

**L A
ETICA
CATOLICA
Y • E L
ESPIRITU
D E L
CAPITALISMO**

MICHAEL NOVAK

CENTRO DE ESTUDIOS PUBLICOS

LA ÉTICA CATÓLICA Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO

© 1993, Michael Novak

Traducido por el Centro de Estudios Públicos

Reservados todos los derechos de esta edición para el Centro de Estudios Públicos, en virtud de un acuerdo con The Free Press, departamento de Macmillan, Inc. (EE.UU.). Ninguna parte de este libro, incluido el diseño de la portada, puede ser reproducida, transmitida o almacenada de manera alguna ni por algún medio, ya sea electrónico, mecánico, químico, óptico, de grabación o de fotocopia, sin permiso escrito del editor.

Título en inglés

THE CATHOLIC ETHIC AND THE SPIRIT OF CAPITALISM

Inscripción N° 94.730

ISBN 956-7015-18-X

Publicado en Santiago de Chile, noviembre 1995

1.200 ejemplares

Diseño portada David Parra Arias

Composición Lidia Vásquez

Impresión Andros Productora Gráfica

Santa Elena 1955

LA ÉTICA CATÓLICA Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO

Michael Novak

CENTRO DE ESTUDIOS PUBLICOS

En muchos sentidos, el católico de las clases medias era muy parecido a su homólogo protestante. El también creía que había que vivir frugalmente, ser respetuoso, limpio, ahorrativo, prudente. Con todo, el habitante de la Francia católica, que había llegado hasta donde estaba a base de su propio esfuerzo, se sentía relativamente libre de las aprehensiones que Weber adscribió al santo protestante de los siglos dieciséis y diecisiete. Y gustaba poco del autoexamen angustioso, del vivir en el límite, en una búsqueda incesante de una garantía de haber sido elegido.

Benjamín Nelson

"De muchos santos hemos leído que eran inmensamente ricos. Que habían escalado esta torre o aquella montaña y llegado más cerca de Dios. Que cuanto más tenían, y se alzaban sobre ello, más alto llegaban y más se aproximaban a lo celestial, agradecidos de Dios y dándole gracias por ello, y más amantes de El por eso" (Beato Giordano da Rivolto, 1304). La totalidad de los escolásticos, desde Santo Tomás a San Antonino de Florencia y el Cardenal Gaetano, concuerda con esta idea de que el mal no reside en la posesión de riqueza sino en convertirla en la finalidad de la existencia. Esta enseñanza fue reafirmada en las encíclicas de León XIII y Pío XI.

Amintore Fanfani

INDICE

Prólogo	xv
Introducción <i>Algo más que la ética protestante</i>	1
Los límites de Max Weber	2
El espíritu humano	12
Hacia una ética católica	15
Un anticipo	18
Notas	21

PRIMERA PARTE

¿QUE SISTEMA?, DE LEÓN XIII A PIO XI (1891-1931)

Capítulo 1 <i>Los católicos en contra del capitalismo</i>	27
La Italia de Fanfani	30
Tacaños, mezquinos, egoístas y materialistas	34
La riqueza es un medio, no un fin	46
El espíritu católico despierta lentamente	51
Notas	54
Capítulo 2 <i>¿Socialismo, no! ¿Capitalismo?, tal vez: León XIII</i>	60
¿Por qué fracasó el socialismo?	63
¿Trabajadores, sí! ¿Capitalismo?, tal vez	78
Hacia el futuro	95
Notas	96
Capítulo 3 <i>Redefinición de la justicia social: Pío XI</i>	108
Al rescate de una virtud	110
Niebla conceptual	115

Un breve repaso histórico	118
Una vía de salida	130
La sociedad civil: Cinco pasos ulteriores	135
De 1931 a 1991	144
Notas	147

SEGUNDA PARTE

UN RENACIMIENTO DE LA LIBERTAD: JUAN PABLO II (1978-)

Capítulo 4	<i>La segunda libertad</i>	161
	Dos concepciones de la libertad	164
	El orden en el <i>Ancien Régime</i>	172
	1989, un año memorable	176
	El prejuicio anticapitalista de los intelectuales	180
	Para conciliar la economía y la religión	183
	Convergencia en la capacidad de elección	188
	Un orden dinámico	190
	En la dirección de la mente	191
	Las tres esferas de la libertad	192
	Una misma raíz, dos libertades	193
	Notas	194
Capítulo 5	<i>El capitalismo entendido correctamente</i>	200
	Consideraciones previas	202
	Esbozo de <i>Centesimus Annus</i>	207
	Una antropología cristiana de la sociedad	209
	Capitalismo, sí	216
	Los límites del capitalismo	225
	Hacia un debate más cordial	231
	Notas	242

TERCERA PARTE

¿Y AHORA? LA POBREZA, LA CUESTIÓN RACIAL Y ÉTNICA Y OTRAS
INTERROGANTES DEL SIGLO VEINTIUNO

Capítulo 6	<i>La guerra contra la pobreza: "Los bienes creados deben alcanzar a todos"</i>	263
------------	---	-----

	El destino universal y el camino	264
	La reconstrucción del orden mundial	271
	La pobreza en el plano internacional	275
	La pobreza en Estados Unidos	279
	La inventiva social	293
	Notas	296
Capítulo 7	<i>Etnias, razas y justicia social</i>	318
	Perspectivas internacionales	320
	El proyecto de la "sociedad civil"	329
	Notas	359
Capítulo 8	<i>Contra la cultura adversaria</i>	363
	Contra el nihilismo	363
	La cultura y el carácter	375
	Los principios fundacionales de los Estados Unidos: La práctica real	380
	El desafío que propone Juan Pablo II a los Estados Unidos	386
	La protección de la ecología moral	393
	La tarea institucional	399
	Notas	402
Epílogo	<i>La persona creativa</i>	417
	Siete temas morales	417
	El material apropiado	419
	América Latina	431
	Las nuevas virtudes requeridas	434
	El tema medular: La creatividad	438
	Notas	442
Agradecimientos		445
Índice analítico		449

PRÓLOGO

El pueblo japonés ha demostrado de manera concluyente que para representar el espíritu del capitalismo, los seres humanos no tienen obligadamente que ser protestantes. Buena cosa, pues muchos de nosotros, judíos, católicos o laicos, nos sentimos incómodos al tener que describir lo que nos mueve como una ética "protestante".

Es más, las nuevas fronteras del capitalismo están hoy en dos grandes regiones del globo —Europa Oriental y América Latina—, cuyos respectivos acervos culturales son católicos (incluyendo a la Rusia ortodoxa) antes que protestantes. Este libro fue concebido y escrito para los pueblos de esas regiones, y en solidaridad con ellos; pueblos entre los cuales he tenido el privilegio de permanecer por algún tiempo en años recientes. Como católico romano, comparto vivamente sus luchas espirituales y sus esperanzas del presente —las que parecen ser hoy tan cruciales para la configuración del siglo veintiuno—. Pero lo he escrito a la vez para quienes en Norteamérica intentan renovar su óptica en torno a los problemas que afronta hoy el pueblo estadounidense, como las cuestiones raciales y étnicas y la "marginalidad" urbana.

* "Underclass", en el original. (N. del T.)

En los últimos quince años, más de una docena de países católicos, entre ellos las Filipinas, varias naciones latinoamericanas y Polonia, se han democratizado. Samuel Huntington, de la Universidad de Harvard, ha descrito esta "tercera ola" de democratización como "la ola católica". Esos mismos países y otros como ellos están ahora luchando por construir economías dinámicas. Y esos mismos países, es lo que yo sostengo, son los que constituyen la tercera ola del *capitalismo entendido correctamente*.

El colapso de las economías socialistas ha obligado a los sectores de izquierda a buscar un nuevo lenguaje para definir sus ideales, pero ha forzado también a los sectores del centro y la derecha a concentrar sus energías en reducir la pobreza a nivel mundial.

Tras la muerte del socialismo, el Papa Juan Pablo II se preguntó en *Centesimus Annus* (1991) qué tipo de sistema habría que proponerle a Europa Oriental y al Tercer Mundo. Así como el Sumo Pontífice lo sabía de primera mano, el socialismo, habiendo fracasado en su intento de inspirar amor o creatividad, sucumbió a causa de su inadecuado asidero en el espíritu humano. Una filosofía de las necesidades básicas no es suficiente; los seres humanos no son reses. La abundancia de alimentos, abrigo y empleo no satisfacen la sed del espíritu humano. Los hombres libres quieren gobiernos erigidos con su consentimiento y economías impulsadas por su propia iniciativa y creatividad.

Esa lección es también una advertencia a las sociedades capitalistas: el hecho de que —de entre todos los sistemas conocidos y existentes— sean sólo ellas las que proporcionan los bienes necesarios no satisface, por cierto, ni los requerimientos del espíritu inquisitivo ni las apetencias del alma.

El único cimiento duradero para una sociedad capitalista es uno de carácter moral, espiritual y religioso. El sociólogo alemán Max Weber (1864-1920) llamó la atención sobre dicho fundamento en 1904, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Puesto que el propio Weber no dio exactamente en el blanco, ya fuera en aprehender la esencia del capitalismo moderno o en articular la ética cristiana relevante al caso, pareciera necesitarse un enfoque fresco y adecuado para la próxima centuria. Aquí he designado como "ética católica" a esa ética que buscamos, aun cuando la palabra "católica" debiera entenderse aquí también en su significado de "universal". Puesto que prácticamente todos los términos requeridos para definir esta nueva ética han de entenderse en el marco de otras tradiciones cristianas, incluida la protestante, por momentos barajé la posibilidad de designarla como "ética cristiana". Sólo que esa opción en particular tiene tres desventajas: hubiera encubierto importantes diferencias entre la tesis de Max Weber y la mía; en particular, hubiera oscurecido la contribución tan trascendental que la ética católica ha hecho a la tradición cristiana, brindándole un contrapeso a la ética protestante; y, quizás lo más importante, hubiera dejado fuera a la tradición judaica, con su decisivo acento en la creatividad y la imaginación, que el concepto más amplio de "católico" (en su significado "universal") incluye. Fue el judaísmo, después de todo, el que le enseñó a la humanidad que todas las cosas tenían su origen en un Creador único que llama a todos los seres humanos a participar en Su obra creativa a través de la historia.

En la médula del sistema capitalista está, por ejemplo, la confianza en la capacidad creativa de la persona humana. Como bien lo enseña la teología católica, y como podemos verificarlo a través de la experiencia, dicha confianza ocupa un lugar principal. Todos los hombres están hechos a imagen de Dios,

el Creador. Cada uno está llamado a ser co-creador y ha recibido la vocación de actuar creativamente. Cada co-creador es libre, esto es, se espera de él que asuma su responsabilidad y demuestre su iniciativa.

Entre los ciudadanos que no son ya meros súbditos de un monarca o emperador sino soberanos por derecho propio, se requiere de un hábito nuevo: el espíritu emprendedor. El espíritu emprendedor es, en tal sentido, una virtud moral e intelectual que impulsa a estar alerta y a discernir entre los proyectos que pueden llevarse a cabo y los bienes y servicios que han de ser suministrados. Los testamentos judaico y cristiano enseñan a esos ciudadanos que, en las cosas que anhelan y precisan, han de actuar por su cuenta en lugar de recurrir al Estado. Y ellos mismos deben poner en marcha los procedimientos requeridos para cumplir con las metas que se proponen. Aprender a vivir como hombres y mujeres libres, responsables de su propio destino. Aun cuando ante Dios puedan caer de rodillas, ante el mundo han de permanecer erguidos y ser responsables.

Este libro difiere de *El espíritu del capitalismo democrático*. En 1981, cuando escribí ese libro, no vislumbraba el nexo entre capitalismo y creatividad, el punto crucial en la ética católica.

No sólo dediqué escasas palabras a la doctrina social de la Iglesia, sino que, además, tres encíclicas pioneras del Papa Juan Pablo II (*Laborem Exercens*, *Sollicitudo Rei Socialis* y *Centesimus Annus*) no habían venido aún a avalar tantas posibilidades para configurar una nueva ética del capitalismo. Al igual que el último acto de una obra teatral altera a menudo el significado de lo anterior, *Centesimus Annus* en particular habría de proyectar en 1991 nuevas luces sobre el desarrollo que había tenido la doctrina social de la Iglesia en los cien años precedentes.

Finalmente, aun cuando había escrito allí que “la muerte de la idea socialista es el hecho menos voceado de nuestra era”, no llegué a vislumbrar el colapso espectacular y en cascada del comunismo en 1989. Tras las oscuras jornadas de 1979 a 1981, el drama político de la década de los ochenta cobró preeminencia. Por su significación global, bien puede rivalizar con cualquier otra década en varios siglos de la historia. Y hoy podemos considerar muchos datos adicionales.

Lo más novedoso e importante del presente libro es la idea de que, subyacente al progreso político y económico de las sociedades avanzadas, hay muchísimo más operando que lo que nuestros economistas, tanto de derecha como de izquierda, han advertido. Y esta dinámica profunda puede ser iluminada mejor por una antropología judeo-cristiana que pone énfasis en “la subjetividad creativa de la persona humana”, como la que propone, de modo particularmente notable, Juan Pablo II en *Centesimus Annus*. (El lector atento advertirá que sigo hablando de “persona” en lugar de “individuo”, para resaltar una diferencia importante, como ello habrá de quedar claro en el capítulo 7.) En cambio, la voz del análisis social que hoy solemos escuchar en el seno de la cultura occidental es de signo materialista, externa, más adecuada a animales y bestias que a seres humanos conscientes: a veces se trata de un marxismo vulgar, como lo ha denominado Raymond Aron; otras, de un vulgar utilitarismo. Esa omnipresente voz laica es por completo incapaz de explicar nuestra condición. La antropología judeo-cristiana, por el contrario, parte del Libro del Génesis: Yahvé creó al hombre a Su imagen. Errantes, aunque llamados a ser como nuestro Creador en cuanto a creatividad, imaginación y generosidad, hemos de ser interpelados tanto en nuestra debilidad como en nuestro destino “aún por cumplirse”.

Una vez más, un concepto al que le dedico renovada atención en este libro es al de la sociedad civil. Por cierto, en lo que considero un avance teórico decisivo de este libro, aquí reinterpreto la justicia social como la virtud distintiva de personas libres que se asocian entre sí, cooperativamente, en una sociedad también libre. Aspiro a desligar la justicia social de cierta confianza acrítica en el ciego leviatán del Estado y vincularla, en lugar de ello, a la inteligencia concreta que opera en los individuos y sus asociaciones libres dentro del "foro cívico" (como los checos y eslovacos lo hicieron constar tan nítidamente en su revuelta en contra del Estado totalitario). El papel del Estado, sostengo aquí, consiste en fortalecer las acciones fértiles y creativas de la sociedad civil, no en desdeñarlas o (¡no lo permita Dios!) suplantirlas. Una recomendación ciertamente polémica, pero que traza, creo yo, el camino para un futuro más humano que el que nos trajo la centuria actual, un siglo anegado de sangre y aberraciones.

Así, la tesis de este nuevo libro puede resumirse en una sola frase: *Tras el crisol de un debate que se prolongó por espacio de un siglo dentro de la Iglesia, ha surgido una visión más plena y satisfactoria de la ética capitalista que la que sugiere la "ética protestante" de Max Weber.* Y no es sólo que esta ética católica (y universal) sea más apropiada a las realidades del momento presente, sino que ella ofrece también una guía alentadora para el futuro. Y su irrupción resulta particularmente oportuna para los jóvenes líderes de la Europa Oriental y América Latina— muchos de los cuales tienen, como de hecho ocurre, una raigambre católica—. Alexis de Tocqueville, de seguro, hubiera atribuido su feliz irrupción en la figura del Papa Juan Pablo II a una Providencia benigna y solícita.

Cabe, así y todo, una advertencia previa. Cuando escribo aquí del desarrollo de la "ética católica" al interior del catoli-

cismo, aludo especialmente a la esfera limitada de la doctrina social de la Iglesia y de la tradición de las encíclicas en particular, puesto que la ética católica, considerada en plenitud, es un reino de muchos resplandores y varias mansiones que va mucho más allá de los asuntos mundanos y temporales. En su cromático despliegue, ella incluye a muchas escuelas espirituales, desde las contemplativas a las más activas; las tradiciones adscribibles a numerosas órdenes religiosas, y múltiples iniciativas laicas que hoy germinan. De entre todo ello, me ocuparé aquí tan sólo de una porción relativamente pequeña: el orden elemental de la economía política y el *ethos* cultural. En este conglomerado más o menos mundano, la vitalidad que supone la gracia de Dios actúa como levadura.

La tradición católica se ocupa de asuntos cuanto más enriquecedores que la mera economía política y antecede con mucho a la aparición del capitalismo moderno (y habrá, sin lugar a dudas, de sobrevivirlo largamente). Ninguna otra tradición religiosa ha batallado tan prolongadamente, o ha sido tan renuente a entenderse, con la realidad del capitalismo. Así pues, no debiera sorprendernos el que muchos de los términos arduamente acuñados —y ahora de mayor utilidad— para entender el capitalismo provengan de las luchas que esa tradición en particular ha librado consigo misma.

Por tanto, la historia que este libro refiere es una lucha moral. Lo cual, teniendo en cuenta que dicha batalla es el pan nuestro de cada día para todos nosotros, resulta maravillosamente alentador.

INTRODUCCIÓN

Algo más que la ética protestante

[E]l principal recurso del hombre es, junto con la tierra, el hombre mismo. Es su inteligencia la que descubre las potencialidades productivas de la tierra y las múltiples modalidades con que se pueden satisfacer las necesidades humanas. Es su trabajo disciplinado, en solidaria colaboración, el que permite la creación de *comunidades de trabajo* cada vez más amplias y seguras para llevar a cabo la transformación del ambiente natural y la del mismo ambiente humano. En este proceso están comprometidas importantes virtudes, como son la diligencia, la laboriosidad, la prudencia en asumir los riesgos razonables, la fiabilidad y la lealtad en las relaciones interpersonales, la resolución de ánimo en la ejecución de decisiones difíciles y dolorosas, pero necesarias para el trabajo común de la empresa y para hacer frente a los eventuales reveses de fortuna.

S.S. Juan Pablo II, *Centesimus Annus*

El gran mérito de Max Weber consiste en haber percibido que a la actividad económica, árida y a menudo tediosa, en ocasiones desagradable y enmarañada, le subyace un asidero de índole religiosa. Y su énfasis en lo espiritual es hoy todavía más evidente para los académicos. No es fácil explicar el espectacular éxito económico del pueblo japonés en términos puramente materiales. Comparado con el brasilero, que posee abundantes recursos naturales y un vasto espacio vital, 140 millones de japoneses viven abigarrados en la llanura costera de varias islas diminutas donde los recursos naturales son muy escasos y las fuentes de energía virtualmente nulas. Sin

embargo, Japón es rico y Brasil pobre. Obviamente, la aptitud del pueblo japonés para la organización, la disciplina, el trabajo duro, la invención y el emprendimiento no es un bien económico desdeñable. La fuerza de la tesis weberiana estriba en haber señalado ciertas modalidades del espíritu humano; su debilidad, en haberlas restringido al calvinismo.

Por cierto, aunque muchos lo han asumido como un evangelio, el énfasis "protestante" que contiene la obra de Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904) fue, desde un principio, inexacto. El padre de Weber, por ejemplo, tenía una actitud muy relajada y "mediterránea" ante la empresa familiar que había heredado.¹ Se contentaba con hacer sólo lo estrictamente necesario para que ésta siguiera adelante, y se alejaba de ella siempre que podía, para disfrutar del ocio y la buena vida. Fue un tío calvinista, en cambio, el ejemplo inmediato que tuvo Weber de la llamada ética protestante: una persona motivada por una visión más augusta del "incremento" (para emplear un término habitual en aquella época) y, a la vez, de una pasión por la innovación, los adelantos y el trabajo. Así, incluso en la familia del propio Weber, había variaciones muy ostensibles entre las diversas tradiciones protestantes.

LOS LÍMITES DE MAX WEBER

Hay varias dificultades con la tesis de Weber.

En primer lugar, Weber nunca llegó a enunciar nítidamente una definición de la ética protestante, y no es fácil reproducir dicha definición en unas pocas y concisas líneas para probarla empíricamente. Al parecer, la noción que tenía Weber de la ética protestante descansaba más bien en cierta impresión general de la situación en Europa a fines del siglo dieci-

nueve: en la idea de que los países "protestantes" y septentrionales eran más industrializados y más prósperos que los países "católicos" y meridionales. Tan difundida y tan fuerte era esa impresión, que el propio Weber consideraba que la carga de la prueba debía recaer sobre quienes discrepaban de su tesis y no sobre él.² Es más, al emplear el término "protestante", Weber difícilmente estaba pensando en la tradición anglicana, o siquiera en la luterana; en rigor, parecía referirse al "calvinismo" o, más exactamente, al "puritanismo". Y, en último término, aludía claramente (como se deleitan en mostrarlo los teólogos calvinistas que rechazan la atribución weberiana del capitalismo al calvinismo) a algo muy anti-cristiano en su espíritu: a la búsqueda resuelta de un incremento del capital (de la riqueza monetaria) como un *fin en sí mismo*, no como un medio; como una suerte de disciplina de la abnegación, no con fines de gloria o placer. Para hacer de ello algo tan intimidatorio como la espada resplandeciente de un caballero, Weber añadía tres características adicionales: un sentido del *deber* dirigido a la adquisición de riqueza por su valor en sí; un *ascetismo* religioso que evitaba el lujo, el placer y el consumo; y una sensación de *vocación* tal que el trabajo era asumido con austeridad, en forma concienzuda e industriosa.

Obviamente, la aparición de todo un cuerpo social modelado por estos cuatro imperativos daba cuenta de un fenómeno más vasto que la aparición puramente accidental de la sagacidad económica; tales imperativos afluían (según Weber) como un *ethos* absolutamente nuevo. Hoy día, sin embargo, a más de un siglo de su supuesta aparición, ¿comparten ese *ethos* muchos hombres, al menos en Occidente? ¿No ocurre más bien que ese *ethos* así caracterizado deja de lado demasiados elementos vitales necesarios para el "capitalismo real" de hoy, difundido en tantas regiones del globo?³

Para captar los problemas inherentes a la hipótesis de Weber —incluso en su época, no digamos ya en la nuestra—, me parece de utilidad revisar tres pasajes de su obra. Una breve reflexión sobre cada uno de ellos justifica el esfuerzo, considerando la frecuencia con que hoy suele emplearse en la prensa la expresión “ética protestante”, a menudo equivocadamente:

Se había configurado específicamente una ética económica burguesa. Con la clara conciencia de gozar en plenitud de la gracia de Dios y de Su manifiesta bendición, *el hombre de negocios burgués*, en la medida que no transgredía los límites de la corrección formal, en la medida que su comportamiento moral era inmaculado y que el uso que daba a su riqueza no era objetable, podía perseguir sus propios intereses pecuniarios como quisiera, y sentir con ello que estaba cumpliendo un deber. La fuerza del ascetismo religioso le proveía adicionalmente de trabajadores austeros, conscientes y sorprendentemente laboriosos, que se aferraban a su labor como si hubiera sido un objetivo de vida anhelado por Dios.⁴

Pareciera que la peculiaridad de esta filosofía de la avaricia es el ideal del hombre honesto, de reconocida credibilidad, y por sobre todo la noción de que *el individuo tiene el deber de incrementar su capital, al que se considera un fin en sí mismo*. En efecto, lo que aquí se predica no es simplemente un medio de abrirse paso en la vida, sino una ética particular. La transgresión de sus reglas no es ya una estupidez sino el olvido de ese deber. He aquí la esencia de la cuestión. No es la mera sagacidad para los negocios, esa cualidad es lo suficientemente habitual; es un ethos. He aquí la cualidad que nos interesa.⁵

De hecho, el *summum bonum* de esta ética, la ganancia creciente de dinero, unida a la práctica rigurosa de evitar todo goce espontáneo de la vida, son ante todo absolutamente ajenos a cualquier aditamento de eudemonismo, no digamos ya de hedonismo. A tal extremo se concibe la ganancia como un fin en sí mismo que, desde la perspectiva de la felicidad del individuo, o de su utilidad para él, resulta enteramente trascendental y absolutamente irracional. El hombre es dominado por el

afán de hacer dinero, por la adquisición como fin último de su vida.⁶

Explícitamente, Weber no describe aquí todas las modalidades del "espíritu capitalista", sino sólo una muy estrecha y limitada. Tampoco pretende describir todas las formas de la ética protestante, ni siquiera todas las del calvinismo. De hecho, el gran historiador de la economía Jacob Viner hace hincapié en lo muy estrecha que es la tesis de Weber en comparación con la forma en que la tratan, muy de pasada, tantos autores.⁷ Es más, Viner comprueba que en lo que respecta al vínculo preciso que Weber postula entre el capitalismo y el protestantismo —las doctrinas de la vocación y la predestinación—, la evidencia que aporta es débil; ciertamente, tras una búsqueda sostenida entre los autores protestantes, Viner no encuentra en ninguno de ellos respaldo para la tesis de Weber. Con todo, advierte el propio Viner, ningún analista del siglo diecinueve niega que la *mayoría* de los territorios protestantes eran económicamente más exitosos que la *mayoría* de los territorios católicos. Pero ¿era ello atribuible a la doctrina protestante? Viner no da con ningún autor que lo piense. Algunos sostienen, más bien, que la participación en los negocios y el comercio genera un espíritu inquieto, una imaginación más vasta y un entusiasmo propicio a la innovación. Así, en particular para aquellos grupos o personas que luchan desde un status minoritario, los negocios ofrecen una de las pocas formas de sobrevivir, así como una especialización que recompensa sistemáticamente la innovación, la eficiencia y la excelencia.

Es más, la rutina diaria que esta suerte de espíritu capitalista implica no era ciertamente del agrado de Weber, como tampoco lo es hoy de mucha gente. Por el contrario, Weber era un admirador de los caballeros teutones, de su heroica grandeza, y temía verse confinado en la "jaula de hierro" de la

racionalidad capitalista. En esa vena, según Viner, la tesis de Weber ha sido recogida "por izquierdistas de diversos signos, que la han acogido como una *exposé* de los orígenes poco atractivos de los capitalistas modernos"; por los protestantes con el fin de rebatir a los católicos, y viceversa; "y en la Alemania de la pre-guerra mundial, ateniéndose a una pista que el propio Weber dejó, como un ingrediente más de la degradación chovinista del mundo anglo-americano en su conjunto".⁸ Sus colegas de los últimos años describieron a Weber como "una encarnación moderna del caballero de Durerro, entre la muerte y el demonio", "uno de los pocos tipos verdaderamente aristocráticos de la historia alemana del fin de siglo", "un duque que entraba en batalla a la cabeza de sus vasallos", "un guerrero gigantesco resucitado de entre los bosques de Alemania".⁹ Todo ello nos sirve para entender su ambivalencia frente al tema. Weber percibía una disciplina admirable en la ética protestante, pero temía a la acción de su tenaza inflexible sobre la Europa moderna, lo cual, a sus ojos, estaba destruyendo el romántico esplendor del pasado caballeresco:

El puritano quería trabajar por vocación; nosotros estamos obligados a trabajar. Pues, cuando el ascetismo pasó de las celdas monásticas a la vida cotidiana y comenzó a regir en la moral mundana, contribuyó en parte a forjar el enorme cosmos del orden económico contemporáneo. Dicho orden está ahora ligado a las condiciones técnicas y económicas de la producción con maquinarias, y determina con una fuerza irresistible las vidas de todos quienes nacen sometidos a dicho mecanismo, y no sólo las vidas de los directamente relacionados con la adquisición económica. Y bien puede ser que las determine hasta que la última tonelada de carbón fosilizado sea quemada. Desde la perspectiva de Raxter, la preocupación por los bienes externos sólo debiera recaer en los hombros del hombre santo como "un leve manto, del que fuera posible desembarazarse en cualquier momento". Pero el destino decretó que el manto se convirtiera en un cobertor duro como el acero.¹⁰

La ética protestante de Weber no es, en cualquier caso, un ideal cristiano. Su "filosofía de la avaricia" y ese "cobertor duro como el acero" (o "jaula de hierro", en la traducción de Talcott Parsons) no representan un ideal humano. De modo que no es difícil entender que numerosos estudiosos hayan condicionado fuertemente su hipótesis, yendo incluso más allá de las condiciones que él mismo le había fijado, que no eran pocas. Por cierto, después de tales condicionantes, no es claro cuánto de ella queda en pie. Además, su tesis tropieza con varios otros hechos inconvenientes.

En primer lugar, Weber tuvo grandes dificultades para dar con teólogos protestantes que aconsejaran a sus lectores una interpretación parecida a la que él postulaba de los deberes cristianos en este mundo. Las principales fuentes de Weber (y son pocas) provienen de lo que podemos denominar exhortos pastorales a cargo de párrocos cercanos a su grey en las iglesias parroquiales. Irónicamente, a su vez, Weber se ve obligado a citar a ese auténtico vividor de Filadelfia, Benjamin Franklin, como un ejemplo de la ética calvinista, pese al hecho de que el mundano Franklin no se veía a sí mismo como un puritano sino precisamente al revés. Incluso el énfasis que Franklin ponía en el trabajo arduo, en la ambición, la regularidad y los buenos hábitos tenían más un aire de sentido común que de mandato calvinista.

En segundo lugar, en la actualidad, varios teólogos e historiadores calvinistas niegan con cierta irritación que Juan Calvino tenga alguna responsabilidad en el advenimiento de los "males" (como ellos los ven) que el capitalismo trajo al mundo. Especialmente en Europa, muchas (si no la mayoría) de las Iglesias calvinistas, detractoras del capitalismo, se inclinan por el socialismo cristiano o los partidos social-demócratas.

En tercer lugar, en el Reino Unido por ejemplo, ciertas regiones fuertemente calvinistas (vgr., Escocia) fueron durante largo tiempo las más atrasadas económicamente y las menos capitalistas.

A mayor abundamiento, como bien lo ha señalado Hugh Trevor-Roper, varios de los primeros centros capitalistas aparecieron en ciudades católicas como Lieja, Lille y Turín.¹¹ Y muchas de las primeras familias capitalistas de Europa (pues el capitalismo fue, ante todo, un asunto de familia) eran católicas, judías, librepensadoras y —en todo caso— no calvinistas.¹²

Para resumir: el núcleo de actitudes que Weber identificó como protestantes era, en rigor, compartido por tantos otros aparte de los calvinistas. Sus matices y lineamientos eran mucho más variados, sutiles y diversos de lo que él mismo sugería. Además, los calvinistas de hoy no suelen reconocerse en el retrato que él hizo de ellos. La Ginebra calvinista, por ejemplo, adoptó una línea dura en contra de los intereses, los bancos y las inversiones de capital durante varias generaciones tras la muerte de Calvino.

Finalmente, aun cuando la "filosofía de la avaricia" de Weber, al hacer de la adquisición de riqueza tanto un deber como un fin en sí mismo, ha sugerido muchos de sus argumentos a enemigos posteriores de la ética capitalista como R. H. Tawney en Inglaterra, Robert N. Bellah en los Estados Unidos y Amintore Fanfani en Italia, ella resulta demasiado extrema para que subsista en pie como un recuento creíble de la ética capitalista en la práctica actual. Según el testimonio del propio Weber, la ética calvinista imponía numerosas restricciones morales al comportamiento capitalista. En lo que hace a la avaricia, por ejemplo, Weber se mofaba del reproche habitual de que el capitalismo se nutre de la codicia (consideraba esto último una noción propia del "kindergarten") y se-

ñalaba que, en comparación con formas más tempranas de la economía, el capitalismo ahoga el fuego de la codicia y, al incentivar la austeridad y la inversión, actúa incluso para frenarla.¹³

Es más, la abrumadora mayoría de gente pobre que había sobre este planeta a fines del siglo diecinueve daba cabida a motivaciones algo más nobles que la avaricia. Como un imán, los centros del capitalismo atraían multitudes de inmigrantes, refugiados y desposeídos, que veían en dicho sistema la única esperanza de una vida mejor.

Una vez más, la psicología humana nos sugiere que esa actitud unilateralmente implacable y avariciosa que Weber supuso es muy infrecuente. Los hábitos religiosos y humanitarios del corazón nos señalan lo contrario, y también lo hace el atractivo que ejerce una personalidad bien equilibrada, para no mencionar (algo quizás más poderoso que todo lo demás) la seducción del placer en sí.

No hay duda, con todo, de que Weber llegó a algo importante.¹⁴ El capitalismo no es sólo un sistema económico, y su realidad no puede ser explicada únicamente en función de técnicas económicas objetivas. Lo que debe explicarse no es la propiedad privada de los medios de producción, la existencia de mercados y la ganancia o la acumulación. Estas tres características, que son lo medular en todas las definiciones del capitalismo que ofrecen la mayoría de los diccionarios de lengua inglesa, se originaron en tiempos remotos y son, con seguridad, de naturaleza precapitalista. Por ejemplo, el mandato dado por Yahvé a Moisés, "no robarás", ya suponía la legitimidad de la propiedad privada. Y también Aristóteles, Cicerón y Santo Tomás de Aquino elogiaron los regímenes de propiedad privada, al igual que virtudes como la "liberalidad", la "magnificencia" y la "magnanimidad" que presupone la abundancia de recursos.¹⁵

Lo que Weber se propuso explicar es algo bien distinto; algo que surgió bastante tiempo después de la Reforma protestante y que vino a añadirse al mundo varios siglos después de que los mercados, la propiedad privada y la noción de la ganancia hubieran cobrado ya respetabilidad y lucieran encorvados por la edad. En términos simples, Weber detectó algo nuevo, un novedoso *Geist* o espíritu o inspiración cultural, un nuevo complejo de actitudes y hábitos sociales. Puede que se equivocara al designarlo como protestantismo, pero no erró al identificar una dimensión ética y cultural intrínseca al capitalismo. En un estilo por completo distinto, Adam Smith había hecho algo similar un siglo antes, en *La teoría de los sentimientos morales*.

Pues el capitalismo no es un conglomerado de técnicas económicas de carácter neutral, que apunta en términos amoraless a la eficiencia. Su práctica impone ciertas actitudes, requisitos y exigencias morales y culturales. Las culturas que no consiguen desarrollar los hábitos apropiados difícilmente llegarán a disfrutar ampliamente de sus frutos.

Y, lo que es más irónico, la senda conducente a la prosperidad capitalista, que suele ser hoy representada en tonalidades meramente mundanas —el *mammonismo*, el materialismo, el hedonismo y el consumismo—, pasa en los hechos por un conjunto de disciplinas prácticas de una coloración nada mundana, una modalidad de monasticismo seglar reglamentado por el reloj, que exige autosacrificios y el sometimiento de las pasiones y los placeres sensuales a los rigores de la disciplina mental a medida que los planes y proyectos de vida triunfan sobre los instintos. No hay forma de eludir esto. Aun sin las aflicciones puritanas de conciencia¹⁰ que Weber describe, el trabajo duro es el trabajo duro. La modalidad capitalista requiere, a la vez, que se respeten los ordenamientos políticos y

culturales más amplios dentro de los cuales están asentadas las prácticas humanas y el sistema jurídico. Y tales ordenamientos imponen virtudes que van más allá de la mera prudencia en lo económico.

Hoy día, los ex países socialistas de Europa del Este (incluida la antigua URSS) se enfrentan claramente a la necesidad de desarrollar los hábitos morales y culturales requeridos para cumplir sus sueños. Y tuvieron que aprender, ciertamente, tres duras lecciones. En primer lugar, comprobaron que el disponer de trabajo y vivienda, de la atención médica y la educación que les suministraban "las autoridades" no era suficiente; querían gobiernos establecidos mediante su consentimiento. Luego descubrieron que la democracia a secas no era suficiente: el pueblo no se contenta sólo con votar cada dos años o más; quiere y exige un sistema económico que permita a las familias "mejorar su condición". No piden ninguna utopía, tan sólo un progreso tangible. Pero la tercera lección, la más dura de todas, es que no pueden gozar *ni* de la democracia *ni* del capitalismo si no adquieren previamente los hábitos morales adecuados y (por supuesto) adaptan sus instituciones y sus leyes.

Durante más de setenta años, el pueblo de la antigua URSS fue sistemáticamente desalentado en su iniciativa, en su espíritu empresarial o ambiciones económicas. Las actividades comerciales entre adultos responsables fueron estigmatizadas de criminales. La envidia arraigó tan fuertemente (bajo el disfraz de la igualdad) que *todavía hoy* se ejerce una tremenda presión social sobre todo el que tenga mayor éxito que sus colegas. Muchos recuerdan la acción devastadora sobre los *kulaks* (granjeros exitosos) llevada a cabo en época de Stalin. Esta forma de nivelación psicológica opera todavía para contener a la gente. Pero también lo hacen los hábitos de dependen-

cia del Estado, adquiridos a lo largo de tres generaciones sucesivas. Aun cuando a muchos habitantes de los antiguos países socialistas les resulta todavía difícil, desde el punto de vista moral, digerir el término "capitalismo", se dan cuenta perfectamente de que su revolución conlleva una macisa serie de nuevas exigencias morales.

Por ende, al señalar la dimensión cultural del capitalismo, Weber se granjeó un sitio en la historia del pensamiento, y ello por dos razones fundamentales. En primer lugar, identificó algo nuevo dentro de la historia económica y vislumbró (aun cuando no las describió con toda precisión) sus dimensiones éticas y religiosas. En segundo lugar, sugirió, adelantándose a su época, la razón por la que el marxismo estaba condenado al fracaso como teoría explicativa y visión anticipada del paraíso: su manifiesto materialismo excluía el espíritu del hombre.

EL ESPÍRITU HUMANO

En nuestra época, nadie puede ya negar la función que cumple la dimensión espiritual en los asuntos humanos. Cualquiera que haya asistido a la revolución iraní de 1978 y al "milagro" de la revolución de 1989 en Europa Central y del Este estaría ciego si pretendiera desestimar el influjo del espíritu humano en los hechos mundiales. Un lunes cualquiera el Shah de Irán contaba con el cuarto ejército más poderoso del mundo y, al viernes siguiente, ese mismo ejército, bajo la influencia religiosa del Ayatollah, había depuesto sus armas. En fecha tan tardía como el verano de 1989, dos jóvenes fueron muertos cuando intentaban alcanzar el muro en Berlín, que parecía tan sólido e indestructible como siempre. Con todo, en la próxima Navidad, prácticamente cada integrante del Pacto

de Varsovia se había liberado no sólo del control soviético sino también del gobierno comunista, y el muro de Berlín fue derribado en medio del júbilo general.

De igual modo, el "capital" (*das Kapital*) no es ya más equivalente en su significado al ganado, la tierra o incluso a aquellos elementos tangibles que son los medios de producción. Su significado primario es el "capital humano": la inteligencia humana, la inventiva, el conocimiento, la destreza, el *know-how*, el espíritu de empresa, la capacidad de organización, los hábitos de cooperación y la iniciativa. Se puede afirmar que Weber apuntó a esa dimensión cultural del capitalismo. Pero no se puede decir que percibió la importancia radical del capital humano o la naturaleza específica de la inteligencia capitalista. Hizo hincapié en la "racionalidad" (la del tipo calculador, que discurre sobre rieles férreos) pero desestimó o minimizó la invención y el entusiasmo por lo nuevo, por lo que es libre, por lo flexible. Pensaba que la esencia del razonamiento capitalista descansa en la racionalidad calculadora: en la aritmética de los medios y los fines.

En ello, Weber estaba lejos del blanco, como habrían de demostrarlo más adelante Hayek, Schumpeter, Kirzner y otros autores.¹⁷ La esencia del capitalismo reside, como ellos lo demostraron, en el descubrimiento, la innovación y la invención. Su actividad fundamental consiste en discernir lo que debe hacerse para entregar un nuevo bien o servicio. Los elementos distintivos del capitalismo no son las cifras acumuladas para el cálculo, según la lógica del pasado. Por el contrario, sus elementos distintivos son las nuevas posibilidades que suele vislumbrar repentinamente la imaginación emprendedora. Así han surgido tecnologías y se han creado industrias enteramente nuevas (automovilística, aeronáutica, cinematográfica, electrónica, informática). Las virtudes morales cardinales del capi-

talismo son la creatividad y la cooperación, junto a otras que contribuyen a la formación de comunidades dotadas de propósitos. Weber temía que el capitalismo terminara colapsando a causa de su predictibilidad. Pero el capitalismo está, por el contrario, plagado de improvisación: de descubrimientos y sorpresas. ¿Quién hubiera predicho que auténticas bibliotecas, llenas de información, llegarían a estar contenidas en trozos de silicona derivados de los granitos de arena? ¿O que la fibra óptica habría de dejar obsoleto al alambre de cobre?

Weber subestimó a la vez el papel de la democracia como un factor dentro del cual se enmarca el capitalismo, guiándolo y haciéndolo fructífero. En un nivel determinado, la democracia resuelve los problemas cruciales de la sucesión legítima y en forma pacífica, de modo de facilitar las inversiones a largo plazo. En un nivel más profundo, los procedimientos democráticos facultan a las mayorías para morigerar el afán autónomo de obtener más y más ganancias, al que Weber tanto temía de quedar el capitalismo abandonado a su arbitrio. Puesto que el ser humano es un animal político a la vez que económico, el hecho de percibir el capitalismo en una suerte de vacío al margen de lo político equivale a abstraerse de la realidad. Por cierto, Peter Berger ha reunido considerable evidencia empírica para mostrarnos que el capitalismo es una condición necesaria (si bien no suficiente) de la democracia.¹⁸ En 1900, por supuesto, había tan sólo trece democracias en el mundo; Weber no disponía de un número suficiente de casos a partir de los cuales derivar tales correlaciones empíricas.¹⁹

Así y todo, no es sólo la teoría weberiana del capitalismo la que parece hoy inadecuada. Al examinar la práctica real de las sociedades capitalistas, las teorías libertarias resultan también, en última instancia, inadecuadas. Varias mentes notables han quedado satisfechas con la descripción que Milton

Friedman hace del capitalismo como el sistema más indicado para garantizar la libertad.²⁰ Muchos otros quedan menos conmovidos por interpretaciones como ésta o, pese a que las consideran de utilidad en sus alcances, insisten en ir más allá de ellas con nuevas interrogantes. La libertad no es sino uno de los valores morales del hombre, y un valor más bien equívoco, susceptible de significados diametralmente opuestos y de muchos usos destructivos para las personas y la sociedad. Para muchos, los enfoques libertarios resultan demasiado "delgados". Los espíritus religiosos suelen advertir en ellos la desoladora ausencia de lo religioso, e incluso una hostilidad apenas velada hacia la religión. Desde su perspectiva, pareciera que los autores libertarios desafinan al cantar.

Por tales motivos, no parece ocioso suponer que una interpretación renovada del espíritu capitalista —y una formulación nueva de sus ideales— permitirá a muchos percibir que su realidad concreta es tanto más rica que lo que sugieren las interpretaciones convencionales. En un mundo pluralista, ningún recuento en particular puede satisfacer a todos.

HACIA UNA ÉTICA CATÓLICA

Mi propósito en este libro es entregarles una visión de cómo la ética católica puede apuntalar el espíritu del capitalismo, corregirlo y ampliarlo. Para estar a favor del capitalismo, o lograr que funcione bien, no es preciso que uno sea partidario de la ética protestante en un sentido estrecho. Y no es preciso que uno sea protestante para elaborar una teoría elocuente del capitalismo.²¹ Autores judíos han sugerido enfoques judíos del capitalismo. Varios historiadores británicos han sacado a luz materiales que sitúan las raíces culturales del capitalismo moderno en épocas más remotas de la historia

européa que la de la Reforma.²² Y han localizado esas raíces no sólo en el apoyo papal a un imperio transnacional y de mercado único tras la coronación de Carlomagno en el 800 d.C., sino yendo aún más atrás, en el estilo de vida de los monasterios benedictinos en el siglo quinto.

Así y todo, la historia que aquí pretendo revisar no es aquella tan temprana. Se trata, más bien, de la historia de la doctrina social del catolicismo (especialmente la pontificia) a partir de 1891, cuando la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII condujo al papado moderno a un nuevo terreno: a una manifiesta preocupación social por los efectos morales del nuevo *ethos* de la era industrial sobre las familias y los individuos. En los cien años posteriores, la doctrina social de la Iglesia se desarrolló con relativa celeridad ante una presión autoimpuesta de elaborar una ética teológica apropiada a las "cosas nuevas" de la vida política y económica moderna. Esa tradición, a menudo ignorada en buena parte del mundo, ha comenzado a llamar la atención tanto de la izquierda como de la derecha, a medida que las ideologías algo más simples del siglo veinte han perdido, una a una, su credibilidad.

Por vía de ejemplo, en el centenario de *Rerum Novarum* (1991) fueron convocados en todo el mundo cerca de cuatro mil congresos para reflexionar sobre el primer siglo de vida de la doctrina social de la Iglesia. Esta constituye una tradición muy rica y compleja, ya que se ha propuesto interrelacionar las verdades eternas con lecturas perspicaces de cada momento histórico, fundir varias y distintas tradiciones culturales y disciplinas intelectuales, y crecer y cambiar a través de la dura experiencia. La aparición de *Centesimus Annus* (el 1 de mayo de 1991), la encíclica del primer centenario, puso un final brillante y (para algunos) sorprendente a la fase inicial de esta historia. Sin duda, León XIII condenó el socialismo —y, aún

más, lo consideró "inútil"—, al tiempo que criticó únicamente al capitalismo. Dicha asimetría²³ sugería una cierta tolerancia de cuando menos algunos rasgos del capitalismo (entre los más notables, el de la propiedad privada). Con todo, la frialdad de León XIII hacia el capitalismo de 1891 llevó a muchos a preguntarse si alguna vez llegaría el catolicismo a "entrar" en el capitalismo o si preferiría quedarse para siempre fuera de él, como una madrastra crítica en el umbral. *Centesimus Annus* dio a todo ello una respuesta sorprendente.

Adicionalmente, puede que esta evaluación reciente y positiva que un Papa católico ha hecho de la "economía de mercado", la "economía de los negocios" o la "economía de empresa" ocurra justo a tiempo en el caso de América Latina, y también en el de Europa del Este. Pues, como David Martin lo testimonia brillantemente en *Tongues of Fire*, la rápida expansión de cierto tipo de protestantismo evangélico en América Latina está generando un fenómeno muy en línea con la tesis de Max Weber.²⁴ Estos varios millones de nuevos protestantes parecen haber adquirido una inesperada confianza en que ellos pueden ser "diferentes" a otros que los rodean, que pueden adquirir control sobre sus propias pasiones, vidas y circunstancias, y comenzar a actuar con terrenal competencia en materias empresariales, de negocios y trabajo. El éxito económico alcanzado por ellos es sorprendente, aunque los católicos que forman a su vez pequeñas comunidades de oración, de conversión moral y acción conjunta han empezado a cosechar frutos semejantes.²⁵

Esta erupción social resulta misteriosamente análoga a las reformas introducidas por protestantes y católicos hace unos cuatrocientos cincuenta años atrás. Como quiera que sea, América Latina está experimentando hoy por primera vez los dolores de parto de un auténtico "capitalismo popular", de

base local. Ciertamente, pareciera estar a punto de romper por fin con el mercantilismo patrimonial heredado de la aristocracia católica española y portuguesa. Así pues, muy pronto, la ética católica del capitalismo que propone el Papa Juan Pablo habrá de sufrir su primera prueba en gran escala.

UN ANTICIPO

Algo similar a lo que ocurría con la Galia, este libro se divide en tres partes: la primera se ocupa de la situación heredada y los documentos fundacionales de la doctrina social del papado en la era moderna. La segunda pone de manifiesto el "renacimiento de la libertad" al que alude el Papa Juan Pablo II. Y la tercera parte dirige la mirada hacia el futuro, con el título de "¿Y ahora?"

La primera parte se inicia con un capítulo acerca del libro *Catolicismo, protestantismo y capitalismo* (1935) de Amintore Fanfani, cuya tesis postula que el capitalismo es incompatible con el catolicismo. Este escueto libro, que en cierto sentido es un clásico, constituye un buen punto de partida para la revisión del tema, puesto que representa en alguna medida un respaldo más cabal a la tesis de Weber, incluso más de lo que hubiera preferido el propio Weber. De hecho, Fanfani culpa virtualmente al protestantismo del capitalismo (o, cuando menos, de eso a lo que él alude con ese término). Por el contrario, Weber no tenía problemas a la hora de rendir cierto tributo al protestantismo, y muchas veces se cuela en su prosa un cierto entusiasmo y aprobación, quizás si a pesar suyo. ¿Acaso no era algo bueno que las naciones protestantes fueran más "progresistas", "modernas" y "avanzadas" que los países católicos (léase "latinos")? Naturalmente, Fanfani no aceptaba la caracterización de los países protestantes como "más avanzados".

Ese término implicaba un grado más o menos significativo de progreso o decadencia. Fanfani cuestionaba el criterio implícito.

Sin embargo, la manera en que Fanfani define el capitalismo nunca me satisfizo, ni siquiera en mis años de estudiante, cuando lei su libro por primera vez. A comienzos del presente siglo, los países latinos de Europa (Italia, España, Portugal) parecían, de hecho, ser anti-capitalistas en su filosofía y precapitalistas en la práctica. En ocasiones uno se topaba allí con un muro de ignorancia, de antipatía incluso, respecto de las culturas protestantes "anglo-americanas". Mientras estudiaba en Italia entre los años 1956 y 1958, experimenté en carne propia una comedia de mutuos malentendidos. E incluso hoy uno se ve en la necesidad de confrontar el frecuente prejuicio latino y católico en contra del capitalismo y de discernir su objetivo preciso. Tan sólo al darse la molestia de hacerlo, puede uno apreciar cuán lejos ha llegado la percepción católica a partir de 1935.

Tras el capítulo sobre Fanfani, me vuelco hacia la encíclica *Rerum Novarum*, dada a conocer por el Papa León XIII en 1891, el primer intento papal en la era moderna de tratar "la cuestión social" y, sobre todo, el socialismo y su alternativa "liberal", la economía de mercado. Allí pongo el acento en las predicciones de León XIII —incluso antes de que existiera ningún Estado socialista— sobre la inutilidad del socialismo. Y comparo tales predicciones con los testimonios de quienes, casi un siglo después, han reflexionado en torno a sus penosas experiencias en los Estados socialistas. Sin embargo, mi propia finalidad en este segundo capítulo no es sólo retrospectiva: se le exige al lector que dirija su mirada hacia la empresa inconclusa de las sociedades democráticas y capitalistas, un tema al que volveremos en la última parte del libro.

El capítulo 3 aborda un concepto central dentro de la doctrina social del pontificado, el de la "justicia social", un término que ingresó en el canon del pensamiento papal en 1931, a través de la encíclica *Quadragesimo Anno* de Pío XI. La definición que esta encíclica da de la justicia social es muy vaga e insatisfactoria. Aquí propongo una definición nueva y —creo yo— más práctica, pensada para que se sostenga ante ciertas objeciones muy poderosas (de Friedrich Hayek, por ejemplo). Esta nueva definición hace hincapié en la "sociedad civil", no en el "Estado", dando pie así a un nuevo enfoque sobre el gobierno y el activismo social al que yo denomino el "proyecto de la sociedad civil".

En la segunda parte, se siguen dos capítulos relativos a la doctrina social de Juan Pablo II. Los europeos orientales dicen a menudo que ningún otro hombre jugó un papel tan importante en el colapso del comunismo el "año milagroso" de 1989 como este Papa polaco que asumió el pontificado en 1978.²⁶ En fecha tan temprana como 1963, durante el debate acerca de la libertad religiosa que tuvo lugar en el Concilio Vaticano Segundo, Karol Wojtyla (entonces Arzobispo de Cracovia) había expresado ya su compromiso con la libertad del hombre. La forma en que esa visión llegó a incluir la libertad económica, a la par de la libertad religiosa y política, es parte de lo que habremos de abordar.

En la tercera parte, aplico esta nueva "ética católica"—en especial el proyecto de la sociedad civil— a varias cuestiones sociales del futuro inmediato, incluidos la difícil condición de los pobres del mundo, la cuestión étnica y racial, y el novedoso factor dentro de la ecología cultural; los omnipresentes medios de comunicación.

NOTAS

¹ Acerca de la familia de Weber, véase de Arthur Mitzman, *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber* (Nueva York: Knopf, 1970), 15-38.

² Según Viner:

Weber, al igual que sus seguidores, generaliza con toda libertad sobre el comportamiento económico de los calvinistas o "puritanos" en el siglo diecisiete; pero en ello pareciera apoyarse en el saber tradicional y no brinda ninguna evidencia histórica detallada [...]. Su opinión última acerca del tema [...] equivale a un rechazo declarado de la posibilidad de que su tesis fuera refutada; no era concebible, desde su perspectiva, que la sola existencia del capitalismo bastara para generar una ética unificada, y no digamos ya una ética religiosa comunitaria (Jacob Viner, *Religious Thought and Economic Society: Four Chapters of an Unfinished Work*, comps., Jacques Melitz y Donald Winch [Durham, NC: Duke University Press, 1978], 156, 159).

³ Véase *The Culture of Entrepreneurship*, comp., Brigitte Berger (San Francisco: ICS Press, 1991). [El capítulo 2 se encuentra traducido al castellano en *Estudios Públicos*, 47 (invierno 1992).]

⁴ Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. Talcott Parsons (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1958), 176-77. El subrayado es mío.

⁵ *Ibid.*, 51. El subrayado es mío.

⁶ *Ibid.*, 53-54. El subrayado es mío.

⁷ Viner, 151-89.

⁸ *Ibid.*, 152.

⁹ *Ibid.*, 174-75.

¹⁰ *Ibid.*, 172.

¹¹ Hugh Trevor-Roper, "Religion, the Reformation and Social Change", en *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays* (Nueva York: Harper & Row, 1969), 1-45.

¹² Con todo, es efectivo que algunas de esas familias dependían en gran parte de medidas gubernamentales, un hecho que hacía de su capitalismo, a los ojos de Weber, algo muy distante a una versión

hecha y derecha. Así, David Little ofrece una réplica a Trevor-Roper: Weber no aludía con el término "capitalismo" a cualquier industria en gran escala o cualquier práctica empresarial, sino sólo a aquellas que eran emprendidas con independencia de los príncipes y gobernantes, por una parte, y sólo aquellas asumidas con un espíritu específico. Pero ello equivale a facilitar en exceso la tarea y hacer de ella un razonamiento virtualmente circular: como si el propio Weber hubiera restringido el "espíritu capitalista" al "espíritu capitalista protestante". Lo que tal vez ocurrió. Véase David Little, *Religion, Order, and Law: A Study in Pre-Revolutionary England* (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1969), 226-27.

¹³ Véase Weber, 17, 60, 20; véase también Little, 12.

¹⁴ Little, 6-32.

¹⁵ Aristóteles, *Nicomachean Ethics* 4. 1-3. 1119b21-1125a35.

¹⁶ Parte de esas aflicciones, como bien lo explica Perry Miller, estriba en la sensación fatal de estar equivocado aun cuando pueda uno estar en lo correcto; la riqueza que los hábitos laboriosos tienden a generar es simultáneamente un signo de éxito en lo moral y de mundanidad no cristiana. Véase Little, 233-34.

¹⁷ La de Kirzner es la exposición más brillante de esta conclusión en particular, desarrollada por él mismo a partir de la obra de Hayek y Schumpeter. Véase su *Discovery and the Capitalist Process* (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1985).

¹⁸ Berger resume sus hallazgos en una hipótesis:

Dichas reflexiones tienden, todas ellas, a una hipótesis muy simple pero de largo alcance: *el capitalismo es una condición necesaria pero no suficiente de la democracia*. Como dijéramos previamente, la proposición alude únicamente a las circunstancias de la era moderna. No hace falta señalar que una teoría de la democracia (como algo distinto de una teoría del capitalismo) debiera ocuparse significativamente de esas otras condiciones que se estiman suficientes para la ocurrencia del fenómeno democrático; por cierto que los teóricos más recientes de la democracia se han ocupado precisamente de esta cuestión. Y a la hora de "falsar" la hipótesis precedente, el intento más convincente sería la aparición, en la realidad empírica más que en el dominio de las ideas, de al menos un caso evidente de socialismo democrático. La irrupción en el futuro

de una sociedad como ésta es, por supuesto, el anhelo profundo de los socialistas democráticos. El futuro es siempre una puerta abierta y la ciencia social no está en posición de hacer afirmaciones taxativas respecto a él. Con todo, lo que está implícito en la hipótesis precedente es que la aparición en el futuro de un socialismo democrático es altamente improbable (Peter L. Berger, *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions about Prosperity, Equality, and Liberty* [Nueva York: Basic, 1986], 81).

¹⁹ Para una cartográfica histórica de las "democracias liberales en el mundo", véase Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Nueva York: Free Press, 1992), 49-50.

²⁰ Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1962).

²¹ Además de Meir Tamari, *"With All Your Possessions": Jewish Ethics and Economic Life* (Nueva York: Free Press, 1987), véanse los ensayos de Milton Friedman, Aaron Levine y S. Herbert Frankel en Walter Block, Geoffrey Brennan y Kenneth Elzinga, comp., *Morality of the Market: Religious and Economic Perspectives* (Vancouver, British Columbia, Canadá: Fraser Institute, 1985), 401-59.

²² Por ejemplo, Alan Macfarlane, *The Culture of Capitalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1987). Véanse también Jean Baechler, John A. Hall y Michael Mann, comps., *Europe and the Rise of Capitalism* (Oxford: Basil Blackwell, 1987); y Roy Porter y Mikulas Teich, comps., *Revolution in History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986). Más recientemente, véase Louis Baeck, "The Economic Impact of the Cistercian Order", *Notes et documents* 32 (septiembre-diciembre 1991): 42-56.

²³ Tras una condena del socialismo bastante más severa que la de León XIII, Pío XI hizo explícita esa asimetría en el # 64 de *Quadragesimo Anno* (1931):

[El capitalismo] no puede ser condenado por sí mismo. Y en realidad, no es, por su naturaleza, vicioso; pero viola el recto orden de la justicia, cuando el capital esclaviza a los obreros o a la clase proletaria con tal fin y tal forma, que los negocios, y por tanto todo el capital, sirvan a su voluntad y a su utilidad, despreciando la dignidad humana de los obreros, la índole social de la economía, y la misma justicia social y el bien común.

²⁴ David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford: Basil Blackwell, 1990). El artículo de D. Martin "Otro tipo de revolución cultural: El protestantismo radical en Lationamérica", en *Estudios Públicos*, 44 (primavera 1991), resume el material analizado por el autor en *Tongues of Fire*.

²⁵ *Ibid.*, 288-93.

²⁶ Véase George Weigel, *The Final Revolution* (Nueva York: Oxford University Press, 1992).

PRIMERA PARTE

¿QUÉ SISTEMA?

De León XIII a Pío XI (1891-1931)

CAPÍTULO 1

LOS CATÓLICOS EN CONTRA DEL CAPITALISMO

Sentir mucho por los otros y poco por sí mismo, restringir los impulsos egoístas y dejarse dominar por los afectos benevolentes constituye la perfección de la humana naturaleza; y sólo así puede darse en la Humanidad esa armonía de sentimientos y pasiones en que consiste todo donaire y decoro.

Cuando la felicidad o la miseria de otros dependen en algún sentido de nuestra conducta, no nos aventuramos, como podría sugerírnoslo el amor propio, a preferir el interés de uno por sobre el de muchos. El hombre en nuestro interior nos lo advierte en seguida: que estamos valorándonos en exceso a nosotros mismos y demasiado poco a los otros, y que, de esa manera, nos convertimos en objeto propicio al desprecio y la indignación de nuestros hermanos.

Adam Smith

Bajo de estatura, apuesto, rápido de movimientos y sumamente inteligente, Amintore Fanfani ha sido más de una vez Primer Ministro de Italia y, a contar de 1948, una de las principales luminarias del partido Demócrata Cristiano. Durante el gobierno fascista de Benito Mussolini, estuvo exiliado del país por un lapso de casi doce años. En dicho período de

exilio, al igual que tantos otros líderes futuros de la Europa de posguerra, escribió un libro que le abrió el camino de la fama: en su caso, *Catolicismo, protestantismo y capitalismo* (1935). Su tesis fundamental era que el catolicismo es incompatible con el capitalismo. Recuerdo que ese libro me causó una honda impresión cuando lo leí en mi época de estudiante universitario. Pese a que yo estaba resuelto por entonces a ser un hombre de izquierda, este libro me hizo vacilar.

La resistencia de Fanfani hacia el capitalismo ha sido algo frecuente entre los intelectuales católicos —laicos y a la vez miembros del clero— por varias generaciones. Aunque mucho menos condescendientes con el protestantismo de lo que lo era incluso Max Weber, suscribieron así y todo gustosamente su argumento. Muchos de ellos se han complacido en descartar el capitalismo por considerarlo un fenómeno adscrito al protestantismo.

Irónicamente, esa actitud anti-capitalista es muy usual incluso entre los católicos que, como Fanfani, no son sólo anti-comunistas sino contrarios al socialismo, y están en buena medida a favor de la propiedad privada, la empresa, el ahorro y la inversión. Sectores a los que les cuesta imaginar un sistema económico sin la existencia del mercado; sectores que se oponen a una economía centralizada. A pesar de todo lo cual, sin embargo, jamás serían capaces de declarar su apoyo al capitalismo. La sola mención del término les sugiere la vía equivocada, y las connotaciones que éste evoca los ofenden. Mientras podrían vacilar en autocalificarse de "anti-capitalistas"—pues a sus oídos ello suena más ideológico de lo que a ellos mismos les gusta aparecer—, es claro que rechazan algo para lo cual emplean el término "capitalismo". Y no les gustaría que los sorprendieran apoyándolo o —no lo permita Dios— alabándolo.

Pero ¿qué será ese *algo* que tanto les desagrada? Varios años atrás, al intentar determinarlo, el pequeño clásico de Fanfani me resultó de gran utilidad. Y he aquí, con toda precisión, cómo es que Fanfani caracteriza el espíritu del capitalismo:

En resumen [...], el espíritu capitalista es esa actitud que un hombre adopta respecto a los problemas de la riqueza, su adquisición y su empleo, cuando sostiene que ella es simplemente un medio para la satisfacción ilimitada, individualista y utilitaria de todas las necesidades humanas posibles. Un hombre que se rija por dicho espíritu habrá de escoger, para adquirir esa riqueza, los medios más eficaces de entre los que la ley permita, y los utilizará sin el menor recelo con el fin de preservar el resultado dentro de ciertos límites. En el disfrute de esa riqueza buscará el goce individual, y sólo reconocerá un único límite a la adquisición y el goce de los bienes: el de la saciedad hedonista.¹

El propio Fanfani siente que esta caracterización no es sino una construcción del intelecto. Poco después escribe:

A muchos puede parecerles que lo que hemos definido como el espíritu del capitalismo es una categoría imaginaria, pues ningún agente dentro del mundo capitalista de hoy soñaría siquiera con justificar su estilo de acción mediante semejantes argumentos.²

A dicha objeción Fanfani responde citando a Weber, para sugerirnos que hoy día la *Weltanschauung* es tal (entre quienes participan en los negocios), que "el hombre que no adapte su accionar vital a las condiciones indispensables para el éxito en el sistema capitalista, se quedará atrás o será sobrepasado". Pero ello no es convincente. En Estados Unidos, para tener éxito en los negocios no es necesario adoptar el así llamado espíritu capitalista como arriba lo definiera Fanfani. Por el contrario: muchos de quienes participan en el comercio y la

industria *no* se dedican a su trabajo con el espíritu fanático que Fanfani describe. Y tampoco sucede que esas personas "se queden atrás" o sean "sobrepasadas". La economía capitalista real funciona relativamente bien, ajena al espíritu extremista que Fanfani define.

LA ITALIA DE FANFANI

Cuando yo aún estaba en la universidad, Fanfani, Alcide de Gasperi, Luigi Sturzo, Guido Gonella y otros fundadores de la Democracia Cristiana en Italia (al igual que sus contrapartes en Francia, Alemania y América Latina) eran mis héroes.³ Gente que estaba despertando al catolicismo europeo de su letargo social, imaginando un nuevo orden social basado en las actividades del laicado católico en el mundo de la economía y la política. Con todo, la tesis de Fanfani parecía incluso entonces demasiado severa. Puede que el capitalismo se combine bien con el protestantismo, sugería él (como tantos italianos con su misma formación, consideraba el espíritu protestante algo foráneo, árido, no lo suficientemente humanista). Yo pensaba que Fanfani no entendía demasiado bien el mundo que habitaba más allá del continente europeo, y en particular los Estados Unidos y Gran Bretaña. Su imagen del capitalismo —notablemente mediterránea— parecía muy alejada de mi propia experiencia. Esto me obligó a confrontar, en época relativamente temprana de mi vida, lo muy distinto que es el catolicismo latino del mundo concreto de la experiencia anglosajona.

Viví en Roma entre 1956 y 1958, tras graduarme en la universidad, y me enamoré ciertamente de la Italia de Fanfani: con esa luminosidad resplandeciente, las ruinas del Foro, las diminutas aldeas sobre las colinas, los antiguos torreones y

fortalezas, los vinos de Orvieto y Frascati y (para mí) un universo enteramente nuevo de *pasta*, *calamari* y *prosciutto e melone*. Italia era por entonces una tierra predominantemente agrícola, con ciertas tradiciones políticas y económicas más o menos turbulentas y fascinantes. Seguí como mejor pude al partido Demócrata Cristiano italiano, observé la teoría y la práctica de las organizaciones de la "Acción Católica", escuché atentamente a comunistas y socialistas. Por aquellos días, siendo seminarista, debía llevar sotana. Y recuerdo que en el Trastevere —justo en las afueras de los muros vaticanos— los chiquillos me palmeaban de vez en cuando al pasar junto a ellos, llamándome juguetonamente "cucaracha". El anticlericalismo en el ambiente era muy distinto al que yo había conocido en Estados Unidos.

Una parte de la tesis de Fanfani me aproblemaba particularmente. Su afirmación de que el capitalismo está más próximo en su espíritu al protestantismo que al catolicismo no hablaba muy bien de las naciones católicas, cuyos logros en cuanto a instituciones democráticas y desarrollo económico parecían decididamente inferiores a los de los países protestantes (o, como yo prefería designarlos entonces, "pluralistas"). Puede que Fanfani estuviera equivocado acerca del capitalismo; de ser así, sus errores resultarían perjudiciales tanto para los países más pobres como para la acción social del catolicismo. Por muy admirable que fuera el énfasis de los demócratacristianos en la democracia, su fracaso en captar la naturaleza propia de la economía libre habría de impedir el desarrollo económico en la Europa latina y en Latinoamérica, y al final socavaría a la democracia en sí.

En ocasiones pareciera que los pensadores europeos prestan excesiva atención a la teoría abstracta en sus especulaciones, dejando de lado el mundo de las vivencias y del sentido

común de la experiencia real— que a menudo difiere notablemente de la teoría—. Esta tendencia se hizo muy clara en la controversia “americanista” habida a la vuelta del siglo, en la que ciertos europeos pretendieron dar cuenta de la experiencia estadounidense a través de auténticas caricaturas que falseaban la realidad. Y Roma creyó que esa caricatura era cierta, y por tanto la condenó.⁴ ¿No habría Fanfani equivocado, de un modo similar, el diagnóstico sobre la situación real del capitalismo?

Esta intuición temprana adquirió progresiva fuerza en mi interior al asistir a la lucha titánica que libró al jesuita norteamericano John Courtney Murray para articular la experiencia viva de la libertad de credo en los Estados Unidos, en las fauces mismas de una “tesis” romana abstracta acerca de la unidad oficial entre la Iglesia y el Estado. En mi etapa de estudiante de pre y posgrado en la universidad, los escritos de Murray quedaron bajo un tupido velo y él mismo fue silenciado; pero el debate en torno suyo prosiguió.

La lucha de Murray y mi desazón con el planteamiento de Fanfani acerca del “espíritu” del capitalismo me condujeron finalmente a realizar mi propia investigación sobre la situación real de la economía política norteamericana, la cual titulé *El espíritu del capitalismo democrático*.⁵ Y vinculé mis investigaciones sobre el tema a la tradición de la Democracia Cristiana tal como ella se manifiesta en la obra de Jacques Maritain, lo que ya había hecho en primera instancia en un artículo publicado, felizmente, en Italia.⁶

La obra de Fanfani me ayudó en dos sentidos: el uno negativo, el otro positivo. Positivamente, me ayudó a interpretar el capitalismo desde un punto de vista *católico*, atendiendo menos al individuo que a las muchas comunidades detectables en la vida diaria (familias, tradiciones religiosas, grupos étnicos y asociaciones locales). Negativamente, su obra me puso en

guardia contra los clásicos malentendidos católicos en torno al capitalismo. En primer término, Fanfani subrayaba demasiado el papel del individuo en la experiencia protestante, como no lo hacen siquiera los pensadores protestantes, subestimando los poderosos aspectos asociativos y sociales del protestantismo. Las culturas protestantes no se destacan especialmente por la ausencia de una gran capacidad de asociación entre los individuos, el respeto a la ley y la disciplina en lo cotidiano; ni están las culturas católicas, incluidas Italia y España (e incluso Francia) notoriamente desprovistas de fuertes manifestaciones de flagrante individualismo, divisionismo social, resistencia a la ley (como si ésta fuera un impedimento para la libertad) y cierto desdén hacia la cooperación pragmática entre tendencias ideológicas distintas. Mis observaciones me enseñaron que ciertas culturas latinas son, en ciertos sentidos, más proclives a la voluntad individualista, a la autoafirmación y el interés egoísta, y más ajenas a un sentido del bien común, que muchas culturas protestantes. En suma, las cosas no son siempre como los libros y teorías abstractas las describen. Fanfani hacía una caricatura del espíritu capitalista. Al mismo tiempo, idealizaba ciertos aspectos de la doctrina católica cuya realidad en vivo, cuando menos en Italia, no coincidía de hecho con ese ideal.

Fanfani en particular, como lo hiciera Max Weber antes que él, intentó aprehender el espíritu del capitalismo sin considerarlo como un aspecto de la economía política. Esto es, pretendió abstraer el sistema económico de su encarnación concreta dentro del sistema político democrático y al interior de esas culturas que valoran la *common law*, el principio de asociación y la cooperación social. Dicha abstracción le permitió tratar el espíritu capitalista de una manera sobresimplificada, que no se compadecía con su realidad contingente. Argüir, como él lo hacía, que el espíritu capitalista concibe la riqueza material,

y sólo a ella, como el propósito más elevado de la humanidad, que el yo capitalista es por completo atomizado e individualista y que el interés propio se limita a criterios estrictamente monetarios, es quedarse definitivamente al margen de la realidad concreta en que transcurre la vida cristiana, judía y humanista en países como Estados Unidos.⁷ Para no hablar de lo muy alejada que se halla, incluso, de entender claramente el ideal de "simpatía" de un Adam Smith.⁸

TACAÑOS, MEZQUINOS, EGOÍSTAS Y MATERIALISTAS

Una réplica que Fanfani podría plausiblemente formular consiguió cerrarme el paso por algún tiempo: se *puede*, en rigor, citar a autores como Ayn Rand. Parece haber, ciertamente, una antítesis entre el ateísmo declarado y el individualismo egocéntrico de Ayn Rand por un lado, y el espíritu católico por otro lado.⁹ Sólo que Ayn Rand no habla de modo alguno en nombre del espíritu capitalista. En una cultura pluralista, la suya no es sino una voz entre varias otras. No es la voz de un Adam Smith, un John Stuart Mill, un Abraham Lincoln (cuyas palabras acerca de "el sistema justo y próspero" de "trabajo libre" suelen pasarse por alto),¹⁰ un Frank Knight, un Wilhelm Roepke, ni siquiera de severos reformadores libertarios pero de criterio amplio como un Milton Friedman.

Una réplica similar de Fanfani consiguió también bloquearme durante un lapso adicional. Si uno coge un texto cualquiera de economía en nuestros días, se encontrará probablemente con una visión abstracta de los mercados, con los intereses individuales calculados de un modo estrictamente monetario y con "leyes" y agregados estadísticos que apun-

tan únicamente a factores económicos, independientemente de consideraciones políticas, morales y culturales. Pero los autores de esos manuales no sólo lo admiten, sino que además nos advierten de ello. Saben que la economía, como ciencia autónoma, se abstrae de la densa realidad de la vida cotidiana. Pero también lo hace la teología. ¿Puede alguien suponer que la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino (o en los textos teológicos que utilizábamos en la Universidad Gregoriana de Roma alrededor de 1956-58) ofrece un recuento preciso y concreto de la vida real del cristianismo en los siglos trece (o veinte) en Italia? Las ciencias se constituyen por su perspectiva formal, necesariamente abstracta, y por una terminología calculadamente neutral y exacta. En contraste, el conocimiento que ponen en práctica un confesor y consejero espiritual o un empresario, un estadista o un hombre de negocios, es de un orden substancialmente distinto. Aplicar el conocimiento científico en el mundo real es un arte de naturaleza práctica que requiere atender a las cuestiones particulares y contingentes más allá del ámbito de la abstracción científica.

Así pues, en la economía hay dos modalidades: una científica y una prudencial. Practican la primera los académicos y la segunda las gentes de todas las condiciones en el mundo real. Hay, a la vez, una distinción dentro de la economía académica: entre la positiva (basada en modelos formales) y la normativa (economía política). Una vez más, ello no se diferencia mayormente de la distinción entre la teología especulativa y la de índole práctica: "Prefiero la contricción a saber cómo definirla", escribe el autor de *La imitación de Cristo*. Muchas personas que nada saben de la ciencia económica son sorprendentemente eficaces en las artes de la actividad económica. Uno no recurre a los textos de economía para vislumbrar

el espíritu del capitalismo; uno acude a los agentes y practicantes de la economía, a los empresarios y comerciantes, a los inventores y creadores de nuevos bienes y servicios. El espíritu del capitalismo es un espíritu práctico.

Leer a Fanfani en sus referencias al espíritu del capitalismo es enterarse de que los principios del capitalismo son tacaños, mezquinos, egoístas, materialistas, estrechos, codiciosos. Desde este punto de vista, Fanfani denigra incluso sus virtudes reconocidas, como la abnegación, la abstención del consumo y la disciplina moral. Si esto fuera efectivamente así, no cabría esperar que las naciones capitalistas pudieran producir tal cantidad de artistas, visionarios, pioneros y creadores en cada campo. Tampoco cabría esperar, sino remotamente, que hubiese ingentes manifestaciones de filantropía pública y tantas campañas voluntarias, llenas de espíritu cívico (contra la tuberculosis, para "salvar a las ballenas", la Cruz Roja y todo lo demás). Ni esperaría uno que alguien corriera tantos riesgos o tuviera el prurito de jugárselo todo en descubrir nuevas fronteras. Ni siquiera esperaría la honestidad, el candor y la cortesía con que uno suele toparse entre las gentes de los pueblos anglo-sajones. De hecho, el espíritu capitalista es creativo, abierto, espontáneo y cooperativo, y liberal, en el sentido de ser innovador, generoso y experimental. Fanfani describe al capitalista como una especie de tacaño al estilo de un Scrooge: un miserable, un espíritu posesivo, un tipo antojadizo y antisocial.

De hecho, precisamente en la era del capitalismo, el tacaño comenzó a *desaparecer* de la literatura. Cuando se abren nuevos horizontes a la inversión creativa y cuando la recompensa es proporcional a la imaginación y el riesgo, la acumulación desmedida es no sólo perversa, sino también estúpida. Considerando la creatividad audaz y sin precedentes del capi-

talismo en la construcción del continente que es hoy Norteamérica (en especial cuando se lo compara con los sistemas católicos de América Latina en el mismo período),¹¹ ¿no será más justo describir el espíritu del capitalismo como audaz, extravertido, imaginativo y arriesgado? Pues el capitalismo engendra, a su manera, un afán romántico de exploración y riesgo muy similar al que se asocia a la cultura católico-barroca de la Europa latina. La gran diferencia estriba en que el primero estuvo más bien libre del control estatal, y consideraba que la riqueza era algo a crear antes que a *tomar*. Los capitalistas valoran no sólo la industria sino a la vez la imaginación.

La verdad es, por cierto, que hay al menos *dos* espíritus diferentes del capitalismo. En primer lugar, está la transformación que el propio Max Weber experimentó en su familia. Una generación era relajada, despreocupada, satisfecha de llevar una buena vida; la siguiente se resolvió a buscar nuevas formas de operar, más eficientes, más imaginativas y rentables. En dicha transición, el mercantilismo se convirtió en capitalismo. Visto globalmente, este nuevo espíritu del capitalismo permaneció dentro de la órbita de la prudencia y la cautela. La empresa familiar no inventó muchos bienes y servicios nuevos; su finalidad era crear una riqueza mayor a través de métodos operativos innovadores y racionalizados. Su novedosa concepción era la de que la aplicación sostenida del intelecto creador podía generar mayor riqueza. Ese nuevo espíritu se halla típicamente representado, por ejemplo, en las empresas familiares de Europa, especializadas en productos tan diversos como los vinos, quesos, panes, encajes y sombreros. En oposición a la crítica romántica, este espíritu burgués se rige a menudo por los criterios clásicos y por un alto sentido de la excelencia y la confiabilidad.

Pero el espíritu aún más atrevido y audaz del capitalismo, así llamado con toda propiedad, no es el del tendero innovador y del productor inserto en una empresa familiar (un espíritu nuevo, con todo, suficientemente distinto al de antes), sino el del inventor de nuevos bienes y servicios. No es accidental que la era de la invención coincida con el nacimiento del capitalismo. Al incorporar en el sistema jurídico el concepto de patentes y derechos de autor, que reconoce las ideas originales como una forma de propiedad intelectual, las sociedades capitalistas crearon un nexo pragmático entre la ciencia y el comercio. Con mayor celeridad que en ninguna época anterior, las ideas eran rápidamente puestas en práctica, para mejorar la vida diaria. Puede denominarse a este segundo espíritu del capitalismo el espíritu de inventiva. Es arriesgado y pionero. Su ideal es la innovación tanto en bienes como en servicios.

En la Europa clásica, se consideraba un gesto de auténtica virtud valorar los bienes por lo que son en sí, sin tener en cuenta su utilidad adicional. Se consideraba la práctica de las artes liberales —la contemplación de la belleza— como más virtuosa que el trabajar por la propia supervivencia o embarcarse en otras labores "serviles"; los aristócratas del espíritu no debían mostrarse sudando. Por el contrario, el trabajo con un fin, el trabajo pragmático en cuestiones puramente útiles (*utile*) a la sociedad, era considerado como algo inferior. En Estados Unidos, como Tocqueville lo hiciera notar,¹² y también en Gran Bretaña (y, más tarde, en Alemania y Suecia), la gente sería comenzó a considerar lo útil como un servicio a sus congéneres muy apreciado. Se comenzó a pensar que el hecho de ser prácticos y de hacer mejoras útiles podían ser virtudes por derecho propio y no virtudes de un rango inferior.

En ese contexto, el espíritu del capitalismo llegó a ser para muchos algo excitante, romántico, casi estético. Como Oscar Handlin nos advierte, la actitud romántica de abarcar todo el continente norteamericano con un ferrocarril que atravesara incluso por vastas extensiones donde los clientes eran escasos, destruyó la fortuna de más de un soñador, mientras que prácticamente todos los que construyeron líneas ferroviarias en el sentido Norte-Sur, en territorios más seguros y limitados, prosperaron.¹¹ Un hombre podía soñar con edificar nuevas ciudades, crear nuevas industrias, lograr cosas nunca antes imaginadas. A partir de tales sueños sobrevinieron con el tiempo las embarcaciones acorazadas y a vapor que cruzaron los océanos, los carros autopropulsados, el teléfono, los aeroplanos, la televisión, los computadores. El espíritu del capitalismo llegó así a vincularse con el espíritu de inventiva y la creatividad.

El hecho de creer que las únicas motivaciones de los grandes industriales y pioneros mercantiles eran monetarias, egocéntricas y materialistas equivale a ser presa del mismo materialismo que el propio Fanfani aspira justificadamente a estigmatizar. Tales pioneros industriales y mercantiles se complacían con frecuencia en su creatividad personal; se consideraban a sí mismos artistas, enorgulleciéndose de sus intuiciones y corazonadas, y se vanagloriaban de la belleza adscribible a muchas de las cosas que producían. Lo que es efectivo no sólo en el caso de los primeros magnates de la industria cinematográfica y los fundadores de los grandes diarios, sino a la vez de quienes construyeron nuevas fábricas —o industrias por completo nuevas—, rascacielos, aeroplanos, y así sucesivamente. Con todo, esos espíritus románticos tuvieron la desgracia de hacer su entrada en la escena mundial en el preciso momento en que muchos intelectuales europeos difundían doc-

trinas perniciosas muy hostiles al auténtico espíritu capitalista. Delimitaremos cuatro de ellas, tras una breve explicación para fijar su contexto.

Durante el siglo diecinueve, la nueva clase empresarial desplazó del poder a la antigua aristocracia que durante siglos había aportado su mecenazgo a los intelectuales. Esta nueva clase empresarial, en Europa y Estados Unidos, se convirtió en anatema para la emergente clase intelectual de artistas, periodistas, profesores, literatos y otros que escarnecían a los *nouveaux riches* y, en particular, a los prosaicos norteamericanos. Marx escribió acerca de la "lucha de clases" entre proletarios y burgueses; pero bien puede ser que la lucha de clases entre los intelectuales y la clase empresarial fuera incluso más significativa. Matthew Arnold escribió acerca de los "filisteos", Max Weber de la "jaula de hierro", Marx del "nexo en dinero efectivo", Upton Sinclair de "la jungla" y Fanfani de la irracionalidad del crecimiento indefinido: ellos y otros muchos hicieron caricaturas de todo un segmento social al que apenas conocían, al que despreciaban completamente y por el cual, no tan oscuramente, se sentían amenazados.

El siglo que va de 1850 al presente no fue, al respecto, el mejor momento de los intelectuales. Muchos de ellos fueron influidos por las absurdas tesis de la economía socialista puesto que, en sus corazones, ya creían en una caricatura del capitalismo, una caricatura que descansaba en ciertas doctrinas no examinadas a fondo, como las siguientes:

1. *El materialismo*. Los filósofos positivistas decían que sólo las causas materiales cuentan, aun cuando los inventores estaban demostrando que eran las *ideas* creativas, y no el trabajo, las principales fuentes de la riqueza. La "teoría del valor en función del trabajo incorporado" (primero en Ricardo y más tarde en Marx) fue un error intelectual de proporciones

monstruosas. El hito intelectual que representó la máquina a vapor hubiera bastado por sí solo para demostrar el punto, pero, extrañamente, los intelectuales quedaron hipnotizados más por el ruido y la grasa de la locomotora, y la rigidez de los rieles de acero, que por el genio espiritual y la imaginación creadora que la hizo posible.

2. *El darwinismo.* Justamente cuando el darwinismo enseñaba a quienes saben poco (y que por ende son peligrosos) que el proceso fundamental de la evolución natural es "la supervivencia del mejor adaptado", las economías capitalistas propiciaban inventos y mejoras que fueron sistemáticamente en ayuda de los más necesitados: lentes ópticos para los que tenían problemas de visión, lámparas para los que operaban en la oscuridad, nuevas medicinas para los enfermos, asistencia mecánica para sustituir la fuerza bruta de los seres humanos y facilidades cada vez mayores de transporte. La vida se volvió más llevadera, incluso cuando los intelectuales la describían en términos de una jungla. Un retrato más fidedigno del espíritu del capitalismo es el que lo señala, de hecho, como un factor conducente a un exceso de comodidad y no como encarnación de la ley de la supervivencia. Es más, el clamor de los intelectuales en favor de la reforma fue acogido las más de las veces, pues la mayoría de quienes leían sus libros y presenciaban en el teatro sus sátiras provenían (como ellos) de las filas de la burguesía que tanto pretendían desdeñar. Muchos hombres de negocios, cierto es, recurrían al darwinismo más vulgar ("Es una selva, eso de ahí afuera"), pero dicha asociación falseaba, y por ende no revelaba, el espíritu completo del capitalismo.

3. *El individualismo.* De manera innegable, tanto por su espíritu burgués afín a la excelencia y por sus "bríos animales", el sistema de mercado da rienda suelta al individuo

creativo. Los historiadores vinculan acertadamente "la era del individuo" tanto al protestantismo como al capitalismo. Sin embargo, del mismo modo, no debemos interpretar con estrechez esas esquematizaciones gruesas. Es cierto que desde el del Renacimiento en adelante Europa descubrió la grandeza del individuo como nunca antes lo había hecho. En Inglaterra, la tradición aún más antigua del "dominio" liberó a los siervos e hizo de ellos propietarios individuales, esto es, soberanos de sus propias heredades.¹⁴ La irrupción histórica de la dignidad personal fue bellamente tratada por Jacques Maritain en relación con las artes en *Intuición creativa en el arte y la poesía*, y en relación con la política en *La persona y el bien común*.¹⁵ Pero su auténtica novedad cegó a los intelectuales frente a la aparición simultánea de nuevas formas comunitarias. Ernst Troeltsch y Tönnies repararon, por cierto, en el histórico giro gravitacional de la *Gemeinschaft* a la *Gesellschaft*.¹⁶ Pero no creo que alguno haya captado con suficiente claridad el ideal espiritual subyacente a las nuevas formas de asociación voluntaria —el nuevo ideal comunitario— de las sociedades liberales.¹⁷

El invento más representativo del espíritu del capitalismo no es tanto el individuo sino varios de ellos unidos en una empresa creativa. Es, por ejemplo, la sociedad anónima, la corporación; o, una vez más, la unión crediticia, al igual que los fondos aseguradores y los fondos de pensiones; y por último, el mercado en sí, al que se considera el mecanismo social que fuerza a todos quienes participan en él a mostrar una consideración razonable por los demás. Correlativamente, la vida política y la vida ético-cultural en las sociedades liberales cataliza a su vez una eclosión de asociaciones voluntarias. No sólo se incorporan las empresas: también los partidos políticos, las fundaciones, los grupos eclesíásticos, las sociedades benéficas, los grupos de artistas y muchas otras formas de organización social.

La vida concreta en las sociedades liberales dista con mucho de ser tan individualista y atomizada como lo postulan muchas teorías liberales, utilitarias. En la práctica, tales sociedades exhiben las formas de vida más organizadas y más complejas de toda la historia humana. Evidentemente, el principio vital que las rige no es ya el nacimiento, el parentesco y otros lazos "orgánicos" involuntarios que habían sido las principales formas de unidad social en el pasado. El nuevo principio es el de la participación convenida, pactada y voluntaria. Un principio social del que no cabe afirmar con justicia que sea anti-evangélico o anti-bíblico. Por el contrario, en especial entre los primeros teólogos estadounidenses y sus antepasados en Inglaterra y los Países Bajos, los que articularon en primera instancia sus principios estaban íntimamente convencidos de sus fundamentos bíblicos.¹⁸

Algunos dicen que, hoy en día, tales asociaciones de carácter voluntario están decayendo. Pero ¿será efectivamente la causa de ese decaimiento el "excesivo individualismo", como algunos sostienen, o la escasa consideración de los planificadores urbanos y constructores (el gobierno y las grandes empresas) por los vecindarios pequeños, orgánicos, los municipios autónomos y las familias? Si el culpable fuera el individualismo exacerbado, ¿no veríamos entonces un mayor sentido de responsabilidad personal, de auto-control y responsabilidad? En lugar de ello, pareciera que el individuo con una orientación propia e interior bien desarrollada tiende a desaparecer. En nuestras ciudades, multitudes crecientes parecen ser incapaces de sobrellevar ciertas responsabilidades elementales como aprender a leer, concluir la escolaridad (gratuita), mantenerse alejado de las drogas y esperar a contraer matrimonio antes de tener hijos. Con esa pérdida del sentido de la responsabilidad individual, la condición de muchos parece ser

hoy incluso peor que antes de la emergencia del Estado Benefactor. En lugar de haberse acentuado la responsabilidad individual, pareciera que un falso sentido de la comunidad, anclado al Estado, es la mayor desdicha de las sociedades avanzadas.

En la práctica, las naciones capitalistas han estado en exceso abiertas (incluso de manera imprudente) a ciertos argumentos en favor del Estado Benefactor, puesto que de hecho se rigen por un *ethos* de interdependencia y de lazos sociales. En rigor, la vivencia de "la aldea global" surgió a partir del telégrafo, el teléfono, la televisión, el computador, las aerolíneas y la industria de la fibra óptica, que la proveyeron de su base tecnológica. Cada vez más interrelacionadas, las actividades capitalistas son en su mayoría de carácter asociativo y no individualista. Difícilmente puede ninguna empresa ser dirigida por un individuo a solas y, por cierto, *ninguna* de ellas podría tener éxito en forma aislada. Las actividades económicas son intrínsecamente relacionales. La confianza es el núcleo de la actividad voluntaria y ciertos hábitos de consideración recíproca son normales entre los colegas de trabajo.

Se podría añadir mucho más sobre los puntos señalados. Atribuir al capitalismo, *en tanto realidad viva*, un individualismo radical, atomizado, es en exceso simplista. La práctica de asistir a reuniones y tomar parte en actividades al atardecer es una pasión de naturaleza capitalista. Por cierto que un fruto eminentemente social del espíritu capitalista es la creación de suficiente nueva riqueza para mantener a un vasto universo de organizaciones sin fines de lucro y asociaciones voluntarias. Los padres de familia capitalistas educan a sus hijos para que tomen parte en más actividades de las que un progenitor a solas puede acarrearlos. En ocasiones, el matrimonio parece ser, básicamente, un servicio de transportes.

4. *Los límites y lo ilimitado.* Fanfani escribe que en la fase precapitalista se afirmaba que el enriquecimiento ilimitado de los individuos era ilegal. De este modo, sostiene él, el afán de enriquecimiento personal era, desde el punto de vista moral, algo sin sentido, puesto que se consideraba que cada persona tenía un número estrictamente limitado de necesidades, las que debían satisfacerse en el grado correspondiente al lugar que cada cual ocupa en la sociedad.¹⁹ Puede ser. Pero es ciertamente difícil para un turista que viaja por Francia, Italia o Alemania creer que la enorme riqueza que ostentosamente despliegan los palacios, castillos y residencias de la aristocracia europea en la era precapitalista sea indicio claro de "un número estrictamente limitado de necesidades" o sea tan noble en términos morales como aquí sugiere Fanfani. En tanto el principio estoico de suficiencia forma parte, sin duda, del sustrato del pensamiento católico europeo en el que Fanfani descansa en este punto, la conclusión de Adam Smith acerca de "la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones", que en 1776 abrió nuevos horizontes de posibilidades sociales, no negaba en sí (como creyó Max Weber) la austeridad estoica, o incluso puritana.

En un mundo con escaso crecimiento económico, el afán de mayor riqueza personal era considerado una *cupiditas* peligrosa, una tentación de corrupción, una amenaza al orden social existente y un signo del afán de arrebatarse a otros su "legítima" fracción. De esta concepción temprana del mundo como un juego muy limitado en que la ganancia de uno significaba la pérdida de otros, primero los Estados Unidos y luego la humanidad en su conjunto comenzaron a vislumbrar las nuevas posibilidades del desarrollo económico. Sólo mucho tiempo después, en 1971, el Papa Paulo VI adoptó esta nueva visión como un imperativo católico: "El desarrollo es la nueva

denominación de la paz".²⁰ El tema al que se refiere Smith, así como el Papa, es el de la riqueza de las naciones, no la riqueza de los individuos. Tras un intento de sólo doscientos años, todavía es demasiado pronto para fijar límites al ascenso de los pobres del mundo. Fanfani tampoco consigue captar esta dimensión social del enfoque capitalista. Su horizonte temporal era (en 1935) demasiado estrecho.

LA RIQUEZA ES UN MEDIO, NO UN FIN

Finalmente, la mayor confusión de Fanfani estriba en su incapacidad de advertir los equívocos latentes en el término que considera fundamental: el de lo "ilimitado", como cuando habla de "la búsqueda ilimitada de riqueza". En las eras pre-capitalistas, sostiene él, los moralistas debían discriminar no sólo entre medios legales e ilegales (como hacen los capitalistas) sino también entre "*intensidad* legal o ilegal en el uso de los medios legales".²¹ Fanfani argumenta que el capitalista, precisamente *qua* capitalista, es incapaz de hacer esa distinción; el capitalista se concentra en el criterio moral *único* de producir riqueza sin límite alguno, y no podría ser de otra manera. Pero en el mundo real esto es absurdo. El capitalista es un ser humano también. Imaginar a alguien tan dedicado a producir riqueza, y sólo a eso, equivale a no percibir el ideal esbozado por Adam Smith, John Stuart Mill, Paul Samuelson, Milton Friedman o cualquier otro exponente de la ética capitalista.²² Incluso Max Weber, como hemos visto, se afanó en demostrar cómo es que el capitalismo, en mayor grado que los sistemas precedentes, por su propia naturaleza frena la codicia.²³ La concepción abstracta que nos entrega Fanfani del capitalista es un producto imaginario; si cualquier persona viviera realmente

de ese modo, sería rápidamente tachada, incluso por sus pares, de fanática. Ciertamente, si cualquiera violara la ley en la prosecución de tan ilícita pasión, sería encarcelado —como le ocurrió a Ivan Boesky—. El fanatismo existe, desde luego. Y por cierto que la propia religión ha conocido (y sufrido a causa de) sus propios fanáticos. Pero definir el espíritu del catolicismo —o del capitalismo— por sus despliegues de fanatismo sería simplemente injusto.

Hay además una diferencia importante entre estos dos enfoques: las ambiciones humanas pueden desarrollarse *más allá* de cualquier límite, y el futuro no está limitado por el presente sino que está *abierto*. Lo "ilimitado" puede referirse, entonces, a un (absurdo) rechazo a aceptar los límites de la condición humana, o bien, visto de un modo relativamente distinto y más provechoso, a una conciencia realista de la indeterminación del futuro. Lo primero es una aberración; lo segundo un realismo saludable y creativo. En cuanto a la "intensidad" en la búsqueda de medios legales, uno puede concordar con Fanfani en que la era precapitalista era menos exigente, más relajada, más tolerante de los límites y la opresión de toda índole, mientras que el espíritu liberal discierne constantemente nuevas posibilidades, dignas de ser acometidas en forma urgente y sostenida. El espíritu capitalista *es* más intenso que el espíritu pre-liberal, amante de la tradición. Hoy se habla, en efecto, de un "despertar" en todos los continentes: de una nueva energía. ¿Debe esto ser despreciado? Por cierto que no es tan ajeno al catolicismo como Fanfani parece sugerir. De hecho, está implícito en todas las nociones del desarrollo económico humano.

La tendencia de Fanfani a caricaturizar el capitalismo se hace más ostensible en el capítulo "Catolicismo y capitalismo". Su recuento de la ética social y los ideales morales del

catolicismo hasta 1935 es, globalmente considerado, conmovedor. Con todo, no consigue demostrar que un católico serio no pueda cumplir en plenitud con su moral católica en el contexto de una sociedad liberal. Fanfani parece olvidar que dicha sociedad es *pluralista*: muchas personas y comunidades diferentes contribuyen a moldearla y le aportan sus propias convicciones, hallando dentro de ella un amplio espacio para crear realidades impregnadas de sus propias visiones de las cosas. En lugar de ello, imagina que una persona imbuida del espíritu capitalista en estado puro (como si pudiera existir algo parecido) ha de ser necesariamente anti-religiosa, contraria a lo sobrenatural y, en su fuero íntimo, amoral.

Fanfani describe el espíritu capitalista como absolutista, totalitario, capaz de permear la totalidad del ser. Y, dada su definición de dicho espíritu, el capitalista —cegado y materialista— *sería de hecho* una creatura deforme, digna de compasión. Sin duda, *existen* algunas creaturas así. Con todo, cabría esperar que hubiera muchas más de ellas en el continente europeo (en especial en círculos sumamente ateistas, laicistas y seclaristas, en los que el positivismo comtiano ha dado pie a un vacío espiritual casi absoluto). La cultura anglo-americana parece ser mucho menos hostil a la religión, algo más filantrópica y, ni con mucho, tan positivista.

"El capitalismo", escribe Fanfani, "tiene un principio único: el de la utilidad económica individual".²⁴ Esto pareciera implicar que el capitalismo no da cabida al arte, ni a la filantropía, ni al espíritu cívico, ni al sentido de ciudadanía, ni a la moral, ni a una visión más amplia de las cosas, ni a lo romántico, ni a la preocupación por los demás y las relaciones sociales, ni a los ideales, ni a la vocación de servicio. Una abstracción tan monstruosa, de ser cierta, daría pie a figuras susceptibles únicamente de escarnio, y difícilmente podría gran-

jearse la adhesión del espíritu humano. Pero ¿es efectivamente cierta para los millones de personas inmersas en la industria y el comercio que llenan nuestras iglesias y sinagogas, que construyen nuestras galerías de arte, que se comprometen en tantos campos del servicio social e intentan infundir a su trabajo diario los ideales judíos y cristianos? Tales ideales no son, dentro del esquema católico, tan anti-humanistas o anti-naturales como parecen serlo algunas de las actitudes puritanas descritas en abstracto por Max Weber. Son ideales generosos, que emergen de la generosidad del Creador. *Bonum est diffusivum sibi*: "El sello de la bondad es su expansión más allá de sí misma" (como cuando, al oír una buena historia, sentimos el impulso inmediato de compartirla con otros).

Fanfani imagina el capitalismo como un sistema cerrado, como un fin antes que un medio. De seguro, la mayoría de nosotros, para quienes las sociedades liberales, en forma global e incluidos sus defectos, representan una opción humana y decente, no consideramos la faceta económica de nuestras vidas como un fin en sí mismo; ni los imperativos de nuestro sistema económico, siendo muy imprecisos, como una opción tan "cerrada". (No debe olvidarse que en Estados Unidos aproximadamente un tercio de todas las personas empleadas trabaja en sectores sin fines de lucro, educativos, gubernamentales y en otros sectores no comerciales y no industriales de la economía. Y que son el esfuerzo y la iniciativa del capitalista que se arriesga los que crean la riqueza que posibilita la existencia de las organizaciones sin fines de lucro.)

Fanfani escribe:

Es imposible dar con un principio en el cual basar la crítica de un sistema como el capitalista dentro del propio sistema. La crítica puede provenir tan sólo de otro orden de ideas, de un sistema que encauce la actividad social hacia fines no capita-

listas. Es lo que hace el catolicismo cuando su ética social exige que los fines converjan en una dirección decididamente no capitalista. No es que el catolicismo rechace la racionalización económica, o que aspire a que ella se consiga a través de principios ajenos al orden económico. Tan sólo sostiene que dicha racionalización debiera regirse por esos otros principios que ordenan la vida.²⁵

El catolicismo no está solo al considerar la vida económica como un medio, como algo secundario a una vida humana plena; también lo hacen el protestantismo, el judaísmo y el humanismo —y también Adam Smith, Abraham Lincoln, John Stuart Mill y tantos otros—.

El breve libro de Fanfani, publicado en 1935, es un *locus classicus* del sentimiento anticapitalista entre los intelectuales católicos. Ayuda a explicar por qué las naciones católicas tardaron largo tiempo en impulsar el desarrollo, la inventiva, el ahorro, la inversión, el espíritu de empresa y, en términos generales, el dinamismo económico. En nombre de los ideales católicos, ese espíritu anticapitalista es ciego a sus propios prejuicios. No capta las grandes diferencias entre el continente europeo y el mundo anglo-americano. No logra enunciar de manera correcta el ideal capitalista. Y, a la vez, tampoco logra percibir ciertos defectos y partes poco desarrolladas dentro de la doctrina social del catolicismo hacia 1935.

Hay muchos elementos valiosos en el libro de Fanfani. Nos sirve para reflexionar sobre algunos cambios habidos en el mundo desde la invención de una economía dinámica y en constante desarrollo. De haber vivido el autor en una sociedad democrática, pluralista y capitalista en su juventud, hubiera de seguro reconocido lo muy alejadas que estaban sus descripciones del espíritu capitalista. Digo esto con cierta convicción, aunque más no sea porque un pensador al que Fanfani admiraba mucho, Jacques Maritain, vivió esa experiencia en Esta-

dos Unidos durante y después de concluida la Segunda Guerra Mundial, y llegó a darse cuenta de lo muy abstractas e inadecuadas que resultaban sus concepciones más tempranas.²⁶

Maritain descubrió que los procesos de la democracia en el orden político *modifican* de hecho los procesos del capitalismo en el orden económico, al ejercerse la voluntad de la mayoría en favor de reformas.²⁷ Es más, una cultura judía y cristiana, para no hablar del magnánimo humanismo anglo-americano, modifica también las prácticas reales del capitalismo, orientándolo a ideales humanos, poniendo límites a lo que está permitido e impregnando de una significación moral y religiosa tanto el trabajo en colaboración como la iniciativa individual. La realidad concreta de un sistema tripartito de economía política como el descrito es bien distinta a la concepción abstracta de Fanfani de un sistema económico a solas.

EL ESPÍRITU CATÓLICO DESPIERTA LENTAMENTE

En *Laborem Exercens* (1981), del Papa Juan Pablo II, se hace una distinción entre el capitalismo "temprano" y el "reformado". Con todo, hay extensa evidencia de que incluso el capitalismo temprano de la era previa a la Segunda Guerra Mundial nunca fue, a pesar de sus defectos e injusticias, tan inhóspito para la gente común, ni tan ajeno a la inspiración judeo-cristiana como sugiere la visión habitual de la intelectualidad anti-capitalista.²⁸ El grueso de dicha evidencia se halla en los progresos reales en las condiciones de vida que trajo consigo el nuevo orden de la economía política. Había, en efecto, muchas penurias y miseria entre los primeros pobres que habían emigrado a los centros urbanos industriales, pero había también —por primera vez— periódicos y libros de am-

plia difusión que daban cuenta de esas penurias, y un amplio acopio de sentimientos "burgueses" y de compasión que llamaban a atenuarlas. En los períodos precapitalistas, por el contrario, no había habido, ni cercanamente, tantas crónicas acerca de los padecimientos de los pobres en los sectores *rurales*, —como los que en fecha reciente, por ejemplo, ha descrito Carlo Levi en *Christ Stopped at Eboli*—. Es un gran mérito del capitalismo el que durante la pasada centuria consiguiera transformar en términos benéficos las condiciones de vida de la gran mayoría de los europeos y norteamericanos.

En efecto, quienquiera que haya visitado Italia en las décadas de los treinta y los cuarenta, y haya vuelto a las mismas áreas rurales cincuenta años después, podrá comprobar vívidamente dicha transformación. Los sinuosos y estrechos caminos de antaño, a menudo bloqueados por ovejas o bueyes, han sido reemplazados por una *autostrada* ondulante a través de los valles, tan impresionante como los antiguos acueductos. Por todas partes se ven automóviles nuevos y resplandecientes. Destella la prosperidad de las ciudades en las cimas de las colinas. Italia está viva gracias al espíritu de empresa. Y en la actualidad se llama diariamente a los nuevos hombres prósperos (que estuvieron alguna vez, de lo cual da cuenta la memoria viva del grupo familiar, entre los más pobres) para que ayuden a los sectores en el Tercer Mundo que sólo han disfrutado hasta aquí de muy pocos de los beneficios que puede traerles un progreso económico similar.

Por cierto, es una ironía innegable el hecho de que el espíritu católico, a través de varios siglos, hiciera mucho menos por sacudir las tiranías y opresiones de la era pre-liberal que el espíritu capitalista, en el que Fanfani detecta sólo inferioridad moral.

Y hay una segunda ironía. Fanfani se esforzó a tal punto,

en 1935, por esbozar el antagonismo entre el espíritu capitalista y la ética católica, que no llegó a percibir lo mucho que ambos se requieren mutuamente. En mejor forma que la ética protestante, con su énfasis teórico en el individuo (aun cuando, en la práctica, sea ricamente asociacional), la ética católica pone de manifiesto las dimensiones sociales de la economía libre. Con su afición sacramental por los sentidos —por el incienso, el agua bendita, las vestiduras resplandecientes, el sabor del pan y el vino y la música gloriosa—, el espíritu católico está en mayor sintonía con la creación y la bondad que el Creador vio en el mundo. En ese sentido, expresa en mejor forma que el espíritu protestante y ascético las facetas creativas, sanadoras, humanamente beneficiosas de las sociedades liberales. Hay una tendencia en el pensamiento protestante (y en ciertas formas del jansenismo católico) a hacer hincapié en la crisis, el pecado, la ruptura; a preferir lo simple y la ausencia de estimulación sensorial. El desierto, la tierra baldía, el "abismo de la desesperación" en que se debate el peregrino..., todo ello resulta más acorde con el sentido protestante de la perdición del mundo, separado de Cristo. Tanto el judaísmo como el catolicismo ofrecen un idioma más expedito, una variedad mayor de símiles para dar cuenta de la alegría, el gozo de los sentidos y la absoluta plenitud implícita en la creatividad. Varias e importantes facetas del capitalismo —su sociabilidad, su creatividad— son apenas develadas a la conciencia por la ética protestante.

Como dije al principio, buena parte de mi despertar intelectual, en mi época de juventud, se la debo al intento de Fanfani por caracterizar el espíritu del capitalismo. En mejor forma que Max Weber o R. H. Tawney, puso en el centro, como un ideal alternativo, la ética católica. Si eventualmente llegué a percibir muchas más líneas de intersección entre el

espíritu capitalista y la ética católica, tal y como ambas discurren verdaderamente en el mundo concreto de nuestros tiempos, es porque tuve el privilegio de conocer algo más acerca de su reciprocidad en el experimento estadounidense. Una lección que ha tenido luego múltiples réplicas en Italia y muchos otros lugares del orbe, en una variedad sorprendente de formas. Y esta adaptabilidad a la diversidad cultural es, por cierto, otro de los potenciales insospechados del capitalismo.²⁹

Fanfani tenía razón en cuanto a que el espíritu capitalista articulado por Max Weber era inapropiado. Con todo, él mismo fue incapaz de percibir esa "antropología cristiana" de tan vasto alcance que podía entregarnos en una sola visión la dinámica tripartita de la creatividad humana —en la moral (y la cultura), la política y la economía— que ahora mueve al mundo. Pero la tradición católica, en disputa consigo misma, mascullaba desde ya su insatisfacción con el orden existente y su anhelo de algo mejor.

NOTAS

¹ Amintore Fanfani, *Catholicism, Protestantism and Capitalism* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1984), 28-29.

² *Ibid.*, 39.

³ Elisa Carillo, *Alcide de Gasperi: The Long Apprenticeship* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1965); Mario Einaudi, *Christian Democracy in Italy and France* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1952); y Terence Prittie, Horst Osterheld y Francois Seydoux, *Konrad Adenauer* (Bonn: Aktuell, 1983).

⁴ Thomas T. McAvoy, *The Great Crisis in American Catholic History* (Chicago: Regnery, 1957).

⁵ Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, 2a ed. (Lanham, Maryland: Madison Books, 1991).

⁶ Michael Novak, "On the Governability of Democracies: The

Economic System: The Evangelical Basis of a Social Market Economy", en Luigi Lombardi Vallauri y Gerhard Dilcher, comps., *Cristianesimo secolarizzazione e diritto moderno* 11/12 (Milán: Giuffrè Editore, Baden-Baden: Nomos Verlags-gesellschaft, 1981), 497-525; reeditado como "The Economic System: The Evangelical Basis of a Social Market Economy", *Review of Politics* 43 (julio 1981): 355-80.

⁷ Casi como en respuesta a esas críticas, Tocqueville escribió que "los americanos están, por el contrario, siempre dispuestos a explicar casi todos los actos de sus vidas en función del principio del interés entendido correctamente; y señalan, complacidos, que una elevada consideración de sí mismos los impulsa constantemente a ayudarse entre sí y les predispone a sacrificar voluntariamente en bien del Estado una parte de su tiempo y de sus riquezas". A mayor abundamiento, "quienes habitan en los Estados Unidos se las arreglan casi siempre para entrelazar sus progresos con los de sus conciudadanos". Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trad., Harry Reeve, 2 tomos (Nueva York: Schocken Books, 1961), 2: 146-47.

⁸ Nicholas Phillipson, "Adam Smith as Civic Moralist", en Istvan Hont y Michael Ignatieff, comps., *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 179-202.

⁹ Pero Douglas Rasmussen y Douglas Den Uyl, en *Liberty and Nature* (La Salle, Illinois: Open Court, 1991), procuran recurrir tanto a la tradición aristotélica-tomista como a los planteamientos de Ayn Rand.

¹⁰ Véase, por ejemplo, el discurso anual de Lincoln ante la Wisconsin State Agricultural Society, en Milwaukee, Wisconsin, el 30 de septiembre de 1859, en Abraham Lincoln, *Speeches, Letters, and Miscellaneous Writings, Presidential Messages and Proclamations*, comp., Don E. Fehrenbacher (Nueva York: Library of America, 1989), 90-101. Para un análisis de la tesis de Lincoln, véase de Terry Hall, "Abraham Lincoln on the Priority of Labor", *Catholicism in Crisis* 2 (julio 1983): 8-9.

¹¹ Nathan Rosenberg y L. E. Birdzell, Jr., *How the West Grew Rich* (Nueva York: Basic, 1986). "El crecimiento es una forma de cambio. El cambio implica innovación; y el sistema Occidental de innovación

ha dependido de la difusión generalizada de esa facultad para adoptar y emplear tales innovaciones, aparejada de amplias recompensas al éxito, así como de sanciones al fracaso" (266). "Los orígenes y las formas que adoptó la investigación industrial en Estados Unidos fueron de hecho muy diversos. Lo que parece haber sido más significativo en la experiencia americana fue precisamente la flexibilidad institucional que de ello resultó" (261). "[Entre 1880 y 1914] los Estados Unidos, que fueron los que más experimentaron, obtuvieron a la vez los mayores logros económicos" (238).

¹² "Dudo que los hombres fueran más virtuosos en las épocas aristocráticas, pero es cierto que en ellas se hablaba incesantemente de la belleza de la virtud; sólo en secreto se estudiaba por qué era útil [...]. En los Estados Unidos, difícilmente habla nadie de la belleza de la virtud; pero se sostiene que esa virtud es útil y se lo demuestra cada día". Tocqueville, *Democracy in America*, 2: 145-46.

¹³ Handlin escribe acerca de William H. Harriman, un empresario y soñador del siglo diecinueve, que "anhelaba construir un sistema de transporte que circunvalara el globo terráqueo. Quería ser capaz de montarse un día en un tren en Nueva York y recorrer en él todo el mundo, a través de China, Rusia y Europa Occidental, cruzando las aguas en vapor, y luego regresar a Nueva York en la misma línea. Una idea que no tenía ningún sentido económico ni político, aun cuando el propio Harriman pasó varios años de su vida y se gastó millones de dólares intentando llevarla a cabo". Oscar Handlin, "The Taxonomy of the Corporation", en Michael Novak y John W. Cooper, comps., *The Corporation: A Theological Inquiry* (Washington, DC: American Enterprise Institute, 1981), 24.

¹⁴ Véase Paul Johnson, "Is There a Moral Basis for Capitalism?", en Michael Novak, comp., *Democracy and Mediating Structures: A Theological Inquiry* (Washington, DC: American Enterprise Institute, 1980), 54.

¹⁵ Jacques Maritain, *Creative Intuition in Art and Poetry*, Bollingen Series (Nueva York: Pantheon Books, 1953); y *The Person and the Common Good*, trad., John J. Fitzgerald (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1947).

¹⁶ Tönnies describe una aplicación práctica de esa tipología:

"En la historia de los grandes sistemas culturales", escribió, "un período de *Gesellschaft* sigue a otro de *Gemeinschaft*". Este último se inicia con relaciones sociales basadas en la vida familiar y la economía doméstica; más tarde, con el desarrollo de la agricultura y la vida aldeana y rural, se produce un giro a patrones cooperativos basados en la localidad. A ello le sigue el crecimiento de la vida aldeana y la comunidad espiritual de credo religioso y de las artes. El período histórico *Gesellschaft* se inicia con el crecimiento de la vida ciudadana basado en el comercio y las relaciones contractuales. La industrialización y la manipulación racional del capital y el trabajo van acompañadas del crecimiento del Estado y la vida nacional. La vida cosmopolita, hacia la cual Tönnies pensaba que se encauzaba la sociedad, estaría basada en las últimas expresiones de la ciencia establecida racionalmente, la opinión pública informada y el control ejercido por "la república de los académicos" (*International Encyclopedia of the Social Sciences*, comp., David L. Sills, 17 tomos. [Nueva York: Macmillan & Free Press, 1968], s.v. "comunidad-sociedad continua").

La referencia es a Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, trad. y ed. por Charles P. Loomis (Eart Lansing: Michigan State University Press), 231.

¹⁷ Uno de los mejores intentos de interpretación del nuevo ideal liberal de comunidad es el de Peter L. Berger y Richard John Neuhaus, *To Empower People: The Role of Mediating Structures in Public Policy* (Washington, DC: American Enterprise Institute, 1977) [versión en castellano en *Estudios Públicos*, 49 (verano 1993)]. Para una tesis original del papel que los ideales de una comunidad han jugado en la política norteamericana, véase William A. Schambra, "The Quest for Community and the New Public Philosophy", *Catholicism in Crisis* (abril 1984): 16-21; (mayo 1984): 7-12.

¹⁸ Little, 71 n., 161, 257-58.

¹⁹ Fanfani, 24.

²⁰ Cf. *Populorum Progressio*, §§ 76-77; "Reflections by Cardinal Maurice Roy on the Occasion of the Tenth Anniversary of the Encyclical "Pacem in Terris" of Pope John XXIII", # 143; y *Centesimus Annus*, # 52.

²¹ Fanfani, 24 (el subrayado es mío).

²² Para una excelente explicación del ideal de Smith, véase Gertrude Himmelfarb, "Adam Smith: Political Economy as Moral Philosophy", en *The Idea of Poverty: England in the Early Industrial Age* (Nueva York: Alfred A. Knopf, 1984), 42-63.

El argumento de [Adam Smith en la *Teoría de*] los sentimientos morales es sutil, complicado y no deja de plantear ciertas dificultades, pero aún la más simple de sus propuestas basta para demostrar que Smith distaba con mucho de ser el individualista despiadado o el individuo amoral del que a veces se habla. Cualesquiera sean las dificultades que suponga el conciliar *Los sentimientos morales* con *La riqueza de las naciones*, es claro que él mismo concebía a ambos libros como partes integrales de su gran "diseño" —esto es, que tenía *La riqueza de las naciones* en mente incluso antes de escribir *Los sentimientos morales*, reeditándolo y revisándolo mucho después de que se publicara *La riqueza de las naciones*.

Una lectura atenta de *La riqueza de las naciones* sugiere que la economía política, tal y como Smith la entendía, era parte de una filosofía moral más vasta, un nuevo tipo de economía moral. Schumpeter se quejaba de que Smith estaba tan impregnado de la tradición de la filosofía moral derivada del escolasticismo y el derecho natural que no podía concebir una economía *per se*, una economía divorciada de la ética y la política (48).

Para un análisis de las ocultas semejanzas entre la tradición católica y la liberal, en especial de su sentido compartido del realismo, véase Michael Novak, *Catholic Social Thought and Liberal Institutions: Freedom with Justice*, 2a ed. (New Brunswick: Transaction, 1989), 16-38.

²³ "La codicia ilimitada no es en absoluto idéntica al capitalismo, y menos aún lo es su espíritu. Incluso *puede* ser que el capitalismo sea idéntico al freno, o al menos una atenuación racional, de este impulso irracional".

²⁴ Fanfani, 137-38.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Maritain afirma que en los Estados Unidos encontró la "civilización industrial que ya conocía en Europa [...], igual a la de cualquier rincón del mundo, inhumana y materialista". Como contrapartida,

conoció a un pueblo "amante de la libertad y de la humanidad [...], que adhería a criterios éticos, ansioso de salvar al mundo, el más humano y menos materialista entre los pueblos contemporáneos que habían llegado a la fase industrial". ¿Cómo se resolvería esta tensión? Maritain dice: "[...] cuanto más viví en este país, más claro se me hizo que [...] la presión vital, pragmática, absolutamente asistemática que el pueblo estadounidense y el alma estadounidense ejercían sobre las estructuras de nuestra civilización moderna e industrial está transformando desde dentro el dinamismo interno y las tendencias históricas del régimen industrial [...]. El pueblo ha conseguido, así, derrotar a la lógica interna del régimen industrial en su primera fase histórica y ha inaugurado, casi sin darse cuenta, una fase verdaderamente nueva de la civilización moderna". Jacques Maritain, *Reflections on America* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1958), 21-23.

²⁷ James Madison postulaba este principio en el *Federalista* 10: "La ordenación de tan variados y opuestos intereses es la tarea primordial de la legislación moderna". Alexander Hamilton, James Madison y John Jay, *The Federalist*, comp., Clinton Rossiter (Nueva York: The New American Library, 1961), 79.

²⁸ Véase F. A. Hayek, comp., *Capitalism and the Historians* (Chicago: University of Chicago Press, 1954).

²⁹ Peter Berger, "Capitalism and the Disorders of Modernity", *First Things* (enero, 1991): 19.

CAPÍTULO 2

¡SOCIALISMO, NO! ¿CAPITALISMO?, TAL VEZ: LEÓN XIII

Hemos visto que, en lenta evolución a través de los últimos cien años, bajo el peso de la experiencia y de las observaciones concretas, ciertas teorías defectuosas heredadas del pasado han quedado descartadas. La experiencia es siempre una buena maestra y continuamente le está dando señales a la teoría, hasta que ésta logra aproximarse a la verdad. El punto de partida de la doctrina social del catolicismo era, cien años atrás, escasamente afín al "capitalismo liberal". No mucho antes, Pío IX, en su *Syllabus* (1864), había manifestado explícitamente el rechazo a la posibilidad de reconciliarse con el liberalismo, con el progreso y la modernidad. Esta falta de afinidad persistió hasta nuestros días. Pero estaba ya en marcha un proceso de auto-corrección.

Pío IX inició su papado (1846-78) como un pontífice de signo liberal, pero su carácter se agrió con los asesinatos, disturbios y otros excesos de quienes en Italia se autodenominaban liberales. (Provocando disturbios incluso durante sus funera-

les, esos mismos "liberales" intentaron arrojar su cuerpo al Tiber.) Entonces fue proclamado Papa, a los sesenta y ocho años, Vincenzo Gioacchino Pecci, espíritu apacible y erudito, que escogió llamarse León XIII. Tras haber aprendido a valorar la sociedad de corte liberal en su breve misión en Bélgica como nuncio papal, y después de haber vivido por más de tres décadas (1846-78) en un exilio virtual como obispo de la apartada diócesis de Perugia (fue nombrado cardenal en 1853), León XIII sorprendió a muchos que pensaban que su papado sería breve y nada espectacular.

Como Papa, de modales siempre apacibles y cuerpo frágil, del cual no se esperaba que viviera demasiado, León tenía el temple de león que sugiere su nombre. Cuando uno de sus partidarios lo saludó al inicio de su pontificado con el parabién tradicional, "que viva usted cien años", ese León que ya era anciano, pero de ojos brillosos, le espetó de vuelta: "¿Y por qué poner límites a la Providencia?" Sobrevivió a la mayoría de quienes lo proclamaron, liderando un pontificado activo e innovador (1878-1903) que habría de prolongarse hasta el presente siglo.

León XIII lamentaba el aislamiento al que Pío IX había arrastrado a la Iglesia por su hostilidad hacia el mundo de su época (pese a todos sus defectos, el mundo del siglo diecinueve *no era*, con seguridad, el punto más bajo de la historia europea). Y él se propuso conferirle un nuevo rumbo. Adoptó como su maestro, y recomendó como el maestro por excelencia de toda la Iglesia, a ese "primer Whig" (como lo han designado tanto Lord Acton y Friedrich von Hayek) que fue Santo Tomás de Aquino, quien abogó más que ningún otro en favor de una síntesis entre la fe y la razón, entre la gracia y la naturaleza, entre la cristiandad y el humanismo. Y en 1891 publicó una carta dirigida a todo el mundo,¹ *Rerum Novarum*,

el primer texto de la doctrina social moderna del papado, la carta magna del enfoque católico en torno a "la reconstrucción del orden social". Ese documento, aunque no sin imperfecciones, adquiriría un valor profético.

En 1991, al anunciar una conferencia para celebrar el centenario de *Rerum Novarum*, un folleto del St. Edmund's College de Cambridge, Inglaterra, hablaba de "cuatro revoluciones": la revolución industrial, la revolución liberal-capitalista, la revolución socialista y, lo que está aún por verse, la "transformación cristiana de la sociedad". Ese mismo folleto contenía la siguiente descripción de la situación actual:

En el siglo transcurrido desde entonces [1891], parecía que el capitalismo declinaba en tanto que el socialismo entraba en una marea ascendente. En los últimos veinte años, sin embargo, el capitalismo se ha reagrupado y vuelve a resurgir; ahora son el marxismo y el socialismo los que parecen declinar.²

Este somero bosquejo de la historia reciente plantea algunas preguntas de la mayor seriedad.

La primera, por qué fracasaron el marxismo y el socialismo?

Correlativamente, como Robert Heilbroner, exponente en los Estados Unidos del pensamiento marxista, se lo preguntaba en fecha reciente,³ ¿por qué fueron tan pocos los intelectuales o académicos, particularmente de centro y de izquierda, que predijeron ese fracaso? En este punto hay mucho que aprender hoy de quienes han vivido bajo sistemas marxistas y socialistas. Sus testimonios confirman de manera asombrosa las predicciones hechas por León XIII en 1891.

La segunda, ¿de dónde extrajo la "revolución liberal-capitalista" su capacidad para renovarse? Puede que la respuesta esté, en parte, en el matrimonio del capitalismo con un

sistema político democrático, y en parte en su apertura a los ideales religiosos y humanistas, las aspiraciones y los hábitos del pueblo judío y del pueblo cristiano. Los sectores académicos deberían explorar en profundidad esa apertura del capitalismo a los cambios, ya que las definiciones del capitalismo que ofrece el diccionario y las descripciones del mismo que hacen sus adversarios ideológicos, parecen completamente fuera de lugar.

La tercera: suponiendo que, por ser el ideal social más práctico y más liberador, la mayoría de la especie humana estuviera hoy "matriculada" con el modelo capitalista en el futuro inmediato, ¿cómo conseguir que tales sociedades capitalistas lleguen a concordar en mayor grado con las nociones judía, cristiana y humanista de lo que es la vida buena?

Hemos de enfrentar derechamente cada una de estas tres interrogantes si aspiramos a desarrollar una ética práctica del capitalismo frente a los graves problemas que nos aguardan en cada vuelta del camino: los problemas de la pobreza, los problemas étnicos (el nacionalismo) y raciales, y los problemas particulares de una cultura de la libertad. Abordaremos más cabalmente tales cuestiones prácticas al final de esta indagación. Antes hemos de considerar el análisis que hace León XIII de ciertos problemas similares que ya estaban a la vista antes de que se iniciara el siglo veinte.

¿POR QUÉ FRACASÓ EL SOCIALISMO?

La vida de Vincenzo Gioacchino Pecci (1810-1903) transcurrió a lo largo de casi todo el siglo diecinueve, hasta comienzos del veinte. Nacido en el seno de una familia de la baja nobleza en la aldea de Carpeneto, este individuo alto y de

porte aristocrático pasó en buena medida inadvertido entre 1846 y 1878, como el humilde obispo de Perugia.

Aunque nombrado cardenal en 1853, distaba mucho de ser un favorito del Vaticano tras haber manifestado durante la revolución romana de 1848 que sus simpatías no estaban con los duros defensores de los estados papales y, posteriormente, por no haberse opuesto fuertemente a la anexión de Umbría por el nuevo gobierno italiano en 1860. Pero ese largo período en que no contó con el favor de Pío IX dejó a este obispo erudito y lleno de energías —un hombre habituado al segundo plano y no dado a la amargura— mucho tiempo para el estudio.

El hermano mayor de Pecci, un profesor del seminario jesuita, lo alentó a sumergirse sin dilación en los escritos de Santo Tomás de Aquino, una figura largamente postergada en los seminarios de Italia, excepto en la forma de ciertos manuales adulterados. El humanismo que fray Pecci descubrió en Santo Tomás, al igual que la hondura y el aliento de su visión, ratificaron al futuro obispo en su disconformidad con el *status quo* eclesiástico, cuya definición de la modernidad consistía tan sólo en una palabra: ¡Anatema! Hacia 1877, el cardenal Pecci había llegado a la conclusión de que la Iglesia del siglo diecinueve debía comprometerse con el mundo de su época al igual que Santo Tomás de Aquino lo había hecho con el turbulento mundo del siglo trece, cuando Italia fue invadida desde el norte por el monarca germano Federico II (1194-1250) y desde el sur por la filosofía islámica. Así ocurrió que, a principios de 1877, y de nuevo en 1878, el obispo de Perugia hizo pública una carta pastoral recomendando a los católicos atender más generosamente al mundo circundante.

Aquellas pastorales llamaron tanto la atención más allá de las fronteras de Italia que, a la muerte de Pío IX en febrero de 1878, los cardenales no italianos favorecieron a un hombre

que había permanecido distante de la política de Roma —lo que contribuyó a que Pecci fuera elegido para el papado—. Decidido a reorganizar la totalidad de la vida intelectual al interior de la Iglesia —desde los estudios bíblicos hasta la filosofía, desde las relaciones entre la Iglesia y el Estado hasta “la cuestión obrera”—, León XIII desafió las predicciones en torno suyo, lideró un enérgico papado hasta la edad de noventa y tres años y promovió una antigua forma literaria de la enseñanza papal dirigida a la Iglesia en todo el mundo: la encíclica. De todas estas dilatadas cartas doctrinales, sólo podemos detenernos aquí en una, *Rerum Novarum* (“El espíritu del cambio revolucionario”, llamada también “Sobre la cuestión obrera”), referida a la gran interrogante económica que Estados Unidos había, en efecto, planteado a Europa.

Como bien lo señala Hannah Arendt, el logro que significaba el hecho que los pobres en Estados Unidos alcanzaban una relativa prosperidad vino a despertar en Europa la conciencia social.⁴ Largamente habituada a la pobreza de la gran mayoría de sus ciudadanos, la mayoría de ellos en las áreas rurales, Europa comenzaba a sentirse avergonzada ante el hecho de que, al menos en Estados Unidos, los pobres estuvieran *abandonando* su condición con relativa celeridad. Gatillado por las nuevas perspectivas que la Revolución Industrial había abierto, y el desplazamiento de las familias del campo a la ciudad, un nuevo ideal social —el cual sugería que la pobreza no debía ser aceptada ya más como norma— recorría Europa, no sólo bajo las banderas comunistas y socialistas sino también con el impulso del sindicalismo y de muchos círculos burgueses proclives a las reformas. León XIII estaba deseoso de responder, y de un modo positivo, a ese torbellino de ideas. Consultó ampliamente (por ejemplo, al cardenal estadounidense Gibbons de Baltimore, quien lo alentó a simpatizar con los sindicatos, varios de cuyos

líderes y afiliados en Estados Unidos eran católicos devotos) y buscó a expertos entendidos en la materia.

Tras el pontificado de Pío IX, a muchos observadores imparciales (embajadores extranjeros en Roma, por ejemplo) les parecía que la Iglesia Católica estaba en sus últimos estertores. Tras la marea secularizadora impuesta por la Revolución Francesa, y sometida al asedio del anticlericalismo en Italia y Alemania, la enseñanza católica estaba en uno de los puntos más bajos por los que había atravesado en siglos. Muchos colegios y seminarios habían sido absorbidos por el Estado, muchas bibliotecas desarticuladas. León XIII tuvo, pues, que arreglárselas con lo que hubiera disponible. Sin embargo, *Rerum Novarum*, desde su aparición el 15 de mayo de 1891, concitó la atención de editorialistas y parlamentarios en todo el mundo cristiano, e impulsó múltiples movimientos de reforma social, tanto en el área del voluntariado como en el sector estatal. En muchos lugares hizo posible, ciertamente, la primera alternativa organizada frente al socialismo.

Joseph Schumpeter (para citar a uno de sus connotados comentaristas) hizo un gran reconocimiento a lo que él llamó el "catolicismo político" de *Rerum Novarum*, señalando que la encíclica reforzaba los fundamentos sobre los cuales varios sacerdotes de gran inteligencia había creado en Alemania un partido político sumamente necesario para los trabajadores católicos (el Partido de Centro Alemán). En otros lugares, en ausencia de esa alternativa, los trabajadores habían quedado sin armas ante el seductor llamado de los partidos socialistas, a los cuales eran incorporados en verdaderas oleadas. A fines del siglo diecinueve, Schumpeter escribió:

En el continente europeo, la Iglesia Católica era objeto de ofensivas legislativas y administrativas por parte de gobiernos y parlamentos hostiles [...]. Lo que no cabía esperar era

que esas ofensivas acabaran en repliegues y que dejaran a la Iglesia Católica más fortalecida de lo que había estado en siglos. El catolicismo político surgió a partir de un renacimiento del catolicismo religioso. Al mirar hacia atrás, vemos no sólo una reafirmación del punto de vista católico por gente que nunca lo abandonó; también un cambio de actitudes entre la gente que sí lo hizo; hacia 1900, era un hecho corriente el que en una familia católica los viejos y los mayores fueran laicos y liberales y los más jóvenes, creyentes y "clericalistas". [...]. El catolicismo político se planteó desde un principio a favor de la reforma social.⁵

En cualquier caso, León XIII parte en *Rerum Novarum* con un conjunto arrollador de predicciones acerca del movimiento socialista europeo entonces en germinación. Escribió por ejemplo:

[A]l empeñarse los socialistas en que los bienes de los particulares pasen a la comunidad, empeora la condición de los obreros, porque, quitándoles el derecho de disponer libremente de su salario, les quitan hasta la esperanza de poder aumentar sus bienes propios, y sacar de ellos otras utilidades. (# 8)

Pero, y esto es aún más grave, el remedio que proponen pugna abiertamente con la justicia; porque poseer algo como propio y con exclusión de los demás es un derecho que dio la naturaleza a todo hombre. Y a la verdad, aun en esto hay *grandísima diferencia* entre el hombre y los demás animales. (# 9)

En 1891, el Papa empleaba el término "socialismo" en un sentido muy amplio, fácilmente entendible para los párrocos católicos de barrio que en toda Europa y otras partes estaban expuestos al proselitismo de los sindicatos y partidos socialistas —a veces bajo el rótulo del socialismo, pero otras bajo la etiqueta del comunismo—. Las economías mixtas y el Estado benefactor, fenómenos que aparecieron principalmente después de la Segunda Guerra Mundial, no estaban aún en el

horizonte. En *Rerum Novarum*, León XIII enumeró al menos diez razones por las que el programa del socialismo en el viejo sentido resultaría inútil... un siglo después sus palabras nos resultan notablemente proféticas.

Al mismo tiempo, el Papa León era un agudo crítico de muchas de las creencias, hábitos y abusos que observaba en las prácticas de las naciones liberal-capitalistas (entonces relativamente pocas en número). Criticó con severidad al capitalismo, aunque no con ese nombre, que no aparece jamás en la encíclica. Su enfoque del socialismo no fue en absoluto simétrico a su crítica del capitalismo. No criticó al socialismo o recomendó su reforma; lo condenó. Lo condenó porque era contrario a la justicia natural, contrario a la naturaleza, contrario a la libertad y contrario al sentido común. Para superar al liberalismo de la época y reconstruir el orden social, el Papa consideró particularmente necesario que su propio ideal de un orden reformado se diferenciara de aquel que enarbolaban los socialistas.

Entre los factores buenos de las sociedades capitalistas y precapitalistas que León XIII consideraba violentados por el socialismo había tres principios: la propiedad privada, la iniciativa personal y la desigualdad natural. Acerca de la *propiedad privada*, el Papa escribe: "[P]oseer algo como propio y con exclusión de los demás es un derecho que dio la naturaleza a todo hombre".⁷ Y añade: "Cuando se busca el modo de aliviar a los pueblos, lo que principalmente y como fundamento de todo se ha de sostener, es esto: que se debe guardar intacta la propiedad privada".⁸ Y luego: "Poseer algunos bienes en particular es, como poco antes hemos dicho, derecho natural al hombre, y usar de ese derecho, mayormente cuando se vive en sociedad, no sólo es lícito sino absolutamente necesario".⁹

En lo que respecta a la *iniciativa personal*, *Rerum Novarum* aporta los siguientes fragmentos: "A la verdad, todos fácil-

mente entienden que la causa principal de emplear su trabajo los que se ocupan en algún arte lucrativo y el fin a que próximamente mira el operario, son éstos: procurarse algunas cosas, y poseerlas como suyas con derecho propio y personal".¹⁰ "Ahora bien: que venga alguien a apoderarse y disfrutar del pedazo de tierra en que depositó otro su propio sudor, ¿lo permitirá la justicia? Como los efectos siguen a la causa de que son efectos, así el fruto del trabajo es justo que pertenezca a los que trabajaron."¹¹ "[Q]uitando al ingenio y diligencia de cada uno todo estímulo, secaríanse necesariamente las fuentes mismas de la riqueza, y esa igualdad que en su pensamiento se forjan, no sería, en hecho de verdad, otra cosa que un estado tan triste como innoble de todos los hombres sin distinción alguna."¹²

En cuanto a la *desigualdad natural*, León XIII concluye sucintamente:

Sea, pues, el primer principio y como la base de todo, que no hay más remedio que acomodarse a la condición humana, que en la sociedad civil no pueden ser todos iguales, los altos y los bajos. Afánanse, en verdad, por ello los socialistas; pero es vano ese afán, y contra la naturaleza misma de las cosas. Porque ha puesto en los hombres la naturaleza misma, grandísimas y muchísimas desigualdades. No son iguales los talentos de todos, ni igual el ingenio, ni la salud, ni las fuerzas; y la necesaria desigualdad de estas cosas síguese espontáneamente la desigualdad en la fortuna.

Lo cual es por cierto conveniente a la utilidad, así de los particulares como de la comunidad: porque necesita para su gobierno la vida común de facultades diversas y oficios diversos; y lo que a ejercitar oficios diversos principalmente mueve a los hombres es la diversidad de la fortuna de cada uno.¹³

A lo cual añade más adelante: "Porque si bien es permitido esforzarse, sin mengua de la justicia, en mejorar su suerte, sin embargo, quitar a otro lo que es suyo y, en nombre de una

absurda igualdad, apoderarse de la fortuna ajena, lo prohíbe la justicia y lo rechaza la naturaleza misma del bien común".¹⁴

Antes de seguir adelante, advierta el lector cuán a menudo aparecen en estos textos los términos "derecho", "derechos" y "derecho natural". En el fundamento pre-moderno, tomista, de la doctrina católica, la palabra "derecho" (*ius*) no tiene el mismo significado que le ha conferido el pensamiento moderno después de Hobbes y Locke. En el sentido moderno, los derechos son universales; en el sentido antiguo, pueden atribuirse a una persona en un determinado cargo o condición. En el sentido moderno, los derechos absolutos se invocan aparte de las virtudes practicadas o los deberes cumplidos, mientras que en el sentido antiguo los derechos no pueden ser desligados fácilmente de un tejido y una textura morales bastante más amplios. Con todo, pareciera que el Papa León XIII se sitúa a horcajadas entre ambas tradiciones, la medieval y la moderna. Más adelante habremos de retomar esta cuestión.

En cualquier caso, aun cuando los reproches que León XIII le hace al socialismo constituyen un listado bastante devastador, no es difícil equipararlos con los reproches que le formulan al sistema socialista quienes han vivido bajo él en las últimas décadas. Kevin Acker ha compilado una lista de esos testimonios,¹⁵ de la que hemos apartado los siguientes:

Varios intelectuales y políticos alemanes aludían con dureza a sus conciudadanos que se arrojaban de cabeza a las tiendas de Alemania Occidental tan pronto como podían [...]. Una dureza que sólo podía provenir de gente que había olvidado, o que nunca había conocido, la humillación personal de carecer permanentemente de los bienes de consumo más elementales: la humillación de las colas silenciosas y hostiles, la humillación proveniente de dependientes que parecen enfadados de verlo a uno parado allí, la humillación de tener que comprar siempre lo que hay, no lo que uno requiere. La carencia sistemática

de ciertos bienes materiales supone un golpe a la dignidad moral del individuo. (Bulgaria)¹⁵

Durante cincuenta años se dijo que todo esto era propiedad pública y pertenecía a todos, pero no había manera de conseguir que los trabajadores se sintieran co-propietarios y dueños de las industrias, las granjas y las empresas. Se sentían, más bien, como engranajes dentro de una maquinaria gigantesca. (URSS)¹⁷

No podemos hablar de libertad a menos que tengamos propiedad privada. (URSS)¹⁸

Estamos claramente a favor del concepto de iniciativa privada. El fundamento económico del totalitarismo ha sido el poder absoluto que deriva del monopolio de la propiedad. Nunca tendremos pluralismo político sin pluralismo económico. Pero algunos de quienes son todavía proclives al comunismo intentan hacer equivaler la iniciativa privada a la "explotación" y sostienen que la emergencia de empresarios enriquecidos sería una catástrofe. De igual modo, intentan manipular los sentimientos de los perezosos y de quienes envidian, por tanto, la riqueza ajena, y de aquellos que, habiendo disfrutado alguna vez de los privilegios del sistema comunista, les asusta la idea de tener que trabajar en serio". (Rumania).¹⁹

El sistema totalitario cuenta con una propiedad bacteriana singular. El sistema es fuerte no sólo en sus métodos policiales represivos sino todavía más por el hecho de envenenar el alma de la gente, y desmoralizarla. (Checoslovaquia)²⁰

Atendamos nuevamente, con todas estas citas en mente, a dos de las difundidas predicciones de León XIII acerca del socialismo:

Para remedio de este mal, los socialistas, después de excitar en los pobres el odio a los ricos, pretenden que es preciso acabar con la propiedad privada y sustituirla con la colectiva, en que los bienes de cada uno sean comunes a todos, atendiendo a su conservación y distribución los que rigen el Municipio o tienen el gobierno general del Estado. Con este pasar los bienes

de las manos de los particulares a la comunidad, y repartir luego esos mismos bienes y sus utilidades con igualdad perfecta entre los ciudadanos, creen que podrán curar la enfermedad presente.

Pero tan lejos está este procedimiento suyo de poder dirimir la cuestión, que antes perjudica a los obreros mismos; y es, además, grandemente injusto, porque hace fuerza a los que legítimamente poseen, pervierte los deberes del Estado e introduce una completa confusión entre los ciudadanos.²¹

Unos cuantos párrafos después, tras alguna esgrima adicional, el Papa abre nuevamente un párrafo con una estocada certera:

Cuando, pues, los socialistas, descuidada la providencia de los padres, introducen en su lugar la del Estado, obran *contra la justicia natural*, y disuelven la trabazón del hogar doméstico. Y además de esta injusticia, vese demasiado claro cuál sería en todas las clases el trastorno y perturbación a que se seguiría una dura y odiosa esclavitud de los ciudadanos. Abrírase la puerta a mutuos odios, murmuraciones y discordias; quitando al ingenio y diligencia de cada uno todo estímulo, secaríanse necesariamente las fuentes mismas de la riqueza, y esa igualdad que en su pensamiento se forjan, no sería, en hecho de verdad, otra cosa que un estado tan triste como inmovil de todos los hombres sin distinción alguna.

De todo lo cual se ve que *aquel dictamen de los socialistas, a saber, que toda propiedad ha de ser común, debe absolutamente rechazarse*, porque daña a los mismos a quienes se trata de socorrer, pugna con los derechos naturales de los individuos, y perturba los deberes del Estado y la tranquilidad común.²²

Parece una predicción singularmente inspirada, incluso poco más de un siglo después de formulada.

Sin embargo, hay una crítica fundamental del socialismo que León XIII no hizo; Ludwig von Mises la formuló unos treinta años después.²³ Una de las funciones más relevantes de un sistema de mercado es la de comunicar información vital a todo el mundo. Sin los sistemas de mercado, los actores econó-

micos están a ciegas. No pueden saber lo que la gente quiere, o cuánto quiere de ello, o cuánto quiere pagar por ello; y no pueden saber los costos que hay detrás de las materias primas, el trabajo y los bienes o servicios. Un sistema "planificado" es un ejercicio de fingimiento. Sus precios son arbitrarios; alguien los inventa, eso es todo.

En la economía soviética, según informa Heilbroner, el Comité Estatal de Precios tenía la responsabilidad de fijar los precios de más de veinticuatro millones de ítemes.²⁴ Cualquier persona encargada como "planificador" de establecer los precios en un determinado sector de bienes podía llevar consigo un portadocumentos con papeles relativos a cientos de ítemes sobre los cuales debía resolver cada día. Al final, resultó imposible lidiar con tantos precios, aunque fuese mensualmente. Los planificadores o funcionarios individuales quedaron reducidos a un juego de adivinanzas a ciegas. Nada se conectaba racionalmente con lo demás, salvo en la mente del planificador. Y aun esa conexión dejaba fuera del recuento el sudor, los deseos y el esfuerzo que seres humanos de carne y hueso estaban dispuestos a invertir en sus compras o ventas. Toda la economía estaba basada en la simulación, la que se llevaba a efecto en nombre de la racionalidad.

Como Hayek lo ha señalado, la fatal presunción del socialismo estriba en su visión equivocada de la razón.²⁵ En nombre de la racionalidad, el socialismo tergiversa la naturaleza misma de la inteligencia práctica tal y como ella opera en la sociedad. El socialismo imagina que la sociedad opera desde la cima a la base, cual una pirámide, y mediante una forma más o menos geométrica de la razón, como si a partir de unos pocos objetivos (que operan como premisas) un planificador pudiera deducir directrices prácticas que habrán de guiar a su vez cada acción individual. Lo cual es, por cierto, una forma

de racionalidad. Pero, como lo subrayara Santo Tomás de Aquino (siguiendo a Aristóteles), hay más de un tipo de racionalidad, y es un signo de sabiduría elegir el tipo apropiado para cada campo de indagación. En las cuestiones prácticas de la sociedad, uno ha de considerar la *contingencia* inherente a los acontecimientos temporales y también la *libertad* de los agentes humanos individuales. En dicho campo, la forma apropiada de racionalidad es la prudencia (la sabiduría práctica, la *phronesis*), no la geometría. A ello se debe que al rebelarse contra el gobierno socialista, muchos escritores, al igual que Dostoievsky, Orwell y Zamyatin, protestaran en contra del "hombre del $2 \times 2 = 4$ ".²⁶

La libertad es una condición necesaria para el ejercicio de la sabiduría práctica, ya que los individuos deben activar sus propias capacidades de razonamiento práctico y hacer sus propias elecciones. Sin el recurso de la prudencia, los seres humanos no podrían actuar libremente. Una sociedad planificada o dirigida es necesariamente coercitiva y quienes la propician debieran admitirlo abiertamente. En lo concerniente a las ideas, los hombres necesitan tanto libertad de indagación como de discurso. En lo concerniente a las opciones económicas, requieren de un mercado libre. Obviamente, las reflexiones de esta índole subyacen a los argumentos de León XIII en favor de la propiedad privada, los incentivos familiares de largo plazo y los límites al Estado.

Con todo, León XIII no defendió ni atacó el libre mercado. No intentó describir sus múltiples y muy importantes funciones ni indicó la razón por la que éste es necesario para una sociedad libre que se rige por la sabiduría práctica y la caridad. En las ruinas en las que se debatía la vida intelectual del catolicismo y de las que León XIII hubo de partir (pues bibliotecas enteras, monasterios y seminarios habían sido confisca-

dos, dispersados o destruidos tras la Revolución Francesa), y con ese antagonismo hacia la modernidad al que Pío IX le dio tanto impulso, no había disponible en los círculos de Roma ningún enfoque sistemático sobre las cuestiones económicas modernas.

Incluso hasta mediados del siglo veinte, Italia seguía siendo una economía predominantemente agrícola aún adherida a los hábitos y métodos de un pasado que se remontaba a la época de los romanos. Era la política, y no la economía, lo que tenían en mente sus líderes decimonónicos cuando luchaban por erigir un Estado unificado. El profesor Anthony Waltermán sostiene que los académicos romanos que rodeaban a León XIII carecían de la sofisticación necesaria en el campo de los extensos argumentos sobre el mercado que habían provocado agitación en la vida religiosa británica cien años antes de 1891; y sus puntos más relevantes no se consideraban, sencillamente.²⁷ Así, a León le preocupaba especialmente la condición de los trabajadores y los pobres; pero, al igual que muchos otros, no percibió cuánto les perjudicaba la falta de competencia en los mercados. Veía el poder excesivo de unos empleadores relativamente escasos, pero no veía otra cura a dicho monopolio que el gobierno.

Aun cuando no se explayó sobre el mercado, fue admirable su percepción de la importancia cardinal de la propiedad privada para una sociedad libre. Como pueden apreciarlo hoy los reformadores de la Europa Oriental, un régimen de propiedad privada limita el poder del Estado. Pero también lo hace un régimen de mercado. La alternativa, entonces, es un autoritarismo lo suficientemente vasto como para controlar todos los intercambios de bienes privados. Por cierto, la mayoría de los europeos del Este siente hoy auténtico pavor ante el control político total sobre los mercados. En términos tan diá-

fanos como cristal de Bohemia, el Ministro de Finanzas de Checoslovaquia decía en 1989: "Queremos una economía de mercado sin adjetivos. Cualquier compromiso servirá únicamente para enmascarar los problemas que tenemos". Václav Klaus cobró legítima fama por su franqueza intelectual: "Buscar la llamada tercera vía es estúpido. En los años sesenta vivimos una experiencia parecida, cuando buscábamos un socialismo con rostro humano. No funcionó y hemos de ser explícitos cuando decimos que no buscamos una versión más eficiente de un sistema que ha fracasado".²⁸

Una economía de mercado es importante no sólo para la libertad política, lo es también para la moral. La economía de mercado inculca una mentalidad muy distinta de la que infunde una economía dirigida. En lugar de pasividad y obediencia, estimula la virtud activa. En 1990, Anatoly Sobchak, alcalde de lo que era por entonces Leningrado, planteó la alternativa en términos muy claros:

Durante décadas hemos fomentado en nuestro país una mentalidad mendicante/consumidora: el Estado le proporcionará a usted todo y decidirá todo por usted; pobremente, quizás, pero de igual modo para todos, cubriendo todas sus necesidades básicas. Y esa mentalidad parasitaria está muy difundida aquí. Así y todo, una economía de mercado requiere de una mentalidad muy diferente para funcionar: de empresa, iniciativa, responsabilidad, en que cada persona resuelva sus propios problemas. El gobierno no hace sino crear las condiciones en las que uno habrá de emplear la propia iniciativa y el propio espíritu de empresa; el resto depende del individuo.²⁹

Si los mercados han de servir de esta manera a la libertad y la moral, es preciso insistir en la competencia en cada sector del mercado, en lugar de restringirla. El acceso a los mercados debe ser universal y debe estar legalmente disponible para todos. Al no explorar cabalmente las formas en que

puede emplearse el mercado como herramienta, en especial para mejorar la situación de los pobres, León XIII desatendió un importante argumento en contra del socialismo, uno cuya fuerza en la historia habría de resultar decisiva.

León XIII no fue el único. Aun cuando virtualmente todos los economistas occidentales saben, a partir de su labor, que el mercado es más eficiente que la economía centralizada, algunos de ellos no tuvieron reparos en suspender su juicio acerca del experimento soviético, otorgándole consistentemente mucho más crédito del que en realidad se merecía. A los pensadores más blandos les parecía plausible, en términos intuitivos, que una economía sometida al control político desde arriba pudiera ser más "racional" que una en la que cada individuo sencillamente piensa y decide por sí mismo. Tal vez hubiera al final —se creía— menos oferta duplicada, menos derroche, menos preocupación por las trivialidades (según los criterios de alguien) y más atención a las necesidades básicas. Y lo que tentaba particularmente a los intelectuales era la posibilidad de que fueran los miembros de su propia casta quienes, con la debida autoridad, edificaran un orden social más racional y moral que el que generarían los ciudadanos por su cuenta, abandonados a sus propias decisiones. Una vez que los teóricos de la izquierda y el centro sucumbieron a dicha presunción (particularmente en un medio intelectual liderado por la izquierda, en el que la "economía mixta" se limita a moverse un poco más lentamente que la izquierda, pero en la misma dirección general), era en extremo difícil para ellos desactivar su natural escepticismo. Quienes rechazaban de plano esta presunción fueron, por el contrario, más capaces de vislumbrar la inevitabilidad del fracaso.

Pero, ¿por qué eran tales individuos, los académicos de "derecha" a los que alude Heilbroner (Hayek, von Mises,

Friedman y otros), tratados tan despectivamente por sus pares de izquierda? Los que sabían en qué dirección podía estar moviéndose la historia —hacia una mayor racionalidad proveniente de arriba— se limitaban a descalificar a esos espíritus disidentes como individuos descontentos que pretendían retrotraer absurdamente el reloj de la historia (como si la historia se moviera hacia adelante con la rigidez del mecanismo interno de un reloj). En otras palabras, la presunción racionalista desestimaba los desafíos externos. Los que adherían a ella alegaban que la racionalidad estaba de su lado. Así pues, no tenían mayores problemas de conciencia cuando acusaban a quienes estaban a su derecha de detentar motivos irracionales e indignos (de estar protegiendo los intereses de los ricos, por ejemplo). Nunca imaginaron que sus *propios* motivos pudieran ser sospechosos y que *ellos* pudieran estar protegiendo los intereses de los poderosos en términos políticos. Su conciencia estaba limpia y su presunción esencial libre de dudas. De aquí que el repentino colapso del prestigio moral del socialismo los sorprendiera. Hemos de conceder a Heilbroner el crédito de haberlo admitido con honestidad.

¿TRABAJADORES, SÍ! ¿CAPITALISMO?, TAL VEZ

Es a todas luces una paradoja el que las ideas del socialismo no se hayan realizado en el presente siglo en los países socialistas sino en otras naciones, las capitalistas. En los países que se autodenominan socialistas, el socialismo ha sido distorsionado hasta un grado sencillamente deplorable (Yuri Afanasiev, URSS).²⁰

Varias son las razones del fracaso del socialismo y todas ellas manifiestas. ¿Cuáles son las razones del éxito del capitalismo en el proceso de reformarse a sí mismo desde el interior?

Los simpatizantes del socialismo no son los únicos que repudian el capitalismo. A través de las épocas, los aristócratas han demostrado considerable desdén por las personas vinculadas al comercio.³¹ Los aristócratas podían darse el lujo de interesarse (o no interesarse) en las cosas en sí, y en cualquier caso de mirar hacia abajo el pringoso y sudoroso trabajo utilitario. En términos algo más generales, especialmente en las culturas latinas, los sectores tradicionalistas han pensado siempre en el capitalismo como algo obtuso, una práctica vulgar e incivilizada. En América Latina existe incluso el dicho de que "el liberalismo es un pecado". De la izquierda a la derecha, fueron múltiples las razones para malinterpretar el capitalismo.

Desde la perspectiva de *Rerum Novarum*, por el contrario, la economía europea hacia 1891 tenía tres rasgos salvadores; aun cuando era menester reorganizarla. Esos rasgos salvadores eran: al menos el capitalismo liberal toleraba la propiedad privada, el *sine qua non* de una sociedad de autodeterminación personal; permitía —incluso insistía— que se pusiera límites al Estado; y generaba un importante "espacio cívico" en el que las asociaciones libres como los sindicatos, los clubes sociales, las escuelas y las organizaciones religiosas podían desenvolverse. (León habría de ser conocido como "el Papa de las asociaciones libres".)

Así y todo, León XIII consideraba que la sociedad liberal-capitalista de 1891 se fundaba en al menos dos errores graves. El primero, el liberalismo malentendía a la persona humana, pensando que cada cual era una entidad radicalmente individual y aislada de los demás, salvo por un contrato social artificioso. Segundo, asumía que todos los seres humanos eran iguales, sin prestar suficiente atención a la debilidad y el desvalimiento de muchos que no podían competir con otros en los mismos términos. En este respecto, el nuevo orden

liberal dejaba a muchos a merced de muy pocos: "[En la época actual] poco a poco han ido quedando los obreros solos e indefensos, entregados por la condición de los tiempos, a la inhumanidad de sus patronos y a la desenfrenada codicia de sus competidores".³²

Lejos de manifestar un antagonismo radical con "la era actual", León estaba decidido, incluso antes de ser Papa, a establecer con ella tantos puntos de contacto como fuese posible y prudente; o cuando menos a dar un paso inicial en esa dirección. Hasta donde se sabe, nunca leyó directamente a Adam Smith, John Stuart Mill u otros economistas políticos británicos. Sin embargo, la admiración por los conceptos smithianos, y hasta alusiones a ciertas frases de Smith, son apreciables en el texto de *Rerum Novarum*.³³ Ernest Fortin supone que algunos miembros del círculo de expertos italianos de León XIII equipararon de manera consciente, pero más o menos acrítica, ciertos textos de Locke y Smith (por ejemplo, acerca de la propiedad privada) a otros de la tradición medieval, sin reparar en ciertas diferencias importantes.³⁴

Por ejemplo, *Rerum Novarum* habla de los derechos a la propiedad como algo "sagrado",³⁵ en tanto la justificación tomista y aristotélica tradicional de los derechos de propiedad es condicional y pragmática, como la de John Stuart Mill, que es muy cuidadoso con el término "sagrado".³⁶ Santo Tomás, por ejemplo, argumentaba a su vez, a partir de la enseñanza que entrega la experiencia, que un régimen de propiedad privada tiene ciertas consecuencias benéficas, en tanto la propiedad comunitaria da pie a ciertos abusos característicos. Además, sostenía el Aquinate, el derecho de propiedad privada supone también ciertos deberes para con los pobres, y está justificado por su servicio al bien común.³⁷ La posición tomista no está, en conjunto, del todo alejada de la de John Stuart Mill.

Rerum Novarum, al señalar que los derechos de propiedad son "sagrados", va más allá de ambas: quizás para realzar su argumentación en contra del socialismo o quizás (como piensa Fortin) de modo acrítico.

Hemos señalado ya la frecuencia con que León XIII invoca los "derechos naturales", la "justicia natural" y los "derechos de la naturaleza". Según los seguidores de otro León, el filósofo de la Universidad de Chicago Leo Strauss (1899-1973), la doctrina moderna de los derechos naturales proviene de Thomas Hobbes y John Locke y está enraizada en una antropología por completo opuesta a la de Santo Tomás de Aquino y a toda la tradición pre-moderna. Los modernos suponen (no sin cierta evidencia) que el hombre es perverso por naturaleza, *homo homini lupus*, y que la existencia humana es "solitaria" y "brutal". A partir de motivaciones asociadas al terror, los individuos atomizados consienten en formar el Estado. Por el contrario, Aristóteles y Tomás sostienen que los seres humanos son por naturaleza sociales, no solitarios, y que el Estado es una manifestación natural de esa naturaleza social.

En rigor, cabe argüir que es muy improbable —más improbable de lo que muchos partidarios de Strauss suponen— que los autores modernos partiesen de una *tabula rasa* en sus reflexiones filosóficas. Debió haber bastante más en las honduras del pensamiento de Hobbes y de Locke (particularmente) de lo que esos mismos autores perciben; es difícil sondear con precisión la medida de sus deudas con el pasado. En cualquier caso, a través de algo parecido a una *vía negativa*, Hobbes y Locke concluyen varias cosas importantes acerca de la dignidad de la persona libre.

Sea como fuere, León XIII parecía resuelto a desligar conceptos como el de la justicia natural y el de los derechos naturales, de la pesimista y laica tradición moderna. Algo que

no podía lograr claramente y por inferencia directa a partir de la matriz intelectual de que lo proveía el tomismo. A mayor abundamiento, las instituciones adecuadas para expresar la dignidad de los seres humanos libres no eran para nada evidentes en la Europa que a él le tocó vivir. En 1891 León XIII tenía ya ochenta y un años, pero aún le quedaba mucho por hacer y la Iglesia requería —el mundo requería— de una visión más humana de la sociedad que la que prometía el socialismo o le brindaba el capitalismo. Así que no estaba en posición de entretenerse con sutilezas. El no podía, por sí solo, proporcionar toda esa obra intelectual de cuya urgencia era dolorosamente consciente.

Consciente además de que “falsas conclusiones relativas a lo humano y lo divino, originadas en diversas escuelas filosóficas, se habían infiltrado en los órdenes del Estado y habían sido aceptadas con el consentimiento compartido de las masas”, León XIII hace pública, en su segundo año de papado, la encíclica *Aeterni Patris* (1879), recomendando el estudio de Santo Tomás de Aquino. Mientras Pío IX había reaccionado en contra de la modernidad, el progreso y el liberalismo en los fogosos anatemas del *Syllabus* (1864), situando a la modernidad y el pasado en una oposición tan clara entre sí como la que Leo Strauss habría de establecer más tarde, León XIII, en un deliberado contraste, se volvió hacia el gran Doctor pre-moderno de la Iglesia, Tomás de Aquino, y propuso su obra como el punto de partida recomendable para una apropiación fresca del bien que la modernidad había alcanzado, confiado en que sus “falsas conclusiones” (como la del socialismo) serían discernidas por sus frutos. León XIII estaba decidido a salvar la brecha entre la modernidad y el pasado medieval/antiguo; y, en particular, entre la vida de la Iglesia y la vida temporal. De modo que si la síntesis iniciada por León XIII en *Rerum Novarum*

parece en ocasiones apresurada y no del todo satisfactoria, y si no ha sido, de hecho, aún elaborada hasta sus últimas consecuencias, no es porque fracasara en discernir los problemas que se planteaban. Si algo tenía León XIII en abundancia, era, por sobre todo, lucidez.

Un buen ejemplo de uno de sus intentos de síntesis que no logró éxito del todo fue el nuevo enfoque que León propuso del concepto marxista de explotación. Karl Marx había arribado al concepto en cuestión a través de la teoría del conflicto de clases, la teoría del valor a base del trabajo incorporado y la teoría de la expropiación por parte de los propietarios capitalistas, de la "plusvalía" que genera la labor de los trabajadores. En términos algo más sutiles, como bien lo demostró Stephen T. Worland,³⁸ León XIII operaba a su vez desde una teoría de la "explotación" distinta y más profunda que la de Marx. León XIII rechazaba la teoría del conflicto de clases, la teoría del valor según el trabajo incorporado y la teoría del trabajo excedente. Desde su perspectiva, que se hace eco de Smith en un latín bellamente equilibrado, cada clase "requiere por entero de la otra: ni el capital puede hacer nada sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital. *Omnino altera alterius indiget: non res sine opera nec sine re potest opera consistere*".³⁹

La explotación a la que temía León era de un orden distinto. Temía que el pragmatismo concreto requerido por el capitalismo llegara a inculcar en los individuos ciertos hábitos de razonamiento instrumental a expensas de otros hábitos, desde los religiosos a los estéticos, necesarios para el desarrollo humano pleno. Todo podría llegar a ser evaluado en conformidad con un cálculo de costos y beneficios que habría de endurecer el corazón de los sectores poderosos de la sociedad, truncar su humanidad y pervertirles el alma. Desde cierta perspectiva, dichas tendencias en los seres humanos son historia

antigua; la Biblia contiene varios relatos alusivos a esa dureza del corazón, a la insensibilidad y la crueldad. Con todo, desde otra perspectiva, se pensaba que el capitalismo liberal podía llegar a inculcar tales hábitos de manera más sistemática y más extendida en la población.

Se trataba de un cargo muy serio. Este descansaba, sin embargo, en una premisa oculta: el capitalismo liberal es un sistema implacable, desenfrenado, no sujeto a ningún control y equilibrio (de la legislación civil y los sistemas político y moral, por ejemplo). En ese sistema tripartito, el razonamiento instrumental podía ser restringido a aquellas facetas de la vida para las que resulta apropiado. Y debiera repelérsele vigorosamente cuando invade otras esferas. Esta modalidad de pluralismo institucional pone un freno al racionalismo, y alienta la sabiduría práctica.

La presunción racionalista en el corazón del socialismo conduce, por el contrario, a estructuras sociales que son cuando menos autoritarias, y ciertamente monistas. Los tres poderes —el moral, el político y el económico— se concentran en un único racimo de instituciones y en tan sólo unas manos. La economía está sometida al control político, y ambas instancias al control ideológico. De ello se sigue la dictadura de los *apparatchiks*.

En los textos clásicos de marxismo y socialismo, en consecuencia, hay escaso o ningún debate en torno a la separación de los sistemas, la separación de poderes, los controles y equilibrios y las "precauciones auxiliares" de las que, al momento de la fundación misma del orden constitucional en los Estados Unidos, James Madison hablaba con tanta elocuencia.⁴⁰ El enfoque socialista, en la mayoría de sus formas, se ha visto seducido por la idea de moldear al "hombre nuevo", un individuo

perfecto en lo que hace a la justicia e imbuido completamente del espíritu de igualdad y camaradería.

Esta presunción racionalista condujo a un optimismo equivocado respecto a la condición humana una vez que las estructuras perversas del capitalismo fueran eliminadas. Bajo los supuestos democráticos y capitalistas, no se suele alentar ninguna ilusión de esa índole. Como bien lo ha hecho notar recientemente Robert Heilbroner:

Los enfoques radicales son consustancialmente más optimistas que los conservadores. Bajo el lente del radicalismo, la sociedad parece hallarse siempre muy por debajo de sus potenciales, mientras que bajo el conservantismo se pone siempre de manifiesto la necesidad ineludible y permanente de aceptar la naturaleza humana. Por otro lado, el enfoque conservador es siempre más oscuro que el radical. Está más preocupado de evitar la catástrofe que de alcanzar posibilidades no realizadas. No puede encauzarse hacia el progreso o teleológicamente, de la misma forma que habrá de hacerlo el enfoque radical.⁴¹

Da la casualidad que la república estadounidense no surgió ni radical ni conservadora en el sentido que propone Heilbroner. Su orden liberal capitalista vio la luz dentro de un *ethos* impregnado por una clara conciencia de la debilidad humana, de su falibilidad y sus vicios: esto es, de lo que en la teología cristiana se denomina el pecado original. Los escritos de James Madison y Alexander Hamilton se hacen eco, al respecto, de los teólogos puritanos. Pero Estados Unidos nació a su vez con esperanza (también una virtud cristiana), con fe en la divina Providencia y con un agudo sentido del progreso hecho y por alcanzar. Por tales razones, los Padres fundadores se describieron a sí mismos no como liberales ni conservadores, sino como *Whigs*.

Por consiguiente, los dos enfoques sociales en contraste, el socialismo y el capitalismo, no son simétricos. El socialismo es un sistema *unitario*, que *aspira* a concentrar todos los poderes en quienes controlan el aparato del Estado. Aun en sus formas más moderadas, el impulso general del socialismo apunta a someter la economía al control político y, en general, a expandir el alcance y fortalecer a un Estado grande. Por el contrario, la teoría liberal de inspiración *Whig*, a diferencia del socialismo, conserva un saludable temor al Leviatán: temor a la tortura y la tiranía que pueden derivar de la concentración del poder estatal.

El objetivo liberal permanente es, por tanto, fraccionar los sistemas sociales, dividir los poderes del Estado, fraccionar los cargos y funciones desde la cúspide hasta la base tan a fondo como sea posible y establecer controles y equilibrios. Uno de los fines de esta preocupación generalizada por limitar el gobierno y fraccionarlo es el de preservar un espacio cívico tan vasto como sea posible para la acción voluntaria de los individuos y sus asociaciones. La razón de ello es la convicción profunda de que las fuentes más creativas de la virtud, el intelecto y el progreso moral residen en la esfera privada,⁴² a salvo del control estatal. (Por contraste, era precisamente esta esfera privada, en la que misteriosamente imaginaba la inevitabilidad de la explotación, la que Marx quería destruir.) El Estado no tiene derecho a promulgar ley alguna que restrinja el libre ejercicio de la religión. Ni le está permitido restringir la emisión o difusión de información y de ideas. La vida espiritual —la religión, la ciencia, las artes, la moral y la cultura— queda fuera del control estatal.

El vigor resultante a nivel moral y cultural proveía, a su turno, de un control y un equilibrio decisivos para el sistema económico. Se consideraba a los ciudadanos, primero, como

agentes morales y culturales, y sólo después como agentes económicos. Se les atribuían responsabilidades morales y religiosas que, en circunstancias decisivas, adquirirían preeminencia sobre sus proyectos económicos. Por cierto que, al fragor de su etapa juvenil, el nuevo orden capitalista hizo con suma frecuencia caso omiso tanto de las energías religiosas como de las morales. Pero estas últimas reagruparon calladamente sus fuerzas y, con el correr de las generaciones, morigeraron el desenfreno del capitalismo juvenil. No lo hubieran conseguido de no haberseles conferido el papel tan relevante de contrapeso dentro del sistema social en su conjunto. A través de la observancia del *sabbath*, de incentivar las actitudes filantrópicas y la compasión por los pobres, del "evangelio social", del activismo y muchas otras modalidades, las distintas Iglesias consiguieron disciplinar paulatinamente las pasiones económicas en bruto a las que se veían enfrentadas. Un proceso que requirió, en efecto, de algún tiempo. Un avance que no ocurrió, por cierto, sin lucha.

En Estados Unidos, hoy día la religión es más fuerte que en ningún otro país desarrollado. (Estados Unidos cuenta, por ejemplo, con el movimiento en favor de la vida más vasto y mejor organizado del mundo, centrado en las Iglesias.) De hecho, la religiosidad norteamericana rivaliza incluso con la de los países más devotos del Tercer Mundo. Con todo, pese a lo muy fuerte que pueda ser hoy la religión en Norteamérica, la exclusión persistente de ella en la vida pública, inducida por una serie de resoluciones judiciales que enfatizan la cláusula de "separación de la Iglesia y el Estado" (*no establishment*) a expensas de la cláusula de "libertad de culto" (*free exercise*) dentro de la Primera Enmienda, ha redundado claramente en la reaparición de pasiones económicas desatadas y de "mezquindades" en la vida pública. Hay que librar una y otra

vez la batalla para preservar, en un lugar destacado de la vida pública, los valores religiosos y morales. Así, generaciones enteras de clérigos, profesores universitarios, asistentes sociales, escritores y reformadores han reintroducido, hoy al igual que en el pasado, las cuestiones morales, los movimientos de reforma y el evangelio social en la esfera pública norteamericana.

Para ello, no se han apoyado ni han de apoyarse tan sólo en la persuasión moral o cultural a secas. Pues al sistema le fue incorporado en su interior un segundo contrapeso: el poder político del Estado democrático. En una democracia, los granjeros, los obreros y los pobres sobrepasan numéricamente a los ricos propietarios de las industrias y los líderes del comercio. Es más, en una sociedad altamente diversificada, no puede restringirse el interés de los ciudadanos a los estrechos cauces del análisis de clases; era el punto de vista de Madison en los números 10 y 51 del *Federalista*.⁴² La mayoría cuenta con medios efectivos para llevar a cabo la transformación gradual, pero constante, de las instituciones que configuran el orden social, hasta que este último genera el progreso capaz de granjearse su consentimiento. En general, los trabajadores y los pobres tienden al conservantismo social, y no a posiciones tan radicales como las de los intelectuales y los reformadores de clase media. La gente común y corriente rara vez anhela la revolución, pues teme la alteración de sus patrones de vida, los que de por sí son ya bastante duros. Ellos, por tanto, se sienten satisfechos con el progreso sólido y visible que un orden pluralista, democrático, puede proporcionarles. En décadas recientes, sin embargo, el advenimiento de la televisión (y los computadores) ha conferido a los intelectuales un poder inmenso y desproporcionado sobre los trabajadores y los pobres, a menudo con resultados devastadores

que la sociedad estadounidense en particular no ha conseguido revertir hasta hoy.

Así, desde dos frentes distintos, el uno moral-cultural y el otro político, han aflorado energías creativas muy notables en el proceso de transformación gradual, pero sostenido, del capitalismo liberal. Desde sus orígenes a fines del siglo dieciocho hasta fines del presente siglo (al momento de redactar estas líneas), el sistema social en su conjunto ha dado muestras consistentes de su capacidad notable de auto-reforma. Se abolió la esclavitud; y a ello siguió una revolución en el tema de los derechos cívicos. En prácticamente cada índice del que disponemos, las condiciones de vida a nivel cotidiano se han transformado de manera considerable de una década a la siguiente. Ya en el siglo diecisiete, John Locke hacía notar que "el monarca de un territorio extenso y fértil [en un lugar primitivo] se alimenta, se hospeda y se viste peor que un jornalero de Inglaterra".⁴⁶

A medida que aumentó el progreso material en los países liberal-capitalistas durante el siglo diecinueve, los criterios aplicables a las condiciones de vida y salud de los más pobres se volvieron cada vez más exigentes, y el sentido altruista y la responsabilidad cívica de los reformadores sociales (y luego de los movimientos de masas) creció exponencialmente.

Pues el rasgo distintivo del éxito del capitalismo mercantil en la Inglaterra georgiana radicaba en esa burguesía en proceso de expansión, en esa economía floreciente y consumista que conformaba esa "nación de tenderos", en las intrincadas redes comerciales de pequeños propietarios, artesanos y funcionarios, y en la proliferación de los oficios de cuello y corbata.

¿No fue acaso la victoria crucial alcanzada por el capitalismo no ya el expolio de los más pobres dentro del sector agrario, sino su capacidad de seducir a las mayorías, como factores productivos y consumidores, para que participaran en una economía modernizadora que ofrecía genuinas oportunidades

de avance y vastos potenciales para el mejoramiento personal...? Un acopio de estudios históricos ha permitido documentar hoy el rango creciente de bienes y servicios, desde espejos a revistas, desde relojes a porcelanas, a los que un sector medio de la sociedad británica tuvo creciente acceso. Por cierto que la mayoría de los historiadores económicos hace hincapié ahora en que fue el nivel creciente del consumo doméstico el combustible que dio impulso a la revolución industrial.⁴⁵

En el siglo veinte, tras la reforma de las facultades de medicina y los hospitales, y con los avances habidos para determinar la causa de las enfermedades, la atención médica mejoró en términos drásticos. Igual cosa ocurrió con los salarios, las condiciones de vivienda, las oportunidades educativas y otras facetas del diario vivir. Florecieron las asociaciones de reformadores de todo tipo, provenientes de las clases medias. Las Iglesias se valieron del espacio cívico disponible para reforzar la notable proliferación de instituciones dentro de la esfera social: escuelas, orfanatos, hospitales, sociedades musicales, clubes domésticos, ligas atléticas y grupos de debate. Dudo que exista otra centuria capaz de superar al siglo diecinueve en el alcance de sus reformas sociales, en la caridad organizada a nivel privado, en la responsabilidad cívica y el voluntariado. Millones de personas que llegaron a Estados Unidos siendo pobres dejaron muy pronto de serlo, así como los estándares de vida alcanzados en Europa Occidental en 1991 excedieron las fantasías más descabelladas de 1891.

Así pues, hoy damos por sentadas muchas cosas que a John Locke y Adam Smith les hubieran parecido asombrosas. Lo que es muy claro en lo referente a las condiciones de vida de los más pobres. Considérense, por ejemplo, los beneficios sociales que proporciona el Estado Asistencial (los que en Es-

tados Unidos no se cuentan para determinar quién se halla por debajo de la línea de extrema pobreza), y los hechos siguientes, de los que informa un estudio de la Heritage Foundation: el 38 por ciento de los sectores estadounidenses pobres posee vivienda propia; el promedio de los pobres en Estados Unidos tiene más probabilidades de tener su propio automóvil que el promedio de los pobres en Europa Occidental; el 95 por ciento de los estadounidenses pobres tiene televisor;⁴⁶ los más viejos de entre ellos pueden ser beneficiarios de Medicare y los más jóvenes de Medicaid; y otros indicadores tan triviales como que muchos jovencitos de los sectores de menores ingresos usan zapatillas Reebok en las canchas de baloncesto de las escuelas. Boris Yeltsin señaló taxativamente que "algunas de las denominadas "casuchas" en los Estados Unidos serían viviendas muy dignas en la Unión Soviética".⁴⁷

Con todo, frente a afirmaciones como éstas, es muy probable que los lectores experimenten una incomodidad creciente, no porque tales razones sean falsas sino porque han sido formados para ir en búsqueda de lo que *no* se ha conseguido aún, de la cantidad de pobreza y penurias que *no* han sido aún aliviados y de cuantos retrocesos pueda haber aún en otras áreas. ¿No ocurre, más bien, que nuestra sociedad se vuelve cada día más desigual? ¿Por qué nuestros alumnos tienen un desempeño tan pobre en los exámenes, si se compara con niveles internacionales? ¿Qué se puede hacer por las áreas infestadas de drogas y altos índices de criminalidad de nuestras ciudades? "¿Por qué, si lo estamos haciendo tan bien —se pregunta el cientista político Aaron Wildavsky— nos sentimos tan mal?". Porque la dinámica social que nos ha inculcado nuestro sistema —y a la vez el judaísmo y el cristianismo— nos enseña a estar descontentos con el presente; somos conscientes de que deberíamos mejorar las cosas. El hecho de sen-

tirnos mal (mientras no nos paralice) es, precisamente, nuestra fuente de reformas y de renovación.

Así y todo, dejando de lado nuestro estilo auto-crítico habitual, hemos de señalar fríamente, porque hasta ahora es efectivo, que nunca en toda la historia de los pueblos del Atlántico Norte ha habido tantos ciudadanos tan libres y prósperos. Así pues, Marx se equivocó al predecir que bajo el capitalismo habríamos de asistir a la pauperización creciente de los más pobres (quienquiera que hubiera recolectado un penique de manos de cada socialista que predijo el colapso del orden capitalista sería hoy un hombre rico). En lugar de ello, el orden liberal-capitalista ha experimentado un resurgimiento tras otro.

La razón subyacente a esa capacidad de auto-reforma del capitalismo democrático descansa en la autonomía de su ordenamiento moral-cultural y político por igual. Ambos actúan efectivamente sobre el sistema económico. Cada uno de estos tres sistemas representa una faceta distinta de la realidad y cada uno obedece a ciertas leyes orgánicas que, al ser violadas, imponen costos significativos. Así, el sistema globalmente considerado está expuesto a tres controles diversos de la realidad. Dicha tensión pone habitualmente en crisis al propio sistema, transformándose cada una de esas crisis en una oportunidad para la reestructuración.

A mayor abundamiento, es consustancial al capitalismo otra fuente de regeneración: su espíritu innovador. Schumpeter concluyó que la racionalidad del capitalismo reside no en una lógica lineal sino en el impulso a la creatividad.⁴⁸ Hayek demostró que esa creatividad se da en la práctica como emprendimiento.⁴⁹ Israel Kirzner demostró que en la esencia de cualquier empresa hay un descubrimiento.⁵⁰ El capitalismo es un sistema enraizado en el espíritu humano y, en tal senti-

do, va más allá de cualquier sistema económico precedente. Está conformado por mucho más que (1) la propiedad privada, (2) los intercambios dentro del mercado y (3) el lucro (o la acumulación), las tres características que forman la columna vertebral de las economías tradicionales.

Las mencionadas son, ciertamente, condiciones previas del capitalismo, pero aun cuando figuran en la mayoría de las definiciones que sugiere el diccionario,⁵¹ no consiguen aislar su diferencia específica. Tales definiciones, las del diccionario, diferencian al capitalismo del socialismo en la concepción de Marx, pero no lo diferencian de los sistemas de mercado (pre-capitalistas) tradicionales. Y no identifican el elemento dinámico y creativo que diferencia al capitalismo del sistema de mercado tradicional. Resulta irónico que sea Mikhail Gorbachev quien ha captado el punto que tantos autores occidentales obvían:

La Unión Soviética vive hoy una decadencia espiritual. Fuimos los últimos en entender que en la era de la tecnología de la información, el activo más valioso es el conocimiento, fruto de la capacidad imaginativa y la creatividad individual. Y habremos de pagar nuestro error durante muchos años por venir.⁵²

El capitalismo se origina en la capacidad humana de invención e innovación: la capacidad humana de crear. De ahí su profundo interés en la libertad de pensamiento y de expresión. Como puede comprobar cualquiera que visite una feria comercial, el mercado opera como un difusor eficiente de información, destrezas, métodos y nuevas posibilidades. Adicionalmente, el mercado es un instrumento eficiente para transferir bienes y servicios desde el laboratorio de investigación al ámbito donde tendrán un uso público inmediato. No se puede decir que la URSS estuviera atrasada en términos cientí-

ficos; con todo, al carecer del factor vital del mercado, falló en su intento de poner la investigación al servicio del ciudadano común. De manera similar, el éxito a nivel público de la revolución industrial dependió del espíritu de empresa y la apertura del mercado.

En síntesis, el capitalismo resurge por dos razones fundamentales. La primera es que el orden capitalista quedó tempranamente asentado en un poderoso sistema moral-cultural y en un sistema político democrático, que juntos fueron capaces de encauzarlo por canales fructíferos y frenar, finalmente, muchos abusos reales y potenciales. La segunda es que el agente dinámico en el corazón del capitalismo es la capacidad creativa de la mente humana. Un orden capitalista alimenta esa capacidad innata mediante un conjunto distintivo de instituciones, como la enseñanza universal, la legislación relativa a las patentes y el derecho de autor, el acceso fácil a la legalidad, las políticas tributarias favorables a la investigación y el desarrollo, y las sociedades para capitalizar e invertir.

Una de las tareas más urgentes de las naciones que hoy luchan por ser prósperas es la de apoyar las prácticas innovadoras de la mente; por ejemplo, la de diseñar leyes que apoyen la creación de muchas empresas pequeñas y fortalezcan su capacidad de crecer. La buena noticia, en el caso de Europa Oriental, estriba en que el acceso a la educación se ha traducido en altos niveles de habilidad técnica; la mala, en que los hábitos empresariales se han atrofiado por falta de apoyo institucional y por haber sido condenados como una práctica "criminal". Sin embargo, la vitalidad (por ejemplo) del mercado negro demuestra que tales habilidades persisten. Y cómo no, si están arraigadas en la propensión natural (que Adam Smith intuyó, aunque no Aristóteles o Santo Tomás), "a intercambiar, negociar y permutar" y "a mejorar la condición" del propio núcleo

familiar. La clave del crecimiento dinámico desde la base, reside hoy en Europa del Este, como en América Latina y Norteamérica, en el sector de la pequeña empresa, no ya en las industrias grandes y más glamorosas (que son necesariamente más burocráticas); es la pequeña empresa la que genera la mayoría de las nuevas ocupaciones. Aquí se deja sentir también una ley derivada de la teología cristiana: entre las cosas más humildes, a menudo desdenadas, es donde se encuentran los impulsos más creativos.

HACIA EL FUTURO

En *Rerum Novarum*, León XIII predijo con notable exactitud la inutilidad del socialismo. Con su crítica a los defectos visibles de las sociedades liberal-capitalistas, puso en movimiento ciertas corrientes de reforma que finalmente contribuyeron a la reconstrucción social. Con todo, por varias razones históricas y culturales, ni León XIII ni sus sucesores (hasta Juan Pablo II) analizaron a fondo las fuentes de regeneración e invención de las sociedades capitalistas democráticas.

Aun cuando las mayores esperanzas de los pobres sobre la Tierra descansan hoy en la difusión universal y el desarrollo en profundidad de los sistemas capitalistas democráticos, se requiere aún de una buena dosis de innovación a nivel del pensamiento para seguir profundizando en los fundamentos intelectuales y morales de las sociedades capitalistas democráticas. Y se necesita también claridad de pensamiento si se pretende ayudar con rapidez y efectividad a los más pobres. Quienes piensan que tales problemas son insolubles han de preguntarse si la falla no reside más bien en la forma de concebir

la pobreza: esto es, en una trampa que nos hemos puesto nosotros mismos.

En el horizonte judaico y cristiano, el camino hacia el reino de Dios en la Tierra se extiende muy lejos en el tiempo. No hay peligro de confundir el pecado, la imperfección y el sufrimiento que suelen caracterizar a las sociedades capitalistas democráticas con el reino de Dios. Pues los seres humanos, en virtud de su libertad, suelen hacer lo que no deben y no hacer lo que debieran. Lo que puede afirmarse, con todo, es que no parece haber ninguna alternativa más adecuada, de entre las existentes, tanto para que brote la creatividad humana como para reorientar la debilidad humana hacia un estado de alerta. Lo primero se consigue sumando a la yesca del talento "el fuego del interés", y lo segundo asignando al interés privado el papel de centinela del bien público.

Cuarenta años después, el Papa Pío XI habría de volver sobre *Rerum Novarum* —tras la guerra ruso-japonesa de 1905, la Primera Guerra Mundial, la revolución comunista en Rusia, el ascenso de Mussolini en Italia y en medio de la Gran Depresión—. El mundo había cambiado mucho desde entonces, en numerosos sentidos para mejor. Pero 1931 no fue sino el inicio de una década ominosa. Fue también el año en el que los términos aparentemente antagónicos de "justicia social" asumieron su forma canónica.

NOTAS

¹ Dicha carta, llamada encíclica, cumple un rol bien definido en el ministerio papal. Véase *The Church Speaks to the Modern World: The Social Teachings of Leo XIII*, comp., Etienne Gilson (Garden City, Nueva York: Image Books, 1954), 3-4:

¿Qué es una carta encíclica o, como se la denomina simplemente, una encíclica? Es una carta pastoral similar a las que

los obispos frecuentemente dirigen a los católicos de sus respectivas diócesis, pero de alcance más amplio. Puesto que el Papa es el Obispo de Roma y el sucesor de San Pedro, puede dirigir algunas de sus cartas pastorales a todos los cristianos que hoy habitan en todas las naciones de la Tierra. En ocasiones, el Papa habrá de dirigirse a todos los hombres, sin distinción de raza, lengua o incluso de credo.

² Folleto para "A Conference to Mark the Centenary of Pope Leo XIII's Social Encyclical *Rerum Novarum*", Von Hügel Institute, St. Edmund's College, Cambridge, Inglaterra, 1991.

³ Robert Heilbroner, "Was the Right Right All Along?", *Harper's* 282 (enero, 1991): 18-22. Reeditado de "The World After Communism", *Dissent* (otoño, 1990).

⁴ Hannah Arendt, *On Revolution* (Nueva York: Viking, 1963), 63.

⁵ Véase Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis* (Nueva York: Oxford University Press, 1954), 765-66; y *Capitalism, Socialism, and Democracy* (Nueva York: Harper & Row, 1975), 344-45.

⁶ En su primer uso del término, el Papa nos dice: "Los socialistas, después de excitar en los pobres el odio a los ricos, pretenden que es preciso acabar con la propiedad privada y sustituirla con la colectiva, en que los bienes de cada uno sean comunes a todos, atendiendo a su conservación y distribución los que rigen el Municipio o tienen el gobierno general del Estado. Con este pasar los bienes de las manos de los particulares a la comunidad, y repartir luego esos mismos bienes y sus utilidades con igualdad perfecta entre los ciudadanos, creen que podrán curar la enfermedad presente". *Rerum Novarum*, # 6.

⁷ León XIII, *Rerum Novarum*, # 9.

⁸ *Ibid.*, # 23

⁹ *Ibid.*, # 33. "Más el haber dado Dios la tierra a todo linaje humano, para que use de ella y la disfrute, no se opone en manera alguna a la existencia de propiedades privadas. Porque decir que Dios ha dado la tierra en común a todo el linaje humano, no es decir que todos los hombres indistintamente sean señores de toda ella, sino que no señaló Dios a ninguno en particular la parte que había de poseer, dejando a la industria del hombre y a las leyes de los pueblos

la determinación de lo que cada uno en particular había de poseer. *Rerum Novarum*, #12.

¹⁰ Ibid., # 8.

¹¹ Ibid., # 15.

¹² Ibid., # 22.

¹³ Ibid., # 25 y 26.

¹⁴ Ibid., # 51.

¹⁵ Kevin Acker, "Poisoning of the Soul": New Leaders of Russia and Central Europe Talk About the Evil Empire", *Policy Review* (invierno 1991): 60-65. Las citas comprendidas entre los números 16 y 20 provienen de este artículo.

¹⁶ Tzvetan Todorov, autor búlgaro, *The New Republic* (25 de junio, 1990).

¹⁷ Tatyana Zaslavskaya, socióloga soviética, en *Voices of Glasnost*.

¹⁸ Gavrii Popov, alcalde de Moscú, Instituto Cato/Academia Soviética de Ciencias, 10 de septiembre de 1990. "¿Cómo puede uno decir que tiene patria cuando no posee ni un mísero metro cuadrado de tierra para dejarle a sus nietos?" (Suyatoslav Fyodorov, científico soviético especialista en láser, *New York Times* ([11 de marzo de 1990])). "Estamos limitando de manera deliberada el rol del Estado en la economía. Ya no es el superagente de una superindustria, el jefe principal y el controlador principal, el principal encargado de la tienda y el principal distribuidor de los bienes y servicios. Varios decenios de arduas experiencias han demostrado que el Estado no lo hace bien en tales funciones y, sobre todo, no brinda energía a la gente para que ésta trabaje productiva, eficiente y ahorrativamente" (Tadeusz Mazowiecki, Primer Ministro de Polonia, ante el *Sejm* [parlamento polaco], 18 de enero de 1990). "Cuando se fuerza al pueblo a mirar en una dirección única, cuando se lo priva de información y la posibilidad de comparar las cosas, éste deja de pensar. El pueblo bien informado, el que tiene acceso a información versátil, comienza a pensar inevitablemente. El propio sistema invita a la mentira" (Oleg Kalugin, antiguo mayor-general de la KGB y Diputado del Pueblo de la URSS, *Moscow News* (1 de julio de 1990). "En una situa-

ción totalitaria, el pueblo se conforma externamente con la moral prevaleciente y se aísla en las microsociedades en que habita, trabaja y muere. El pueblo actúa con dobles estándares morales, un contrato social no escrito que todo el mundo conoce. Se permite a los trabajadores que holgazaneen y roben, siempre que acudan a las reuniones del partido y aplaudan. Tan sólo una reducida mafia de dirigentes del partido y jefes de las empresas se lo toman en serio; el resto de la gente se desconecta sencillamente de todo ello" (Valtr Komarek, Diputado y Primer Ministro de Checoslovaquia, *NRC Handelsblad* [Rotterdam], 6 de febrero de 1990).

¹⁹ Declaración de Timisoara, Rumania, 11 de marzo de 1990.

²⁰ Václav Havel, Presidente de Checoslovaquia, *Izvestia* (23 de febrero de 1990).

²¹ *Rerum Novarum*, §§ 6-7.

²² *Ibid.*, §§ 21-22-23.

²³ Mises argumenta en los siguientes términos:

Bajo el socialismo [...], puede ocurrir que la gestión económica determine con exactitud qué cosas se requieren más urgentemente, pero ello es sólo la mitad del problema. La otra mitad, la valorización de los medios de producción, no la puede resolver [...].

El problema del cálculo económico es el problema fundamental del socialismo [...]

Demostrar que el cálculo económico que pretende realizar la comunidad socialista es imposible equivale a demostrar que el socialismo es impracticable (Ludwig von Mises, *Socialism*, trad. J. Kahane de la 2a ed. de 1932 [Indianápolis: Liberty Classics, 1981], 103-104, 116-17).

²⁴ Según Heilbroner:

El sistema soviético se cionó durante largo tiempo a un método de fijar los precios que ha provocado asignaciones grotescamente equivocadas de los esfuerzos. Las dificultades no eran apreciables en la etapa temprana de la industrialización soviética o en el periodo de la reconstrucción en la segunda posguerra [...]. La ineficiencia se hizo patente cuando los proyectos hubieron de ser integrados en una matriz de extrema complejidad: un proceso que requería saber cuánto debían costar las cosas. Entonces, como Mises lo había previsto, la fijación de precios se volvió un problema desesperanzador

porque la economía no permaneció nunca lo suficientemente estable como para que alguien pudiera decidir nada correctamente (Robert Heilbroner, "After Communism", *The New Yorker* [10 de septiembre de 1990]: 92).

²⁵ Hayek contrasta dos normas de racionalidad:

El punto central de mi argumentación es [...] que el conflicto [...] se debe a un error empírico [...]. Como una cuestión de hecho, dicho conflicto ha de establecerse mediante el estudio científico. Dicho estudio muestra que, ciñéndonos a las tradiciones morales espontáneamente surgidas que subyacen al orden de mercado competitivo (tradiciones que no satisfacen los cánones o las normas de racionalidad abrazadas por la mayoría de los socialistas), generamos y cosechamos mayores conocimientos y riqueza que los que podrían obtenerse o emplearse jamás en una economía centralmente planificada, cuyos adherentes alegan que proceden en estricta concordancia con la "razón". Así, los objetivos y programas socialistas son, de hecho, imposibles de alcanzar o implementar; y parecen ser a la vez, por añadidura, lógicamente imposibles (F. A. Hayek, *The Fatal Conceit* [Chicago: University of Chicago Press, 1988], 7).

²⁶ Cita de la novela *We* de Zamyatin: "El poeta estatal escribió un poema,

Eternamente enamorados, dos por dos
Eternamente unidos en el cuatro apasionado,
Los dos amantes más ardientes sobre la tierra:
Inseparables dos por dos [...].

Los diarios gubernamentales dijeron: "Eres perfecto. Eres como una máquina. El camino conducente al ciento por ciento de la felicidad está libre...". Citado por Mihajlo Mihajlov, "Life=Freedom: The Symbolism of $2 \times 2 = 4$ en Dostoievsky, Zamiatyn y Orwell", *Catholicism in Crisis* 3 (octubre de 1985): 20-24.

²⁷ Según el recuento histórico de A. M. C. Waterman, entre 1798 y 1832 la nueva ciencia de la economía política estaba plenamente integrada a la doctrina social cristiana contemporánea, y las implicancias éticas de una economía de mercado habían sido rigurosamente analizadas desde el punto de vista de la ortodoxia trinitaria. La "economía política cristiana" se convirtió, a partir de allí, en el legado de la cultura anglófona. En contraste, la Iglesia de Roma

ignoraba ese debate, habiendo sido arrasadas sus principales instituciones intelectuales luego de 1789. Debido a ello, cuando León XIII se abocó con retraso a las materias económicas en 1891, publicó un folleto antisocialista que se guardaba claramente de reconocer las fuerzas del mercado en el orden social. El artículo de Waterman analiza los "tres elementos más importantes de la explicación: un equívoco de la economía política clásica, una percepción errónea de la economía europea en el siglo diecinueve y el compromiso filosófico con una concepción puramente escolástica de la libertad". A. M. C. Waterman, "The Intellectual Context of *Rerum Novarum*", *Review of Social Economy* 49 (invierno 1991): 465-82.

²⁸ Václav Klaus, Ministro de Finanzas de Checoslovaquia, en Acker, 63-64. Cita original de *Reason* (junio 1990). Klaus va un punto más allá y señala: "El mercado es indivisible; no puede ser un instrumento en mano de la planificación centralizada".

²⁹ Anatoly Sobchack, alcalde de Leningrado, en Acker. Cita original del Instituto Cato/Academia Soviética de Ciencias (11 de septiembre de 1990).

³⁰ Yuri Afanasiev, Diputado del Pueblo de la URSS y director del Instituto de Archivos Históricos de Moscú, en Acker. Cita original de *Dagens Nyheter* (Estocolmo), (3 de enero de 1990).

³¹ Véase, e.g., las opiniones de San Ambrosio:

Ambrosio creía al parecer que casi todos los métodos de adquisición de riqueza eran injustos. Lo cual ciertamente valía para el comercio, del que opinaba con la actitud asqueada de un aristócrata romano criado en los valores tradicionales. El comercio se basa en la mentira y la astucia, pues el vendedor intenta hacer aparecer la mercancía como algo más valioso de lo que es, y el comprador hace lo opuesto. Llega tan lejos como para declarar que el uso del mar para el comercio equivale a torcer su finalidad, pues el mar nos fue dado para producir peces y no para ser navegado [...]. Para Ambrosio, el hecho de viajar a tierras lejanas para procurarse lo que no está disponible a nivel local es una consecuencia más de la codicia, de no estar conforme con lo que está desde ya al alcance de la mano (Justo L. González, *Faith and Wealth: A History of Early Christian Ideas on the Origin, Significance, and Use of Money*

[Nueva York: Harper & Row, 1990], 189. González cita a San Ambrosio, *De Officiis* 3. 37, 57, 65-66, 71-72).

³² *Rerum Novarum*, #5.

³³ Véase, e.g., *ibid.*, ## 14, 15-16:

[L]a propiedad privada es claramente conforme a la naturaleza. Porque las cosas que para conservar la vida, y más aún, las que para perfeccionarla son necesarias, prodúcelas la tierra, en verdad, con grande abundancia; mas sin el cultivo y cuidado de los hombres no las podría producir. Ahora bien: cuando en preparar estos bienes naturales gasta el hombre la industria de su inteligencia y las fuerzas de su cuerpo, por el mismo hecho se aplica a sí aquella parte de la naturaleza material que cultivó, y en la que dejó impresa una como huella o figura de su propia persona; de modo que no puede menos de ser conforme a la razón que aquella parte la posea el hombre como suya, y a nadie en manera ninguna le sea lícito violar su derecho.

Tan clara es la fuerza de estos argumentos, que causa admiración ver que hay algunos que piensan de otro modo, resucitando envejecidas opiniones, las cuales conceden, es verdad, al hombre, aun como particular, el uso de la tierra y de los frutos varios que ella, con el cultivo, produce; pero abiertamente le niegan el derecho de poseer como señor y dueño el solar sobre el que levantó un edificio, o la hacienda que cultivó. Y no ven que, al negar este derecho al hombre, le quitan cosas adquiridas con su trabajo. Pues un campo, cuando lo cultiva la mano y lo trabaja el ingenio del hombre, cambia totalmente de condición: hácese de silvestre, fructuoso y de estéril, feraz. Y estas mejoras de tal modo se adhieren y confunden con el terreno, que muchas de ellas son de él inseparables. Ahora bien: que venga alguien a apoderarse y disfrutar del pedazo de tierra en que depositó otro su propio sudor, ¿lo permitirá la justicia? Como los efectos siguen a la causa de que son efectos, así el fruto del trabajo es justo que pertenezca a los que trabajaron.

Con razón, pues, la totalidad del género humano, haciendo poco caso de las opiniones discordes de unos pocos, y estudiando diligentemente la naturaleza, en la misma ley natural halla el fundamento de la división de bienes y la propiedad privada; tanto que, como muy conformes y convenientes a la paz y tranquilidad de la vida,

Cf. también # 47:

A una bien constituida sociedad toca también suministrar los bienes corporales y externos, cuyo uso es necesario para el ejercicio de la virtud. [Santo Tomás, *De regimine principum* I, c. 15]. Ahora bien: para la producción de estos bienes no hay nada más eficaz ni más necesario que el trabajo de los proletarios ya empleen éstos su habilidad y sus manos en los campos, ya los empleen en los talleres. Aún más: tanta es en esta parte su fuerza y su eficacia, que con toda verdad se puede decir que no de otra cosa sino del trabajo de los obreros salen las riquezas de los Estados.

³⁴ Ernest L. Fortin, "Sacred and Inviolable": *Rerum Novarum* and Natural Rights", *Theological Studies* 53 (junio, 1992): 203-33.

³⁵ *Rerum Novarum*, # 50.

³⁶ "Cuando se habla del 'carácter sagrado de la propiedad', debe recordarse siempre que ese carácter sagrado no pertenece en igual grado a la propiedad de tierras. Ningún hombre hizo la tierra. Ella es el legado original de todas las especies. Su apropiación es, en términos globales, una cuestión de oportunidad general". John Stuart Mill, *Principles of Political Economy: With Some of Their Applications to Social Philosophy*, comp., William Ashley [1909] (Fairfield: Augustus M. Kelley, 1976), 233.

³⁷ *Summa Theologica*, II-II, q. 66, art. 1-2.

³⁸ "La reflexión en torno al procedimiento escolástico para la justicia distributiva ayuda a esclarecer la concepción de la explotación implícita en la condena del Papa a los males del capitalismo". En la teoría escolástica, la justicia distributiva depende de un sentido de comunidad basado en el "tipo ontológico de razón que la humanidad precisa para percibir el bien y la belleza". Sólo mediante este tipo de razón podemos reconocer a las personas como fines en sí mismos y no como medios. Al degradar este tipo de razón a un status inferior al de la razón instrumental, el capitalismo puede socavar la dignidad ontológica de los seres humanos, empleándolos tan sólo como medios. Esta es "la explotación derivada de la degradación de la razón, mediante la cual una comunidad queda privada de la visión requerida para percibir y apreciar instancias del bien y la belleza". Stephen T. Worland, "Exploitative Capitalism: The Natural-Law Perspective", *Social Research* 48 (verano 1981): 294-95, 299, 304-5.

³⁹ *Rerum Novarum*, # 28.

⁴⁰ Véanse las consideraciones de Madison en el *Federalista* 51:

La ambición debe ponerse en juego para contrarrestar a la ambición. El interés humano debe entrelazarse con los derechos constitucionales del puesto. Quizás pueda reprochársele a la naturaleza del hombre el que sea necesario todo esto para reprimir los abusos del gobierno. ¿Pero qué es el gobierno sino el mayor de los reproches a la naturaleza humana? Si los hombres fuesen ángeles, el gobierno no sería necesario. Si los ángeles gobernarán a los hombres, saldrían sobrando lo mismo las contralorías externas que las internas del gobierno. Al organizar un gobierno que ha de ser administrado por hombres para los hombres, la gran dificultad estriba en esto: primeramente hay que capacitar al gobierno para mandar sobre los gobernados; y luego obligarlo a que se regule a sí mismo. El hecho de depender del pueblo es, sin duda alguna, el freno primordial indispensable sobre el gobierno; pero la experiencia ha demostrado a la humanidad que se necesitan precauciones auxiliares.

Esta norma de acción que consiste en suplir, por medio de intereses rivales y opuestos, la ausencia de móviles más altos, se encuentra en todo el sistema de los asuntos humanos, tanto privados como públicos. La vemos especialmente cada vez que en un plano inferior se distribuye el poder, donde el objetivo constante es dividir y organizar las diversas funciones de manera que cada una sirva de freno a la otra para que el interés particular de cada individuo sea un centinela de los derechos públicos. Estos inventos de la prudencia no son menos necesarios al distribuir los poderes supremos del Estado.

⁴¹ Heilbroner, "Was the Right Right All Along?" 20. Cf. Václav Klaus, Ministro de Finanzas de Checoslovaquia: "Queríamos crear un hombre nuevo, con sólo pensamientos altruistas. Me temo que no es posible". Acker, 62.

⁴² Esa "vida privada" puede, desde luego, estar organizada socialmente y ser públicamente activa; ciertas formas de ella (los sindicatos, las asociaciones, las organizaciones sin fines de lucro) pueden estar legalmente incorporadas y ser así, en algún sentido, "públicas". No debemos restringir el término "público" tan sólo a la acción del Estado.

⁴³ Mucho antes de que Marx hiciera su entrada en escena, Madison planteó el problema en el *Federalista* 10:

La fuente de discordia más común y persistente es la desigualdad en la distribución de las propiedades.

Los propietarios y los que carecen de bienes han formado siempre distintos bandos sociales. Entre acreedores y deudores existe una diferencia semejante. Un interés de los propietarios de bienes raíces, otro de los fabricantes, otro de los comerciantes, uno más de los grupos adinerados y otros intereses menores, surgen por necesidad en las naciones civilizadas y las dividen en distintas clases, a las que mueven diferentes sentimientos y puntos de vista. La ordenación de tan variados y opuestos intereses constituye la tarea primordial de la legislación moderna, pero hace intervenir al espíritu de partido y de bandería en las operaciones necesarias y ordinarias del gobierno. [...]

La fijación de los impuestos que han de recaer sobre las distintas clases de propiedades parece requerir la imparcialidad más absoluta; sin embargo, tal vez no existe un acto legislativo que ofrezca al partido dominante mayor oportunidad ni más tentaciones para pisotear las reglas de la justicia. Cada chelín con que sobrecarga a la minoría, es un chelín que ahorra en sus propios bolsillos.

Es inútil afirmar que estadistas ilustrados conseguirán coordinar estos opuestos intereses haciendo que todos ellos se plieguen al bien público. No siempre llevarán el timón estos estadistas.

Madison sugiere la solución en el N° 51:

"En una república no sólo es de gran importancia asegurar a la sociedad contra la opresión de sus gobernantes, sino proteger a una parte de la sociedad contra las injusticias de la otra parte. En las diferentes clases de ciudadanos existen por fuerza distintos intereses. Si una mayoría se une por obra de un interés común, los derechos de la minoría estarán en peligro [...] tenemos un ejemplo en la república federal de los Estados Unidos. Mientras en ella toda autoridad procederá de la sociedad y dependerá de ella, esta última estará dividida en tantas partes, tantos intereses diversos y tantas clases de ciudadanos, que los derechos de los individuos o de la minoría no correrán grandes riesgos por causa de las combinaciones egoístas de la mayoría".

⁴⁴ John Locke, *Two Treatises of Government*, Segundo tratado, # 41.

⁴⁵ Roy Porter, "The Heart of the Country", *The New Republic* (4 de mayo, 1992): 37. Al referirse al libro de E. P. Thompson cuya crítica realiza, Porter dice: "Thompson parece renuente a conceder que la verdadera fuerza del capitalismo en términos históricos puede residir en el aprovechamiento generalizado y esencialmente voluntario de las oportunidades de mercado por las gentes de alcurnia, medias y pequeñas por igual". Dichas cuestiones apuntan al núcleo de los prejuicios de Thompson, añade Porter, y son ilustrativas de lo que hay de equivocado en la historiografía marxista inglesa. Los marxistas se muestran característicamente nostálgicos de una "Inglaterra anterior y rural"; su marxismo exhibe un "timbre patricio en alto grado" y puede llegar a asumir una misión paternalista para ir en rescate de los muy necesitados. Experimentan grandes "dificultades para entenderse con la burguesía: una repugnancia que ha sido, con demasiada frecuencia, la decidora marca de fábrica de los elitistas intelectuales ingleses de tendencia marxista, muchos de ellos exalumnos de las *public schools*". Desdeñan, en rigor, todos los pequeños avances en cualquier actividad (tiendas, periódicos, bienes manufacturados) y la "abundancia doméstica" que marcó, con ese "universo burgués de la vida familiar", una mejoría clara respecto de la pobreza rural.

⁴⁶ Robert Rector, "How 'Poor' Are America's Poor?" *Heritage Foundation Backgrounder*, N° 791 (21 de septiembre, 1990); "How the Poor Really Live: Lessons for Welfare Reform", *Heritage Foundation Backgrounder*, N° 875 (31 de enero, 1992).

⁴⁷ Boris Yeltsin, discurso en la Universidad de Columbia, 1990, citado en Acker, 64.

⁴⁸ "El impulso fundamental que pone y mantiene en movimiento a la maquinaria capitalista proviene de los nuevos bienes de consumo, los nuevos métodos de producción o transporte, los nuevos mercados, las nuevas formas de organización industrial que genera la empresa capitalista [...]. Dicho proceso de 'destrucción creativa' es el hecho esencial del capitalismo". Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 83.

⁴⁹ Véase Friedrich A. Hayek, "The Use of Knowledge in Society",

en *Individualism and the Economic Order* (Chicago: Gateway, 1972), 77-91.

³⁰ Kirzner concibe "el capitalismo de mercado no sólo como un conjunto de instituciones que rigen los intercambios [...], sino como un proceso continuo de hallazgos creativos. Lo que uno atestigua en todo momento en una economía de mercado no es otra cosa que ciertos intentos de quienes participan en ese mercado de sacar ventajas de las posibilidades recién descubiertas o creadas [...]. El proceso del descubrimiento creativo no acaba nunca, ni se detiene jamás". Kirzner, ix-x.

³¹ Por ejemplo, *The American Heritage Dictionary* (1976) define el capitalismo como "un sistema económico que se caracteriza por la libertad de mercado, con una concentración creciente de la propiedad privada y corporativa de los medios de producción y distribución, proporcional a la acumulación y reinversión creciente de las utilidades". Para otras definiciones, véase Novak, *Spirit*, 430 (nuevo Epílogo).

³² George Gilder citando a Mikhail Gorbachev, "Freedom and the High Tech Revolution", *Imprimis*, vol. 19, N° 111 (noviembre de 1990): 1.

CAPÍTULO 3

REDEFINICIÓN DE LA JUSTICIA SOCIAL: PÍO XI

La idea central de los intelectuales, de que puede abolirse la desigualdad social mediante la planificación estatal y el aumento del gasto público, ha muerto lentamente.

The Economist

Cuando oigo la expresión "justicia social", pienso en las regulaciones y la redistribución impuestas por la autoridad a ciudadanos que no las desean... ¿Diría usted que estoy equivocado?

Un espectador

Pese a la Gran Depresión que se extendió por todo el mundo a partir del colapso de Wall Street en 1929, el Papa Pío XI, tenaz y oportuno, publicó en 1931 una carta encíclica señalando los progresos alcanzados desde 1891. Quedaba todavía mucho por hacer. El proyecto de reconstrucción social inaugurado por León XIII se enfrentaba aún a grandes desafíos. Con todo, de hecho y de derecho, la situación de los trabajadores había mejorado claramente y casi todas las naciones avanzadas (las únicas con un proletariado industrial) habían inaugurado programas de legislación social. Los sindicatos generaron

numerosos cambios benéficos para la vida de los trabajadores. La radio, el cine y el automóvil, al igual que los significativos progresos en la curación de muchas enfermedades comunes, en la atención dental y en la oftalmología, junto a los marcados progresos en el comercio y la agricultura, comenzaron a transformar las condiciones del diario vivir.

En su faceta negativa, especialmente en Alemania, las secuelas de la Primera Guerra Mundial (1914-18) habían alentado el crecimiento de los grandes carteles y la banca en particular había adquirido un grado de concentración preocupante. Pío XI denunció la peligrosa centralización económica en términos muy claros.¹ Y tenía razón: tan sólo unos años más tarde, la cartelización de la economía alemana hizo posible que Hitler se apoderara del sistema por la vía de reunir, literalmente, a un pequeño grupo de financistas e industriales en una habitación. (La amarga memoria de esta rápida conquista no fue olvidada por los fundadores de la "Sozialmarktwirtschaft" alemana tras la Segunda Guerra Mundial. Y tomaron dos principios claves de Pío XI: el de evitar los monopolios y el de asegurarse que a futuro hubiera un gran número de empresas de tamaño mediano.)²

Pero la más perdurable contribución de Pío XI a la doctrina social católica fue un concepto relativamente nuevo: el de la justicia social. Este término largamente debatido se ha convertido hoy en un lugar común en el discurso público universal. Subyace al término "economía social de mercado", acuñado en la posguerra, y por lo general también a los movimientos capitalistas de carácter social demócrata y reformista. Pero ¿qué significa? ¿Qué significaba para Pío XI? ¿Y tiene el concepto, aún hoy, algún futuro? El primero al que cabe interrogar es al jesuita alemán que jugó un papel importante en la redacción de la encíclica.

Al cumplir los ochenta, Oswald von Nell-Breuning, S.J., escribió en *Stimmen der Zeit* acerca de la gran trepidación que experimentó cuando en 1931, a los cuarenta años, le fue otorgada a él solo, prácticamente, la responsabilidad de la autoría de *Quadragesimo Anno*. En un gesto delicado, Nell-Breuning añade que, teniendo en cuenta los pocos párrafos que el propio Pío XI redactó (90-96), le fue conferida a la vez autoridad para decidir si ellos debían ser incluidos y en qué lugar. Más tarde, Nell-Breuning se arrepintió de haber incluido esas líneas, ya que a los ojos de la opinión pública ellas parecían vincular estrechamente a la encíclica con el Estado corporativista de Mussolini.³

Así y todo, lo que Pío XI se proponía claramente no era un Estado corporativista, gobernado de arriba hacia abajo, sino el rejuvenecimiento de la sociedad civil en virtud de lo que León XIII había denominado "el principio de asociación".

AL RESCATE DE UNA VIRTUD

La revelación tan franca de Nell-Breuning respecto de su propia responsabilidad en la redacción de *Quadragesimo Anno* hace aún más valiosa su interpretación, línea por línea, de esa encíclica en su libro *Reorganization of Social Economy*. Su análisis del *locus classicus* de la justicia social, que a contar de entonces se ha convertido en el hilo conductor de la doctrina social católica, establece las dos funciones de la justicia social: esto es, como una virtud y una teoría:

La encíclica *Quadragesimo Anno* ha establecido finalmente y de manera definitiva, ha canonizado teológicamente por decirlo así, la justicia social. Ahora es nuestro deber estudiar a fondo este concepto —el fundamento espiritual y el pilar sustentador de la solidaridad cristiana, como lo denomina Heinrich Pesch— de acuerdo con los requerimientos rigurosos de la

teología científica, y conferirle un lugar apropiado en la estructura de la doctrina cristiana de la virtud, por una parte, y en la doctrina de los derechos y la justicia por la otra.⁴

En este punto, justo al inicio de su comentario, Nell-Breuning pone en evidencia el papel dual de la justicia social, primero como una virtud, segundo como una teoría del orden social. Y aquí también, justo al comienzo, asoma un problema sistémico de la mayor seriedad.

Hasta donde yo sé, Friedrich Hayek, el fallecido Premio Nobel, fue el primero en avizorarlo. Seis décadas después de conocida *Quadragesimo Anno*, en los años noventa, ningún otro economista goza de tanto prestigio, particularmente en Europa Oriental, como este austriaco que revivió la tradición liberal clásica. Como hemos visto, Robert Heilbroner ha rendido tributo a Hayek y Ludwig von Mises, largamente desdeñados ambos por el *establishment* económico, por su insistencia en las contradicciones internas de la teoría económica socialista. Hayek generó además una serie de magníficos estudios acerca de la evolución, las tradiciones y prácticas de la sociedad libre,⁵ y también un devastador análisis del concepto de justicia social.

A pesar de haber obtenido el Premio Nobel, Hayek no formaba parte, en caso alguno, de la corriente central dentro de la economía; durante muchos años se lo rechazó como un advenedizo, un sujeto irritante que rechazaba aceptar lo que la mayoría de los economistas daba simplemente por sentado, vale decir: la intervención creciente del Estado Benefactor, la exactitud de las teorías intervencionistas de Keynes y la obsolescencia de la tradición liberal clásica. Un espíritu agnóstico y frecuente antagonista de los pensadores religiosos, cuyas obras él consideraba (en ocasiones de manera justificada) a la vez oscuras y en extremo perjudiciales para los mismos

pobres a los que se decía querer ayudar, Hayek se equivocó a menudo en ciertas cuestiones filosóficas de importancia. Pero escribió en profundidad y de manera sistemática sobre ética y sociedad, acerca de la política y el mercado, y sobre todo acerca del tipo de leyes e instituciones indispensables para la libertad humana. En el sentido de trabajar apasionadamente para edificar una sociedad más humana, fue un gran practicante de la justicia social. Su propia y generosa ayuda para la formación de nuevos movimientos (la Sociedad Mont Pelerin, la Escuela de Economía de la Universidad de Chicago y la revitalización a nivel mundial de "la tradición de la libertad") hace todavía más interesante su rechazo al concepto de justicia social. De hecho, él mismo buscó conciliar su propio pensamiento, que él designaba como "pensamiento liberal", con el pensamiento religioso. Por ejemplo, propuso que la Sociedad Mont Pelerin se llamara "Sociedad Acton-Tocqueville", en honor a dos pensadores católicos, y en su discurso de apertura de la primera reunión celebrada, manifestó que, a menos que pudiera subsanarse la brecha entre "las auténticas convicciones liberales y religiosas", no había "esperanza de un resurgimiento de las fuerzas liberales".⁶

El segundo volumen de su trilogía, *Derecho, legislación y libertad*, incluye bajo el título de *El espejismo de la justicia social* cuatro certeras estocadas al corazón de la justicia social, al menos en el sentido que suele emplearse el término.⁷ Hasta donde yo sé, nadie ha refutado hasta aquí estas cuatro embestidas a los ejes conceptuales de la justicia social. Abordarlas aquí por separado nos llevaría demasiado lejos, pero sí podemos dejar sentado brevemente el reproche fundamental. Dicho reproche apunta al núcleo de la división que Nell-Breuning propone de la justicia social: entre una virtud y un principio regulador del orden social. La virtud de la justicia, observa

Hayek con mordacidad, es un hábito de conducta personal. Pero la "justicia social", entendida como la caracterización de ciertos efectos sociales que no necesariamente ocurren en virtud de una decisión humana deliberada, no se refiere a la conducta moral *personal*.⁸ Demasiados autores —dice Hayek— confunden las afirmaciones respecto a un estado determinado de cosas en la sociedad con afirmaciones acerca de una virtud propia de las personas. Por confundir estos dos significados, Hayek fustiga abiertamente a John Stuart Mill. Y pareciera que sus críticas son a la vez aplicables a los intentos de Nell-Breuning.⁹

Mis propios motivos para revitalizar la cuestión son de doble naturaleza. Primero, quiero desarrollar un significado de la "justicia social" que escape a la crítica de Hayek: un significado nuevo que goce de una fuerza especial en el ámbito de la "sociedad civil" en contraposición al "Estado", y que especifique una virtud moral preeminentemente necesaria en las sociedades libres de hoy. (Este es el sentido en el que la justicia social es una virtud practicada incluso por el propio Hayek.) Segundo, quiero mostrar la forma en que el concepto de justicia social entraña, como condición previa a su ejercicio, un orden social caracterizado por tres conjuntos de instituciones: las de la libertad política, las de la libertad económica y las de la libertad ético-cultural. Por cierto que el término justicia social, aun cuando no sea precisamente novedoso, llegó a ser de uso frecuente sólo en la era en la que estas tres instituciones interrelacionadas de la libertad aparecieron, vale decir: en los últimos 150 años.¹⁰

Cabe hacer, a la vez, ciertas advertencias preliminares. Primero, mi propósito está orientado al desarrollo futuro de la doctrina social más que a un recuento acabado de su historia intelectual. Se precisa una exhaustiva labor intelectual, aún por

desarrollar, antes de que lleguemos a disponer de una historia cabal del término "justicia social". Pero las necesidades actuales de los sectores más pobres del mundo son urgentes, y es mi vocación (tal y como ella aflora) reflexionar acerca del futuro. Caben, desde luego, muchas interrogantes respecto al material histórico que habré de exponer brevemente, pero no es mi objetivo aquí entrar en un estudio histórico detallado.

Segundo, mis propias afinidades ideológicas no están implicadas en la teoría de la justicia social que intento exponer. Si estoy en lo correcto, este análisis será también útil para quienes discrepan fuertemente conmigo en su evaluación de lo que puede ser el mejor diseño a nuestro alcance de un sistema social. El núcleo de mi análisis debiera resultarle igualmente útil tanto a quienes son más tradicionalistas que yo como a los que se hallan a mi izquierda.

Con todo, en beneficio del candor, permítaseme caracterizarme a mí mismo como un realista bíblico, un individuo participe de lo que yo mismo he designado como "la tradición católica *Whig*".¹¹ Otros suelen describirme como un neo-conservador en su más precisa acepción estadounidense, queriendo decir un antiguo social-demócrata o socialista democrático que ha roto con la izquierda y vislumbra un ideal progresista de mejor calidad en la tradición capitalista y pluralista democrática. Pero, repito, la aceptación de mi análisis de la justicia social *no* supone el compartir mis propias y singulares adhesiones.

Mi plan consiste en hacer primero un breve resumen histórico, luego en desarrollar una propuesta nueva y finalmente en echar una ojeada a las implicancias institucionales de la justicia social para la transformación de los sistemas sociales en todo el mundo, al adentrarnos en el siglo veintiuno.

NIEBLA CONCEPTUAL

"Tanto la justicia social como la caridad social han sido escasamente investigadas por la teología", escribe Nell-Breuning en su comentario acerca de *Quadragesimo Anno*. "Ninguna de ambas nociones resulta desconocida o nueva para ella, aun cuando son términos introducidos en fecha muy reciente". Por cierto que Nell-Breuning consigue encontrar sólo una referencia a la caridad social en los documentos papales previos a *Quadragesimo Anno*, y ello en una carta de índole personal, aunque oficial, fechada el 24 de junio de 1923. Pese a lo cual, añade, "ampliar y profundizar la doctrina de la justicia social y la caridad social habrá de constituir una tarea importante de la teología".¹² Un desafío para el que, en muchos sentidos, no ha habido respuesta hasta hoy.

Es cierto que el término "justicia social" ha prendido en rededor; ha sido, de hecho, "canonizado" y (como dice Hayek, apuntando a su acepción secularizada) ha conquistado a la imaginación pública: "La invocación de la 'justicia social' se ha convertido [...] hoy en el argumento más ampliamente utilizado y más efectivo dentro del debate político. Prácticamente cualquier demanda de una acción gubernamental a favor de ciertos grupos en particular es formulada en nombre de ella, y si se consigue hacer que cierta medida aparezca como requerida por una cuestión de 'justicia social', la oposición a ella se verá rápidamente debilitada".¹³ La justicia social se ha convertido en el grito de batalla de quienes aspiran a ampliar el rol del Estado, particularmente en materias relacionadas con la redistribución de los recursos.

Con todo, pese al carácter nuclear del concepto de justicia social en la doctrina católica, es en extremo difícil encontrar determinaciones precisas del concepto; en rigor, escasean in-

cluso los análisis del mismo. En la famosa enciclopedia post-Vaticana (derivada del Concilio Vaticano II), *Sacramentum Mundi*, no hay en el índice de acceso ninguna referencia bajo la expresión "justicia social".¹⁴ El análisis contenido en *Social Ethics*, el magistral texto de Johannes Messner, es decepcionantemente breve.¹⁵ Aparte del comentario de Nell-Breuning, las tres mejores referencias que he encontrado concuerdan todas en que el término comenzó a usarse de manera más bien aleatoria en la época contemporánea, y con una extraordinaria falta de claridad. Dos de esas referencias describen brevemente la evolución histórica del término y, en lo fundamental, se complementan entre sí. Una de ellas alude a él en lo que, en el mejor de los casos, constituye una débil alabanza en medio de considerables reservas (Ernest Fortin),¹⁶ en tanto la otra (Jean-Yves Calvez y J. Perrin)¹⁷ aclara el término lo mejor que puede. La tercera referencia, de Vincent Ferree, brinda una interpretación muy estimulante, en extremo novedosa e idiosincrásica, lo cual no obsta para que nos proporcione una clave importante para eludir la trampa de Hayek.¹⁸

La confusión que rodea al término "justicia social" queda escuetamente enunciada por Ernest Fortin, quien resume con las siguientes palabras la forma en que la mayoría de la gente se refiere al asunto —la cual, dado que Fortin no cita a nadie en particular, designaría yo mismo como "el enfoque vulgar de la justicia social"—:

Hasta donde puedo inferir, la justicia social, a diferencia de la justicia legal o distributiva, no se refiere a ninguna disposición particular del alma y, por ende, no puede ser considerada en propiedad como una virtud. Su sujeto no es el ser humano individual sino una misteriosa "X" llamada sociedad, de la que se dice que es involuntariamente responsable de la condición de sus miembros y, en particular, de la gran masa de pobres que hay entre ellos.

Dicho concepto tiene pleno sentido, prosigue Fortin, "sólo en el contexto de las nuevas teorías políticas del siglo diecisiete". Este desplazó la atención desde la virtud o el carácter moral a las nuevas estructuras sociales que habrían de garantizar la seguridad y la libertad de los individuos atomizados. "Como tal, el concepto concuerda con las teorías modernas de los derechos". Por una parte, se aparta de las teorías tradicionales de la virtud. Por la otra, incluso se aparta de las teorías modernas de los derechos naturales al subrayar la necesidad "de igualar las condiciones sociales"¹⁹ antes que hacer hincapié en la responsabilidad personal.

Al igual que Calvez, Fortin señala que el primero en usar el término "justicia social" fue el sacerdote siciliano Taparelli d'Azeglio en su *Ensayo teórico sobre el derecho natural basado en los hechos* (1840). Fortin advierte la influencia, fácil de rastrear, de este académico católico en León XIII, y el intento de Taparelli de importar el término de los "derechos naturales" —asociado a la Ilustración— a la doctrina social católica por la vía de vincularlo a la justicia social.

Sin embargo, lo que verdaderamente sentó las bases para este nuevo concepto de la justicia social fue la idea de Rousseau de que la sociedad corrompe al individuo en estado puro. Rousseau reformuló virtualmente todos los problemas humanos en términos de la distinción entre naturaleza e historia, en oposición a la distinción clásica entre cuerpo y alma. Fortin resume las consecuencias de ello:

Si la sociedad y sus estructuras accidentales son la causa primaria de la corrupción de los seres humanos y los males concomitantes a todo ello, ellas han de ser modificadas. La reforma social es previa a la reforma personal; se constituye en el primero y quizás el único imperativo moral.²⁰

Fortin está en lo correcto, sin duda, al describir la oscura reducción a eslóganes de que ha sido víctima la "justicia social". Hasta a los comunistas les pareció útil para su propaganda, y los socialistas la usan descaradamente como la denominación genérica de sus propósitos. No es tarea fácil rescatar el término de ese uso ideológico erróneo. El primer paso consiste en desenmarañar su complicada historia.

UN BREVE REPASO HISTÓRICO

La idea gruesa, aún sin refinar, que subyace al término recientemente acuñado de "justicia social" avanza a pequeños saltos a través de la historia, como ocurre con una piedrecilla arrojada al ras de una laguna, horadando apenas la superficie durante siglos en una primera etapa, generando luego, por algunos años, grandes ondas expansivas. En sus apariciones en los textos clásicos, se aludió a esta idea subyacente como la justicia legal (Aristóteles) y como la justicia general (Tomás de Aquino).

En el quinto libro de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles precisaba de un término para dar cuenta de dos instituciones: la primera, que parece haber un hábito o virtud requerido para preservar la ley, algo así como una observancia de la ley; y la segunda, que es mejor para la ciudad toda que haya muchos ciudadanos respetuosos de la ley.²¹ Tales observaciones sugieren un nuevo territorio moral, algo necesario para la vida moral, que Aristóteles designó como la "justicia legal". Con todo, no era su intención designar a la justicia legal como una virtud aparte. La concebía, más bien, como una denominación general para todas las virtudes sin cuya práctica la ley dejaría de ser observada. No consideraba que la justicia legal o la justicia

obediente-de-la-ley requiriera de ningún nuevo tipo de conducta o hábito humanos. Pero intuía, sí, la presencia de un concepto más vasto, que abarcaba a la sociedad y la ley, más allá de las virtudes individuales consideradas en forma aislada.

Tomás de Aquino refinó la conclusión de Aristóteles. Vio que la propia vida moral está influida radicalmente por las condiciones de la ciudad en la que se reside. Como Aristóteles, Tomás contaba con vívidas experiencias personales de guerras fratricidas, fugas y exilios (Aristóteles en su juventud; Tomás cuando niño). Cuando falla el orden acostumbrado, aflora con frecuencia lo peor de los individuos, y la práctica virtuosa se torna en extremo dificultosa. Por tanto, si el orden existente es razonablemente justo (el paraíso en la Tierra no existe), el defenderlo en contra del desorden o la usurpación injusta es un bien moral muy grande. Así, un soldado que defiende su ciudad está practicando no sólo la virtud del coraje sino a la vez la de actuar por el bien común de la ciudad. Hay cierto tipo de actos que se ponen en juego específicamente por el bien de la *civitas* como un todo: esto es, por el bien común que circunda y sustenta el bien de los individuos. Tomás vio esta virtud como un hábito de justicia cuyo objeto directo no es algún otro individuo o grupo aislado, sino más bien el orden social en su totalidad: como él lo enunció, el bien general o el bien común.²² Llamó a esta virtud específica "justicia general" y advirtió que ella difiere de otros hábitos de justicia por su objeto. Y no le dio más vueltas al asunto. No se preguntó si este hábito recién identificado se ejerce a través de algún acto propio especial y directo, o si es siempre un simple concomitante de alguna otra virtud, como el coraje del soldado o el respeto a la ley por parte de la ciudadanía.

Durante el siglo diecinueve, los juristas alemanes comenzaron a emplear el término "justicia legal" de ciertos modos ("la letra de la ley", "las leyes estatales") que contribuyeron a desacreditarlo. La controversia alemana y el auge del eslogan de "la justicia social" al promediar el siglo diecinueve son particularmente importantes para entender el uso que da al término Nell-Breuning, quien le concede expresamente el crédito del mismo a uno de sus maestros, Heinrich Pesch, S.J. (1854-1925).²³

Al escribir en plena depresión mundial (y una crisis bancaria particularmente grave en Alemania), Nell-Breuning comenzó el borrador de *Quadragesimo Anno* sumamente consciente de la inestabilidad social reinante a nivel masivo. Mientras trabajaba en el texto, Stalin comenzaba a aterrorizar a Ucrania, Hitler estaba en ascenso en Alemania, los bancos alemanes estaban embrollados en escándalos y la inflación alcanzaba niveles pavorosos, Mussolini desplegaba arrogantemente en Italia lo que él mismo caracterizaba como "la voluntad totalitaria" y los señores de la guerra en Japón tramaban sus expediciones a ultramar. Cuarenta años antes, el Papa León XIII había hablado de "el espíritu de cambio revolucionario" que socavaba a las instituciones europeas. Hacia 1931, las dimensiones cada vez mayores de la "cuestión social" habían sobrepasado el terreno de la política y la economía, ingresando a un mundo de nuevos y terribles ideales morales, como el nazismo, el fascismo, el comunismo y el nihilismo Occidental en boga. El mundo se veía enfrentado a una crisis moral y religiosa, incluso más profunda que la crisis económica, tan evidente. Lo cual era bastante más cierto en 1931 que en 1891.

Pío XI captó el desafío moral implícito en este gran viraje generacional y se preguntó qué exigencias plantea la justicia a los seres humanos en épocas de inestabilidad. Hizo un gran

esfuerzo por retomar la noción que Tomás de Aquino había propiciado bajo la denominación de la "justicia general" y, situando ese nuevo término en el contexto de los acelerados cambios sociales, le dio su nueva denominación, la de "justicia social".²⁴

Puede que unas pocas palabras relativas a la personalidad y formación de Pío XI sirvan para iluminar sus esfuerzos. Polonia dio al papado moderno uno de sus propios hijos en la persona de Juan Pablo II, en 1978, pero, de modo extraño, dio a la vez al mundo al Papa Pío XI. Nacido en 1857 y bautizado como Achille Ratti, en el poblado industrial de Desio cerca de Milán, el joven fray Ratti (ordenado en Roma en 1879) era un candidato improbable para el pontificado. Silencioso, estudioso, reservado, su primer cargo (tras obtener tres doctorados en tres años) fue como instructor en el Seminario milanés. Era tal su erudición que se le encomendó realizar una investigación histórica durante veintidós años, ante todo en paleografía, en la Biblioteca Ambrosiana de Milán (1888-1910). Tras ello, pasó otros ocho años como vice-prefecto de la Biblioteca Vaticana en Roma, donde continuó escribiendo y publicando monografías históricas, varias de ellas relativas a la historia de Milán y una acerca de la historia moderna de la Iglesia en Polonia.

Al cumplir los sesenta, puede que Ratti esperara proseguir con su obscura y erudita labor por el resto de sus días..., pero el surgimiento de Polonia como país independiente en 1918 dejó perplejo al cuerpo diplomático vaticano, dado que en aquella época la Santa Sede no contaba con ningún experto en ese país. Alguien se acordó entonces de la monografía de fray Ratti, quien fue rápidamente consagrado obispo y enviado a Polonia como nuncio. En Varsovia, desde 1918 hasta mediados de 1921, hubo de soportar en 1920 el sitio comunista de

la ciudad, trabajó estrechamente con Josef Pilsudsky y —en cierta forma— contribuyó a dar a luz al moderno catolicismo polaco (una labor de vastas consecuencias en el largo plazo). Puede que las habilidades organizativas, el liderazgo y la astucia diplomática de este reservado erudito sorprendieran a muchos, pero el Papa Benedicto XV tomó nota de ello y designó a Ratti cardenal arzobispo de Milán, su amada ciudad, en junio de ese año. Y apenas si acababa de establecer allí el nuevo arzobispo una universidad católica —que muy pronto habría de cobrar fama en el mundo entero— cuando Benedicto XV murió y el cardenal Ratti fue elegido para sucederlo el 22 de enero de 1922.

Ratti escogió el nombre de Pío como “un nombre de paz”. Como si hubiera previsto lo que venía, dedicó todo su pontificado a la paz, llegando incluso a ofrecer su vida a Dios a cambio de esa paz. Entre la muchedumbre reunida en la Plaza de San Pedro para recibir la bendición inaugural del nuevo Papa estaba Benito Mussolini, que pronto habría de asumir el poder dictatorial en Italia y convertirse en el primer exponente del totalitarismo, que él mismo describía sucintamente como *la feroce volontà*: la voluntad feroz de un solo líder. Ambos habrían de convertirse en fieros antagonistas, como Pedro y el César entrampados en permanente lucha. Por cierto que la porfiada resolución del cura-académico de Milán habría de oponerse pronto no sólo a Mussolini en Italia, sino también a Hitler en Alemania, y al permanente expansionismo de Stalin, a la cabeza del imperio soviético. Adoptando el lema de “la paz de Cristo en el Reino de Cristo”, Pío XI estableció, casi como un desafío, la festividad universal de Cristo Rey. Llamó al laicado católico a despertar, a organizarse como voluntariado y actuar en pro de la justicia. En 1937, advirtió a los totalitarios (a Hitler en particular) que “el día llegará en que el *Te Deum* de

la liberación habrá de suceder a los apresurados himnos de los enemigos de Cristo".

Pío XI murió el 10 de febrero de 1939, poco después de la ocupación alemana de Checoslovaquia y la anexión de Austria, y sólo unos meses antes de la abierta declaración de hostilidades. Tenía ochenta y dos años. Por Europa se extendió, como un manto, una sombra, y muy pronto la guerra que tanto se había esforzado en evitar abatió al viejo continente y al Asia, a un costo nunca visto en vidas humanas.

Cuando Pío XI escribió acerca del cambio social conocía, por ende, los riesgos. Cuando escribió acerca de la justicia social, estaba buscando una alternativa a los principios desquiciantes en los que Europa había comenzado a basar su ordenamiento social. En buena medida, culpaba al liberalismo —no tanto por sus instituciones como por su tradición e ideología no religiosas—. Al barrer de la gran casa europea la moral derivada de épocas pasadas, de la antigüedad y la era medieval, el liberalismo de signo continental había invitado a un nihilismo habitado por siete demonios (en los términos de la parábola bíblica), peor que el precedente, para que ingresara en este "limpio y bien iluminado territorio". Desde sus primeros años como Papa, había atendido nuevamente a la plegaria de León XIII en pos de una reconstrucción más sólida de los valores europeos: no en oposición al cambio, como Pío IX, sino en búsqueda de una mejor alternativa.

"Hay una cierta inestabilidad a la que nada puede escapar, porque esa es, precisamente, la esencia de todo lo creado", había escrito Pío XI en 1926, para el trigésimo quinto aniversario de *Rerum Novarum*. "Y es precisamente entre esos factores sociales que parecen fundamentales y más a salvo del cambio, como la propiedad, el capital, el trabajo, que un cambio permanente es no sólo posible sino real, y un hecho consumado".

Por turnos, echó una ojeada a cada uno de esos factores sociales fundamentales. He aquí su análisis sobre el trabajo:

Desde la primitiva labor del hombre en la edad de piedra a la gran organización de la producción en nuestros días, ¡cuántas transiciones ha habido, cuántas ascensiones, y complicaciones, y diversidades! [...] ¡Qué tremenda diferencia! Por ende, es necesario tener en cuenta esos cambios y prepararse uno mismo, en un gesto de iluminada precaución y con total resignación, para esa inestabilidad de las cosas y las instituciones humanas, que no son todas perfectas sino, necesariamente, imperfectas y susceptibles de cambio.²⁵

He aquí la perspectiva desde la cual, cinco años después, Pío XI adoptó el término "justicia social" como su propia solución a los problemas morales inherentes al cambio social. El Papa usó el nuevo término en diez ocasiones en su encíclica "Sobre la restauración del orden social" (*Quadragesimo Anno*, 1931). No es fácil extraer un significado único de estos diez textos.²⁶ Pero donde antes había una confusión y vaguedad considerables en lo relativo a los tres términos de "justicia legal", "justicia general" y "justicia social", Pío XI intentó establecer un término de uso práctico y moderno. Planteó así ciertas interrogantes que nadie había formulado con tal claridad hasta entonces.

En la mayoría de los párrafos en los que usa ese término en *Quadragesimo Anno*, el Papa parte de un problema concreto: en el # 71, por ejemplo, el hecho de que los padres de familia no estén recibiendo salarios adecuados para sustentar a sus hijos. El Papa había advertido ya que los sistemas sociales cambian constantemente y que el cambio social es algo relativamente natural. Lo que ahora añade es que los ciudadanos libres tienen la responsabilidad de moldear tales cambios con sujeción a una moral. Si los padres no reciben salarios suficien-

tes para sustentar a sus familias "bajo las circunstancias presentes", escribe, "la justicia social exige que a la brevedad posible se introduzcan cambios en el sistema, mediante los cuales se asegure tales salarios a todo trabajador adulto". Una sociedad que tolera que los niños pasen hambre, y que los padres queden desamparados en su intento de mejorar la condición de su familia, no es, desde su perspectiva, buena ni estable, ni plenamente legítima. Los seres humanos no pueden sencillamente cruzarse de brazos al respecto. Deben "introducir cambios en el sistema a la brevedad posible". Introducir tales cambios es el objeto de la virtud de la justicia social.

Cabe hacer hincapié aquí en tres puntos: la responsabilidad personal, el cambio institucional y la factibilidad. Primero, la moral impresa en su propia naturaleza exige que los seres humanos asuman la responsabilidad de moldear las instituciones de la sociedad. Ello se debe a que forma parte de su naturaleza tanto el ser responsables como el vivir en sociedad. Segundo, deben fijar la mirada en los cambios del *sistema*: esto es, en aquellas instituciones y organizaciones que, en su conjunto, forman la sociedad. Tercero, deben ser realistas, fijando sus propósitos en función de lo que es "posible", no en visiones utópicas. Esas tres características ayudan a esclarecer la naturaleza de esa nueva virtud que el Papa Pío XI llama a desarrollar. En épocas pasadas, la gente común se componía de "súbditos" relativamente pasivos antes que de "ciudadanos" responsables. En las nuevas circunstancias de 1931, las personas deben ejercer nuevas responsabilidades cuyo objeto y métodos son de carácter social y cuyo ejercicio requiere de prudencia y factibilidad.

Esto dejaba abierto el camino para que *Quadragesimo Anno* propusiera una teoría completa de la justicia social como virtud. Pero no fue eso lo que hizo Pío XI. Y si bien es cierto que

el concepto ha experimentado numerosas modificaciones desde 1931, *Quadragesimo Anno* sigue siendo el *texto primigenio* al cual se refieren todos los demás. Y de acuerdo al comentario de Nell-Breuning:

La justicia social es una *norma orientadora* espiritual e intelectual que no opera por sí misma, sino asistida por un poder determinado. Ese poder es, según León XIII y Pío XI, el *Estado*. El orden social y económico correcto es establecido por la autoridad *suprema* dentro de la sociedad, que es configurada a su vez por las demandas de justicia social de las que deriva toda su autoridad legal para dirigir y regular. En una comunidad regulada de manera apropiada, la justicia social alcanza su realización *natural* en las instituciones públicas, y opera a través de las autoridades públicas o sus representantes.²⁷

Así, en la óptica de Pío XI —señala Nell-Breuning—, la justicia social “es siempre un principio eficiente en la autoridad pública”. Ella considera “ante todo a la legislación social”. Su fin es “engendrar un orden social legal que habrá de redundar en el orden económico apropiado”. La filosofía social cristiana “busca restaurar el orden que habrá de conducir a la economía de vuelta a ciertos canales firmes y reglamentados y habrá de ejercer en última instancia su benéfica influencia en la propiedad”. En tal sentido, la justicia social es “un principio espiritual e intelectual de la forma que adopta la sociedad humana”. La justicia social “se convierte en una institución en la constitución y leyes de la sociedad”. A mayor abundamiento, la justicia social “determina la modalidad estructural y la forma, y también el funcionamiento, de la sociedad y la economía”.²⁸

Permítaseme resumir la cuestión. Vista de este modo, la justicia social no es en modo alguno una virtud. Es una *institución* dentro de la constitución y leyes de la sociedad. Determina la *modalidad* estructural y la *forma* de la sociedad. Es una

norma orientadora, espiritual e intelectual. Es un *principio* eficiente en la autoridad pública. Confiere al Estado su *autoridad* legal (moral). Considera ante todo la *legislación* social. Trae consigo un *orden* social legal. Redunda en el orden moral apropiado para una *economía* sólida.

Desde la óptica anglo-americana, el programa descrito no se diferencia mayormente, a primera vista, del orden político de mano dura que planifica y dirige la economía, y acaba imponiendo el orden cultural monista venerado por los Estados corporativistas que propician el socialismo y el fascismo. Pero es un gran error percibir de este modo el programa de Pío XI. Con seguridad, como bien lo admite Nell-Breuning, el Papa hizo un gran esfuerzo para no antagonizar con Mussolini y para ser justo con los "propósitos" del fascismo. Partiendo del programa de Mussolini, Pío XI intenta diferenciar el suyo recurriendo únicamente a la ironía.²⁹ Sin embargo, sus términos antagonizaban de hecho con Mussolini, cuyos seguidores bramaron enfurecidos contra *Quadragesimo Anno*.³⁰ Es más, Pío XI fue muy vehemente en sus denuncias del socialismo, llegando incluso tan lejos como para decir que ningún católico podía ser socialista en buena fe.³¹ Pero, ¿cuáles eran exactamente las diferencias que Pío XI percibía entre un orden social cristiano forjado en torno a "la norma orientadora" de la justicia social y un orden fascista o socialista? (El fascismo, cabe recordarlo, era una forma de socialismo: un nacional socialismo.)

Hay, por sobre todo, diferencias fundamentales de filosofía. "El Papa", escribe Nell-Breuning, "contrasta esta noción auténticamente social con los planes de reforma mecanicista-individualista del socialismo y sus seguidores". Puede que el socialismo desee "una restauración de un orden social más sólido" que se imponga al individualismo liberal,

pero tolera el materialismo y el individualismo del orden liberal".³² Además, los socialistas (incluso cuando se esfuerzan por parecer moderados) buscan abolir la propiedad privada, y exhiben tanto una preeminente animosidad anti-religiosa como una moral anti-cristiana propiciatoria del amor libre y otros semejantes. Pareciera que lo que el socialismo y la justicia social tienen en común es, sin embargo, el impulso antes mencionado "a restaurar un orden que podría conducir a la economía de vuelta a ciertos canales firmes y reglamentados".

No hay que equivocarse respecto a la animosidad de Pío XI y Nell-Breuning hacia "la ilusión liberal". Nell-Breuning escribe: "El Papa ataca decididamente la creencia errónea de que el mercado sujeto a la competencia se regula a sí mismo". Pío XI rechaza la teoría de "que la mente humana es capaz de dirigir el desarrollo económico de acuerdo a un plan definido". "Hemos de admitir", confiesa Nell-Breuning, "que las tentativas humanas de regular la economía están sujetas al riesgo del error y del juicio falso y que, ciertamente, no todos los experimentos habidos han conducido al resultado anhelado". La conclusión que Nell-Breuning deriva de tales equivocaciones es únicamente la de que "es preciso avanzar cautelosamente y aprender de nuestros errores".³³ Hace hincapié en que la economía es una ciencia social, que se ocupa de "la existencia de la sociedad económica", y que la sociedad es "bastante más que una masa de individuos no-cooperativos". Esto es, escribe, lo que obliga al Papa a concluir en el # 88 que es "muy necesario que los asuntos económicos estén una vez más sujetos a un principio orientador verdadero y efectivo y que se rijan por él". En síntesis, el Papa "persigue algo que esté por sobre el poder económico y que pueda, por tanto, encauzarlo hacia los objetivos correctos". Aquí "concibe dos poderes: la justicia social y la caridad social". Y en su búsqueda de la

forma en que ellos pueden "ser implantados en la sociedad económica como una fuerza reguladora", el Papa "atribuye una importancia prioritaria a las instituciones gubernamentales y sociales".³⁴

Nell-Breuning señala que Pío XI está pensando aquí en las grandes cuestiones institucionales: en las "instituciones y la administración del Estado, algo que puede alcanzarse mediante las leyes y las instituciones configuradas de manera apropiada".³⁵ Pío XI insiste en este punto en el principio de subsidiariedad: un principio que puede rastrearse hasta Abraham Lincoln.³⁶ El Estado no es un poder ilimitado o totalitario, sino *limitado*. El Papa "pone sus mayores y más altas expectativas en el Estado: no en un Estado que pretenda hacerse cargo de todo, sino en uno que se cña estrictamente al principio de subsidiariedad. Por tanto, a la vez que exige la seguridad y el resguardo de un orden social apropiado, basado en la justicia social, llama a la autoridad estatal a abstenerse de cualquier interferencia en los asuntos de menor importancia, con miras a resolver en mejor forma la única gran tarea que está llamada a asumir".³⁷ Con esto de la "única gran tarea", Nell-Breuning pareciera aludir a lo que señala el Preámbulo de la Constitución de los Estados Unidos: "promover el Bienestar General".

En estos párrafos centrales acerca de la justicia social dentro de su análisis, resulta penosamente obvio que Nell-Breuning parte hablando de la justicia social como una virtud y a la vez como un principio, pero culmina tratándola únicamente como un principio. Así, cae de lleno en la trampa de Hayek. Si la justicia social es un principio regulador del orden social, no es una virtud. Porque si el sujeto de la justicia social es la sociedad, no es la persona, y sólo esta última puede practicar una virtud moral. La justicia social aparece en el

mejor de los casos como un ideal intelectual —de forma institucional indeterminada— a la luz del cual son juzgadas las instituciones concretas. Pues no parece caracterizar a ninguna sociedad que haya existido. Por cierto, el uso del término resulta inusitadamente resbaladizo.

Además, las modernas sociedades libres son tan complejas que ninguna autoridad única puede llegar posiblemente a controlar sus múltiples resultados, ya sea los relativos a la oferta y la demanda, o los precios, o la distribución del ingreso. Los fracasos del socialismo (tan evidentes después de 1989) pusieron de manifiesto esto último. El hecho de atribuir todos los resultados sociales a la intención personal de alguien o su capacidad de controlarlos es, por tanto, una simpleza. Por consiguiente, dicen Hayek y otros objetores, alegar que se está hablando en favor de la justicia social sólo puede significar promover las propias preferencias abstractas. Quienes dicen estar hablando en nombre de la justicia social prejuzgan los argumentos concernientes a los fines y los medios al definir a sus oponentes como "injustos". En suma, el empleo del término justicia social es una forma de imperialismo moral a través de la imposición de una abstracción. ¿Cómo puede Nell-Breuning escapar a esta acusación?

UNA VÍA DE SALIDA

No parece que el propio Nell-Breuning pueda hacerlo. Su análisis, formulado a principios de los años treinta, carece de suficiente equipamiento conceptual. Su animosidad hacia el "individualismo liberal" no le permite ver la real textura social de otras naciones aparte de las de Europa continental. La influencia de la Alemania de Weimar es tangible en cada página de su comentario, en sus referencias a los carteles eco-

nómicos y al poder sin contrapesos de los bancos centrales, y en sus metáforas conceptuales subyacentes, habiéndose forjado muchos de sus términos en los debates liderados por Heinrich Pesch, S.J. en Alemania, y otros representantes de su escuela, en la que se había formado el propio Nell-Breuning.

Con todo, si volvemos al tema de la necesidad de una reorganización social, que preconizaba Pío XI, se hace evidente un enfoque de la justicia social que Nell-Breuning pasa por alto. En las sociedades libres, los ciudadanos deben recurrir a su capacidad de asociación para ejercer nuevas responsabilidades y actuar con fines sociales. Supongamos que definimos la justicia social de este modo: *La justicia social es una forma específica, en la era moderna, de la antigua virtud de la justicia. Hombres y mujeres practican este hábito social específico cuando (a) se unen a otros para (b) modificar las instituciones de la sociedad. La práctica de la justicia social implica el activismo; implica el organizarse; implica el intento de mejorar el sistema. No significa necesariamente ampliar el Estado; por el contrario, significa ampliar la sociedad civil. El Padre Ferree piensa que ésta es la intención de Pío XI. Personalmente, estoy menos convencido de eso, pero es una especificación que pareciera seguirse, de hecho, de las premisas de Pío XI.*

Esta formulación rescata la idea aristotélica del impacto que ejerce sobre la ética del individuo el *ethos* implícito en la organización política. El Papa añade otras dos cuestiones a la de Aristóteles: en primer lugar, un énfasis en la responsabilidad del ciudadano para modelar la *polis*; y en segundo término, la necesidad de organizaciones voluntarias para potenciar a los individuos por la vía de sacarlos del aislamiento. El Papa percibe que en la época moderna los hombres y mujeres libres pueden unirse entre sí, organizarse e introducir cambios en las instituciones de las sociedades en las que viven. Para que este

potencial social se realice, es preciso que ellos estén atentos, que muestren iniciativa, perspicacia, coraje, realismo, habilidades organizativas y perseverancia (y probablemente que cuenten con el consejo de un abogado). A mayor abundamiento, sin el ejercicio de esta virtud, el principio de subsidiariedad no podría apelar a ningún grupo social inferior al Estado.

Puesto que las aplicaciones de esta virtud son plurales, su definición ha de ser necesariamente muy general. Pero el concepto está lejos de ser algo vacío. La forma más fácil de entenderlo consiste en dar con su opuesto. Visite, si le parece, un proyecto habitacional en el sector este de St. Louis donde los residentes, gente apática, alienada y anómica, parecen incapaces o escasamente deseosos de organizarse para resolver los múltiples problemas que los acosan. Visite un pueblo o aldea bolivianos o sicilianos donde la familia es la única realidad social reconocida y donde, fuera de la familia, no se confía en nadie más, no se organizan comités, donde funcionan muy pocas organizaciones y donde individuos a la cabeza de grupos armados dominan virtualmente la sociedad. Sólo podemos esperar que exista esa capacidad de iniciativa social cuando los ciudadanos poseen cierta fuerza interior y confían unos en otros. Ciertas frases espontáneas señalan la presencia de la materia prima apropiada: "Tenemos que hacer algo". "Hagámoslo". "Dividámonos las responsabilidades". "¿Quién se ofrece de voluntario?" En Estados Unidos damos tan por sentados esos sentimientos, que bien puede ocurrir que no reconozcamos un hábito que muchos de entre nosotros poseen en abundancia y otros cuando menos en algún grado. Los niños, cuando juegan en el patio, "eligen" espontáneamente los bandos, establecen las reglas, fijan los límites. El arte de la asociación, escribió Tocqueville, es la primera ley de la democracia.

En ausencia de ese arte, la práctica de la ciudadanía moderna se hace casi imposible. Sin él, sólo está el Estado, la sociedad civil carece de vivacidad, la plaza pública permanece vacía y los ciudadanos se recluyen en su solitaria privacidad. Mucho antes de 1776, los estadounidenses ya eran un pueblo, unidos por hábitos de asociación, mientras que los franceses eran todavía una turba de individuos solitarios desacostumbrados a la cooperación civil. "Cuando estalló la Revolución, hubiera sido imposible encontrar, en la mayoría de las regiones de Francia, apenas una decena de hombres —escribe Tocqueville en *El antiguo régimen*— que, antes de la Revolución, hubiese estado habituada a actuar concertadamente y defender sus intereses sin recurrir a la ayuda del poder central".²⁶

La virtud de la justicia social no consiste, sin embargo, únicamente en el hábito de asociación, pues muchas formas de asociación obedecen a fines privados. El hábito de la justicia social tiene como fin la mejoría de algún rasgo del bien común: posiblemente del sistema social en su conjunto o en parte (el sistema asistencial, por ejemplo), pero posiblemente también de algún rasgo no oficial (como levantar una estatua en un parque público, organizar un grupo de teatro en una universidad, etc.). Auxiliar a una persona minusválida en los barrios céntricos puede ser una obra de justicia social; organizar un referéndum para evitar la instalación de un *nightclub* en una avenida residencial puede ser otra. Construir una fábrica en un área empobrecida; organizarse para proteger los derechos de los trabajadores; organizar un grupo en pro de la vida o a favor de la libre opción..., todas esas y otras actividades análogas son instancias *prima facie* en que se ejerce la justicia social.

Desde luego, puede que no todos los que dicen actuar en aras de la justicia social estén verdaderamente promoviendo la obra de la justicia. Puede que sus motivos sean sospechosos, y

lo mismo puede suceder con su captación de los hechos relevantes, con sus análisis morales o sus métodos. Jamás se nos ocurriría incluir a los "skinheads" ("cabeza- rapadas") o los neo-nazis entre quienes desarrollan la obra de la justicia social. Así ocurre con todas las declaraciones de estar practicando una virtud: es preciso examinar esas afirmaciones en mayor detalle. Para ser justo, un acto determinado ha de ser correcto en cada una de sus facetas: modo, oportunidad, motivos, exactitud de la percepción y todas las restantes cualidades de la acción; de otra manera, es defectuoso. De este modo, señalarle a alguien que lo que él o ella consideran una virtud no cumple alguna o todas las exigencias de la virtud es afirmar que el ideal de la justicia social es un criterio de juicio moral. Si se estudia la teología de la liberación, por ejemplo, es legítimo preguntarse si su diagnóstico de la realidad es correcto y si sus sugerencias tienen probabilidades de generar los resultados deseados. Uno no tiene por qué aceptar de modo acrítico su *afirmación* de estar practicando la justicia social.²⁹

Así pues, una percepción diferente de la realidad presente, y una visión diferente del correcto ordenamiento de la sociedad, pueden por tanto —bajo el rótulo idéntico de justicia social— conducir a la gente a cursos de acción diametralmente opuestos. Sostener que se está practicando la justicia social no excluye, por ende, futuras discusiones. Por el contrario, indica la necesidad de un debate más riguroso. Por cierto, en una sociedad pluralista cabría esperar varias visiones alternativas de lo que es una sociedad justa, muchas interpretaciones rivales de la condición de la sociedad y de lo que ha de hacerse con ella, y un debate público agudo acerca de los asuntos de hecho y de los análisis morales. Puede que tanto los activistas de izquierda como los de derecha sostengan que la justicia está de su lado, e incurran, por tanto, en la responsabilidad de tener que exponer las razones en que se basa su afirmación.

Esta forma de entender el asunto tiene el no pequeño mérito de justificar (contrariamente a lo que dice Hayek) la validez del término "justicia social".⁴⁰ Un término que no es automáticamente patrimonio de los estatistas o de quienes abogan por un Estado grande. Por el contrario, en la sociedad libre hay espacio para que los individuos trabajen asociados con miras a objetivos que consideran habrán de realzar el bien común, con independencia del gobierno, especialmente (pero no únicamente) para ayudar a los menos afortunados. Obviamente, tanto la democracia como una economía dinámica requieren de ciudadanos que tengan espíritu cívico, que adopten perspectivas amplias, que empleen sus energías para aliviar los males sociales urgentes y que remedien las deficiencias sociales obvias. También Hayek aspira a que los ciudadanos practiquen la virtud de actuar libremente, y en concierto con otros, por los muchos beneficios sociales —políticos, económicos, culturales— que los individuos, insertos en una sociedad libre, deben aborcar tanto a imaginar como a alcanzar para ellos mismos.⁴¹

En muchas ciudades de los Estados Unidos, como Newark y St. Louis del Este, el caos social reinante deteriora el entorno. Lo del "caos social" significa en parte que allí donde debería existir la virtud de la justicia social reinan la apatía y la inactividad. Antes de tratar tan severos trastornos, hemos de hacer algunas distinciones adicionales.

LA SOCIEDAD CIVIL: CINCO PASOS ULTERIORES

El concepto de justicia social adquiere mayor fuerza explicativa cuando se establecen algunas de sus relaciones con varios otros conceptos. El primer paso para rescatar la virtud de

la justicia social consiste en reconocer el papel de la *sociedad civil*, un dominio mucho más rico y lleno de matices que el Estado. Ella es la esfera a la que da vida el principio de subsidiariedad.

El segundo paso es reconocer que las sociedades plenamente libres —las que potencian el rango pleno de instituciones propias de la sociedad civil— están divididas en *tres sistemas de libertad* (independientes, aunque interdependientes): el político, el económico y el moral-cultural.

El tercer paso consiste en aprehender el concepto de *orden espontáneo* y de *catallaxia*. El cuarto es establecer la importancia del concepto del bien común para las sociedades libres, complejas y dinámicas. El quinto es analizar la fuente del dinamismo en las sociedades modernas, el *principio de cambio* (o de "destrucción creativa", como lo llamó Joseph Schumpeter), el principio de invención.

1. *La sociedad civil*. Nell-Breuning llama a León XIII "el Papa del principio de asociación" por el énfasis que éste último puso en los sindicatos libres y otras formas de acción social voluntaria.⁴² Evidentemente, cuanto más difundidas y variadas sean las asociaciones libres en cualquier sociedad, más rica y compleja habrá de ser la vida social al interior de ellas, así como su activismo y su bienestar. Cuando ciudadanos libres se unen cooperativamente a través de su mutuo consentimiento, ya sea para alcanzar fines prácticos o inmanentes, actúan en conformidad con su naturaleza social. La serie completa de sus acciones sociales, más allá de sus estrictos deberes ciudadanos, constituye la sociedad civil. Y el ejercicio habitual de esas actividades en pro del bien común es un acto de justicia social. La configuración y enriquecimiento de la sociedad civil son, en sí mismos, un acto de justicia social. Se vio claramente así en el caso del "Foro Cívico" y de "El Pueblo contra la

Violencia" en Checoslovaquia, en ese año milagroso de 1989. El despertar de la justicia social —y de la sociedad civil— provocó la caída del comunismo.⁴

2. *Los tres sistemas de libertad.* La justicia social requiere para su ejercicio pleno de ciertos apoyos institucionales provenientes de tres sistemas independientes, aunque interdependientes entre sí. Sin el resguardo de los derechos civiles y políticos, sin las instituciones de la propiedad privada, el mercado, los incentivos y los soportes sociales requeridos para el ejercicio de la iniciativa y el espíritu de empresa y de inventiva personales, y sin las instituciones vinculadas a la libertad religiosa, intelectual y cultural..., sin todo ello, el ejercicio de la justicia social quedaría seriamente restringido. Los prerequisites de la práctica plena de la justicia social son sistémicos e institucionales. Se precisa de una separación radical de poderes entre los tres tipos de autoridad. Dicha separación está normalmente implícita en el término "gobierno limitado", según el cual el gobierno deja espacio a otras esferas de acción que van más allá de él.

3. *Orden espontáneo y catalaxia.* Puesto que el ejercicio de la justicia social surge de la libre iniciativa y se despliega libremente, da origen a una forma distintiva de orden social. Para captar la naturaleza de ese orden es menester, con todo, apreciar que, en tanto fruto de la libertad humana, dicho orden es distinto del orden reinante en una colmena de abejas, del orden de los astros en el cielo, del orden en virtud del cual una bellota se transforma en un roble o de cualquier otro orden visible en la naturaleza no humana. En tanto es precisamente libre, dicho orden aflora a partir de ciudadanos creativos, adaptables y alertas al contexto; incluyendo el contexto social. En tanto es precisamente libre, dicho orden inculca a sus ciudadanos ciertas nociones de responsabilidad. Es un orden

específicamente *humano*, que ninguna otra creatura puede alcanzar. Esto no significa que él "sobrevenga naturalmente", sin esfuerzo; por el contrario, rara vez se lo alcanza y es difícil de mantener. Los humanos dicen querer la libertad, pero cuando la tienen comienzan de inmediato a rehuir sus responsabilidades. Dicen querer la justicia social, pero se resisten a desplegar el esfuerzo que ésta requiere. El orden espontáneo no es "espontáneo" en el sentido de que sea automático y universal, sino sólo en el sentido de que brota de muchas opciones libres y, en cualquier caso, de propósitos contrapuestos.

Cuando el orden humano es traspasado por la inteligencia y la adaptación mutua, no suele ser planificado de antemano, prescrito o inducido. No todas las formas de orden racional han de ser previamente planificadas desde arriba. Entre ciudadanos libres que cooperan entre sí para el bien común de todos, se deja sabiamente gran libertad de acción a los agentes individuales y a las asociaciones más pequeñas. Sin embargo, dicha libertad requiere de un tipo especial de orden. Para promover, por ejemplo, el intercambio razonado, los ajustes y la compensación de las injusticias, el "orden espontáneo" requiere de un sistema de normas y procedimientos. Aun cuando sea espontáneo y no esté dirigido desde arriba, este orden no es anárquico ni carente de normas. Esa capacidad de los agentes libres de lograr ciertas formas de orden social sin la dirección permanente desde arriba, pero no sin aquellas normas y procedimientos que guardan relación con "la constitución de la libertad", genera lo que Hayek denomina la "catalaxia". La catalaxia es el orden que se logra mediante el ejercicio del instinto natural a la adaptación y la cooperación social. Hayek designa el ideal de catalaxia como la "Gran Sociedad", el orden social de la libertad, específico y únicamente humano. Ahondar descriptivamente en esta conclusión nos

llevaría demasiado lejos.⁴⁴ Con todo, ella nos entrega una perspectiva de gran importancia para el ejercicio cada vez más amplio de la justicia social por parte de ciudadanos libres.

4. *El bien común*. Como señala el jesuita francés Jean-Yves Calvez, en la esencia del concepto de justicia social subyace el concepto del bien común. La justicia social "conciérne al trato de los hombres entre sí, en tanto se hallan relacionados con la sociedad en su conjunto y con el bien común de ella, y también al trato de los gobernantes con los gobernados, en la medida que los gobernados reciben de la sociedad su cuota del bien común. El concepto del bien común está en el eje de esta definición".⁴⁵ Así y todo, en las sociedades libres los ciudadanos no son meramente "los gobernados"; son los soberanos. Como he intentado señalarlo en detalle en *Free Persons and the Common Good*,⁴⁶ las sociedades contemporáneas tienen necesidad de un concepto más complejo del bien común que el que requerían las sociedades antiguas y medievales, precisamente en virtud del mayor alcance que las sociedades avanzadas brindan hoy a las personas y asociaciones libres.

Cabe hacer hincapié en dos pasos conducentes a la adquisición de este concepto nuevo y más complejo del bien común. Primero, los conceptos antiguo y medieval dependían en gran medida de la autoridad del Estado para discernir el bien común temporal de todos y para dirigir los varios elementos de la sociedad en su búsqueda. Oculta en esta afirmación se halla la propuesta epistémica de que cierto grupo de funcionarios estatales tiene la capacidad de conocer todos los factores que producen mejoras en el bien común de todos, al igual que la premisa, de carácter moral, de que se puede confiar en que los funcionarios públicos serán benevolentes. Es difícil defender cualquiera de estas dos afirmaciones. El Estado contemporáneo es mucho más poderoso (y peligroso) que

los Estados antiguos y medievales, y mucho más burocrático y engorroso. De aquí surgió el anhelo profundo de un Estado "constitucional", con poderes y funciones limitados. "El Congreso no aprobará ninguna ley..." se lee en la Primera Enmienda de la Constitución estadounidense, que eximió de ese modo, del control estatal, a las esferas de la religión y la prensa libre. De manera análoga, el poder del Estado sobre la economía libre quedó a la vez limitado, en comparación con las economías dirigidas por el Estado del Sacro Imperio Romano y otros regímenes anteriores.

Esta "división de los sistemas sociales fundamentales" —político, económico y moral-cultural— efectivamente confiere poder a otras autoridades aparte del Estado en innumerables esferas del bien común. Adicionalmente, para resguardar los derechos individuales, los de las minorías y los de asociación, un vasto campo de acciones sociales —denominada en Checoslovaquia, tras 1989, "el foro cívico"— queda exceptuado del control estatal. En suma, ocurre que múltiples organismos y actores institucionales se responsabilizan de promover el bien común, lejos del alcance de las autoridades estatales.

En conformidad con ello, el concepto contemporáneo del bien común adquiere una estructura mucho más rica que el concepto medieval. Abre un "espacio cívico" considerable para el libre ejercicio de muchas capacidades humanas esenciales para la prosecución del bien común. El concepto moderno del bien común, conforme al cual se respeta la libertad de las personas y de sus asociaciones según el "principio de subsidiariedad" de Lincoln, es, así, mucho más amplio que el concepto tradicional, que era tanto más simple.

Segundo, el pluralismo resultante y ahora incorporado en el concepto de bien común requiere de una distinción bastante más cuidadosa entre dos facetas diferentes del bien co-

mún: su contenido material y formal. Formalmente, el concepto de bien común considera el todo social y la dignidad de cada persona libre (el pleno desarrollo de cada uno de sus miembros individualmente es un fin de la vida social; ese desarrollo personal es también un componente formal del bien común). Este concepto formal *no cambia* con las diferentes circunstancias históricas. Pero el contenido material *sí cambia* de manera dramática de una época a otra y de un sitio a otro. En el plano material, por ejemplo, hoy se necesitan tantos bienes concretos, físicos y espirituales para el pleno desarrollo de cada persona individual y de la comunidad humana como un todo, que a los juicios prudenciales concretos relativos a su jerarquización e implementación se les debe dar un amplio campo de acción. Hoy en día el bien común incluye autopistas, atención médica a bajo costo, baja inflación, enseñanza universal, empleo abundante y presupuestos fiscales equilibrados. Conciliar todas estas exigencias antagónicas no es una hazaña menor.

Es, por consiguiente, mucho más fácil querer el bien común formal (de todas las personas en conjunto y de cada una por separado) que discernir y realizar en un orden armonioso el bien común material global, en toda su gran profusión y variedad. Las sociedades individuales difieren enormemente en su historia institucional y cultural, en sus disponibilidades materiales y en su capacidad para responder con flexibilidad a las necesidades concretas. Las sociedades operan bajo muchos constreñimientos, limitaciones y carencias. Se requiere de un grado verdaderamente notable de sabiduría práctica para el desarrollo humano integral de una nación. Al considerar el logro del bien común material en determinadas sociedades, los teóricos del bien común deben, por ende, permitir un amplio campo para el ejercicio de la sabiduría práctica y el razo-

namiento prudencial. A este respecto, los esfuerzos de pensar globalmente y de buscar un nuevo orden mundial requieren a la vez de enormes reservas de sabiduría práctica, en medio de las contingencias e ironías a las que está sujeta la acción social.

En suma, los teóricos que verdaderamente respetan las capacidades humanas asociadas a la libertad y la responsabilidad han de renovar sus concepciones sobre los sistemas, las instituciones, las normas sociales, los procedimientos y las decisiones sociales concretas verdaderamente envueltas en el bien común, considerado en términos materiales. Invocar el bien común no equivale a invocar un esquema simple o draconiano. Por una parte, los teóricos casados con el ideal de la sabiduría práctica han de estar en guardia constante contra el utopismo. Por la otra, no debieran vacilar en fijar ciertas metas de bienes sociales concretos que deben aún alcanzarse.⁴⁷ La mezcla requerida de imaginación y espíritu práctico —de *mystique y politique*— es necesariamente una cualidad humana muy escasa, un don, en última instancia, del Espíritu Santo que “medita tristemente sobre el mundo y sus inclinaciones” (G.M. Hopkins).

5. *El principio de cambio.* Las sociedades contemporáneas avanzadas, como lo vislumbró Pío XI, se caracterizan por el acelerado cambio social y tecnológico. Con todo, tales cambios, aun cuando se deriven de múltiples fuentes, no son enteramente casuales. Lo que diferencia a una sociedad capitalista de todas las formas anteriores de ordenamiento económico es que sus cimientos institucionales están en los procesos de innovación, descubrimiento, invención, o, en una palabra, en la *mente*.

Es bueno explayarse un momento en este punto. La característica decisiva, definitoria, de la economía capitalista no es el libre mercado ni la propiedad privada ni los incentivos ni

el lucro. Todos esos elementos aparecen ya en las economías precapitalistas tradicionales. Todos ellos son condiciones previas importantes de una economía capitalista. Pero el capitalismo en sí, auténticamente definido como tal, no surge sino hasta que se establecen ciertas instituciones que apoyan y nutren sistemáticamente las capacidades creativas de los seres humanos para inventar, descubrir e innovar, y para practicar el derecho humano fundamental de la iniciativa económica personal.⁴⁸ El hecho de que el Papa Juan Pablo II resaltara este derecho humano fundamental, primero en *Sollicitudo Rei Socialis* y luego, más en profundidad, en *Centesimus Annus*, es una de las robustas contribuciones de su pontificado a la doctrina social católica.⁴⁹

Este don humano inalienable, que emerge de la imagen del Creador impresa en cada ser humano, proporciona el dinamismo esencial de la sociedad libre: tanto de su economía como de su vida política y cultural. La fuente principal del dinamismo de la sociedad libre es la fecundidad de la mente humana, derivada del Creador. Incapaz de medir la altura y profundidad de la mente del Creador, la mente humana está llamada, con todo, a asemejarse a ella lo más posible.

Por esta razón, los teóricos del bien común y la justicia social necesitan forjar dentro de sus teorías un modelo dinámico (más que un equilibrio) del cambio social. Pues el espíritu humano es libre, inventivo y creativo. Las instituciones moldeadas por ese espíritu *han de estar* abiertas al cambio. Pero este cambio no es, ni tiene que ser, casual. Pues brota de la actividad de la mente humana en su capacidad creativa. Y el impulso inherente a la mente es a la comunicación, a la adaptación cooperadora y al ejercicio de la capacidad de elección en los ámbitos público y privado. Aunque libre, un orden humano no es de naturaleza anárquica. Pues las obras pensadas

para servir a los bienes e intereses de otros, aun si es por afán de lucro, han de adaptarse al consentimiento de esos otros. De este modo, incluso el propio interés debe considerar, hasta cierto punto, a los demás... y cuanto más lo haga, mejor. Pues la civilización implica un llamado a optar razonadamente dentro de un marco de cooperación social voluntaria.

Así, a medida que el estudio de las decisiones públicas lleva a los economistas a centrarse más a fondo en las leyes y constreñimientos de las decisiones públicas (y privadas), es probable que la economía en una era post-socialista se vuelva cada vez más humanista.³⁰ Es probable que los filósofos y teólogos sociales, al adquirir un grado cada vez mayor de sofisticación en el área de las leyes económicas y su dinámica, habrán de compartir ciertos materiales comunes con los economistas que estudien las decisiones públicas.³¹

DE 1931 A 1991

En tanto es probable que los seres humanos malgasten, derrochen y abusen de sus libertades, la sociedad libre está constantemente amenazada. Para la sociedad libre, no todas las opciones son iguales. Algunas son autodestructivas. Los ciudadanos deberán estar alerta a las decisiones públicas, ya que de lo contrario el experimento de la sociedad libre acabará en un naufragio. Porque la sociedad libre *es* un experimento, no una garantía. De ahí que el ejercicio generalizado de la virtud de la justicia social sea indispensable para la preservación de la libertad. Mediante esta virtud, los ciudadanos se unen para hacer por sí mismos aquello para lo cual en los sistemas anteriores debían acudir al Estado.

Quizás sea por este motivo que los forjadores de los Estados Unidos habían pensado primeramente utilizar la palabra "virtud" en el sello del país, donde optaron finalmente por "Novus Ordo Seclorum". No puede haber una república libre si sus ciudadanos no actúan con las virtudes propias de la libertad. Y la virtud más propia de los ciudadanos de las sociedades libres, precisamente en cuanto tales, es la justicia social. El desarrollo pleno de la teología de la justicia social aguardaba, sin embargo, el pleno reconocimiento, en un contexto teológico, del sistema tripartito de instituciones libres que deja a la sociedad civil espacio para respirar.

Quadragesimo Anno (1931) apareció en medio de la Gran Depresión, que fue particularmente severa en Alemania. A ella le siguió la Segunda Guerra Mundial, que estalló justo después de morir el Papa Pío XI, quien habría querido ser recordado como el Papa de la paz. Tras los horrendos avatares de la guerra, Pío XII (1939-58) lideró a la Iglesia Católica, ya con retraso, para que apoyara la reconstrucción de las democracias como la mejor defensa de los derechos humanos. Surgieron los partidos demócrata cristianos y social demócratas para defender esos derechos en contra del comunismo. El esfuerzo pionero de León XIII de enraizar el concepto de los derechos humanos en suelo cristiano fue coronado por Juan XXIII con la multiplicación de derechos en *Pacem in Terris* (1963). Paulo VI (1963-78), esquivando el término "socialismo", comenzó a hablar de un proceso necesario de "socialización", un eufemismo que muchos interpretaron como un aval de la social democracia y el Estado Asistencial. Entonces, el 16 de octubre de 1978, en la festividad de Santa Eduvigis (patrona de la reconciliación entre los Estados vecinos), el Colegio de Cardenales conmovió al mundo con la elección del primer Papa no italiano en más de cuatro centurias, el cardenal polaco

y arzobispo de Cracovia, Karol Wojtyła, que escogió el nombre de Juan Pablo II.

El nuevo Pontífice —dramaturgo, poeta, atleta, poliglota— asumió como una misión la reconciliación no sólo de los Estados sino de los bloques vecinos, que desde un principio él mismo insistió en designar como “las dos grandes ramas del único árbol de la Europa cristiana”. El primer Papa eslavo designó como co-patronos de toda Europa, junto a San Benito (480-547), el santo patrono reconocido por la tradición, a los fundadores de la cristiandad eslava, San Cirilo y San Metodio (mil años antes, estos dos hermanos codificaron por vez primera la lengua eslava en Nitra, hoy día Eslovaquia, en el centro mismo de Europa, “entre el Atlántico y los Urales”).

Filósofo por formación (obtuvo un grado honorífico de Harvard por su obra *The Acting Person*), el vigoroso Papa Juan Pablo II dejó en claro tempranamente que aspiraba a imprimir al cuerpo del catolicismo un profundo y original sello filosófico. La “libertad ordenada” es el concepto clave con el cual resolvió partir, una libertad practicada por la persona humana del mejor modo posible, en tanto agente libre y creativo de su propio destino. El hincapié del Papa en la libertad ordenada tuvo especial resonancia tras la Cortina de Hierro, al igual que entre todos quienes luchaban en situaciones de dictaduras militares y Estados de “seguridad nacional” en el Tercer Mundo. Habiendo contribuido a dar forma a la Declaración del Concilio Vaticano II acerca de la libertad religiosa (1963), Juan Pablo II prosiguió en el curso de los años articulando su visión de la libertad religiosa, la “primera libertad”.⁵² Gradualmente estableció los fundamentos de una nueva teoría de la “segunda libertad”, la libertad económica. Aquí enfatizó la “subjetividad creativa” de los hombres y mujeres libres en acción. Esto

era material definitivamente nuevo, y a él debemos referirnos ahora.

NOTAS

¹ *Quadragesimo Anno*, ## 77-78.

² Alan Peacock y Hans Willgerodt, comps., *Germany's Social Market Economy: Origins and Evolution* (Nueva York: St. Martin's Press, 1989).

³ En los términos del propio Nell-Breuning:

Hoy me parece claro que la inserción de esos comentarios de Pío XI sobre el fascismo es la gran culpable del equívoco total que rodea a esa imagen de un orden, o más bien esbozo de un orden social, desarrollado en *Quadragesimo Anno*, que en la traducción alemana quedó designado con el término poco feliz de "ocupacional" y en la francesa con el término "corporativista". Ello no es excusa para ese esbozo inadecuado, que fue de mi responsabilidad exclusiva. Por el contrario, es algo que me reprocho a mí mismo. Actué demasiado confiadamente porque el Papa no puso reparo alguno a mi propia exposición; y me lo reprocho todavía más por haber aprobado el texto suplementario que él escribió. Me complacía en una falsa auto-confianza y no reflexioné mayormente en torno a ello (Oswald von Nell-Breuning, S.J., "Quadragesimo Anno", *Stimmen der Zeit*, N° 187 [1971]: 294).

⁴ Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy* (Nueva York: Bruce Publishing, 1939), 5.

⁵ Véanse, por ejemplo, los tres volúmenes de *Law, Legislation and Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1976-77); *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960); y *The Road to Serfdom* (Chicago: University of Chicago Press, 1944).

⁶ Friedrich Hayek, "Opening Address to a Conference at Mont Pelerin", en *Studies in Philosophy, Politics and Economics* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1967), 155.

⁷ Hayek, *The Mirage of Social Justice*, 62-100. Para un análisis de estos cuatro puntos, véase John Gray, "Social Injustice: What Hayek Taught Communists, He Can Now Teach Us", *Crisis* 8 (septiembre,

1990): 30-32. Tal y como Gray las describe, las cuatro objeciones son las siguientes:

1. En el mercado, la distribución de los ingresos y el capital obedece en buena medida a la casualidad, y, por tanto, esa distribución es impredecible e incontrolable.
2. El criterio típico de las concepciones corrientes de la justicia social es que los recursos han de asignarse según la necesidad o el mérito. La conclusión de Hayek es, en primer término, que no hay entre nosotros un consenso respecto a qué constituye una necesidad o un mérito. Más exactamente, no hay consenso suficiente respecto a los grados relativos del mérito y de la necesidad como para formular juicios comunitariamente aceptables.
3. La pretensión de alcanzar la justicia social habrá de [...] afectar la eficiencia del sistema de mercado, pues alterará las señales que indican a la gente dónde se hallan las oportunidades más ventajosas [...]. La búsqueda de la justicia social implica aceptar un nivel de producción inferior al que puede alcanzarse de otro modo.
4. En ausencia de criterios claramente aplicables y no conflictivos, los grupos de intereses ya consolidados habrán de enarbolar el concepto de justicia social para promover los intereses en que se han atrincherado. La justicia social se convierte, de hecho, en el eslogan de quienes pretenden eludir el *feedback* negativo, inseparable a los procesos de mercado.

⁸ Pero confróntese con el planteamiento de Tomás de Aquino, en el que la virtud de la justicia es distinta a otras virtudes cardinales precisamente por su ordenación a cierto estado de cosas externo al agente:

Según esto, la corrección de las obras asociadas a las demás virtudes, y a la que la intención de la virtud tiende como a su objeto apropiado, depende sólo de su relación con el agente, mientras que la corrección de una obra de justicia queda establecida, aparte de por su relación con el agente, por su relación con otros [...]. Y así decimos que algo es justo, que tiene la rectitud de la justicia, cuando a ello conduce un acto de justicia, sin tomar en consideración la forma en que el agente lo realiza; en tanto en el caso de las demás virtudes, nada se considera correcto a menos que sea realizado de cierta forma por el agente (II-II, q. 57, a.1).

De aquí que la justicia esté orientada más a los resultados, o bien a lo que Hayek denomina un cierto "estado de cosas".

Sobre esta base, como señalan algunos, puede que Hayek impusiera una falsa dicotomía entre lo personal y lo social. Pero el verdadero punto de Hayek no es esa dicotomía sino, más bien, la diferencia entre los asuntos influidos por la volición humana y los asuntos establecidos con independencia de ella por ciertos procesos sistémicos, y por otras razones mejores para las sociedades humanas que cualquier alternativa conocida. Su punto es *epistémico*: no podemos saber lo suficiente como para generar los resultados que anhelamos por la vía de la anticipación y la deliberación, sin hacer más daño que bien.

⁹ Hayek, *Mirage*, 63-64. Véase también "The Atavism of Social Justice", 67-68 en F. A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

¹⁰ En sus escritos de 1976, Hayek decía: "El empleo del término 'justicia social' data, en este sentido, de una fecha comparativamente reciente, aparentemente de hace no más de un siglo" (*Mirage*: 63). Al explicar que el término fue empleado muchos años antes, Nell-Breuning señala por su parte: "La encíclica *Quadragesimo Anno* ha establecido finalmente y de manera definitiva, ha canonizado teológicamente por así decirlo, la justicia social" (*Reorganization of Social Economy*: 5).

¹¹ Véase Michael Novak, *This Hemisphere of Liberty* (Washington, DC: The AEI Press, 1990), 3:

En cierto sentido, los *Whigs* católicos se parecen a los progresistas. Creen en la dignidad de la persona humana, en la libertad humana, en la reforma institucional, en el progreso gradual. Pero tienen a la vez un hondo respeto por el lenguaje, el derecho, la liturgia, las costumbres, los hábitos y la tradición, lo que los marca, al mismo tiempo, con el signo del conservantismo. Junto a los conservadores, los *Whigs* católicos tienen conciencia de la fuerza que representan los hábitos culturales y el papel que ejercen la pasión y el pecado en los asuntos humanos. Junto a los liberales, conceden importancia fundamental a la libertad humana, especialmente a la construcción paulatina de las instituciones que promueven esa libertad.

Los Whigs católicos conciben la libertad como algo *ordenado* —no como la libertad de hacer lo que uno quiera, sino lo que uno debe—, en buena medida como concebía Tomás de Aquino la sabiduría práctica, como razón ordenada, *recta ratio*. A menudo sitiados por los sectores tradicionalistas y fundamentalistas dentro de la Iglesia, los Whigs católicos han defendido el valor del progreso en el seno de la historia, y por sobre todo el progreso que discurre a lo largo del eje de la libertad; pero su instinto en favor del progreso está morigerado por un agudo sentido de la ironía, de la tragedia y la contingencia. Prefieren hacer hincapié en el progreso institucional sostenido, alcanzado gradual y solidamente, y bien arraigado en los hábitos culturales. Y desconfían de los principios puramente abstractos y los espasmos del fervor revolucionario.

Véase especialmente el capítulo 1 y el apéndice: "Thomas Aquinas, The First Whig": 107-123.

¹² Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy*, 251.

¹³ Hayek, *Mirage*, 65. Y añade: "Puede que haya discrepancias respecto a si la medida concreta es requerida o no por una cuestión de 'justicia social'. Pero rara vez se cuestiona que éste sea el criterio que ha de guiar la actividad política, y que la expresión posea un significado definido. Por ende, probablemente no existen hoy en día movimientos políticos o líderes políticos que no apelen con presteza a la 'justicia social' en apoyo de las medidas particulares que defienden".

¹⁴ Karl Rahner et al., comps., *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology*, 6 tomos (Nueva York: Herder and Herder, 1968-70).

¹⁵ Johannes Messner, *Social Ethics: Natural Law in the Western World*, comp. rev. (St. Louis: B. Herder Book Co., 1965). El análisis de la noción de la justicia social ocupa no más de una página (320-21), en las más de mil páginas del libro. Messner señala:

En su origen, la voz "justicia social" alude en particular al bienestar económico y social de la "sociedad", en el sentido de una comunidad cooperativa en lo económico, al interior del Estado [...]. La justicia social [...] impone obligaciones al empleador y sus empleados en el curso de las negociaciones en que se establecen los acuerdos laborales colectivos. No sólo exige una distribución justa del producto social, sino que vin-

cula a los grupos que cooperan dentro de la sociedad para que realicen los esfuerzos necesarios, al prestar sus servicios, para la estabilidad de la empresa y el desarrollo del bien común en todas las esferas, y en favor del progreso económico y social.

¹⁶ Ernest Fortin, "Natural Law and Social Justice", *American Journal of Jurisprudence* 30 (1985): 1-20.

¹⁷ Jean-Yves Calvez, S.J. y Jacques Perrin, S.J., *The Church and Social Justice: Social Teaching of the Popes from Leo XIII to Pius XII*, trad., J. R. Kirwan (Londres: Burns and Oates, 1961), esp. 145-53.

¹⁸ William J. Ferree, S.M., *Introduction to Social Justice* (Dayton, OH: Marianist Publications, 1948), 12. Ferree postula que *Quadragesimo Anno* permite diferenciar entre dos niveles de justicia:

En el primer nivel, el de la justicia conmutativa o individual, el empleador está inerte, y adviértase que esto ocurre "con demasiada frecuencia". Ahora bien, es evidente que si está verdaderamente inerte para hacer justicia plena, no incurre en pecado cuando, a causa de una necesidad, su justicia resulta insuficiente. En el caso de la justicia individual, el caso está cerrado, pues el empleador no puede hacer nada al respecto; y ha de permitirse que continúe la injusticia, a causa de la mera incapacidad de evitarla.

Por sobre este campo de la justicia individual, sin embargo, se yergue el campo global de la Justicia Social, y en ese campo superior el caso *nunca* está cerrado. La "importancia" de los individuos proviene del hecho de que *toda la industria* está mal organizada (es "socialmente injusta"). La Justicia Social exige que ella esté *organizada correctamente* para el bien común de todos los que dependen de ella para su bienestar y perfección. Por tanto, los empleadores tienen el deber —el estricto deber de Justicia Social, del que no pueden desentenderse sin caer en el pecado— de trabajar *juntos* (socialmente) para reorganizar su industria. Una vez conseguida esta reorganización (un acto de Justicia Social) por la acción grupal (social), los empleadores no estarán ya más inermes en el campo de la justicia individual, y tendrán la obligación de cumplir sus estrictos deberes en este campo.

¹⁹ Ernest Fortin, "Natural Law and Social Justice", 14-15.

²⁰ *Ibid.*, 15-16.

²¹ Aristóteles, *Nicomachean Ethics*, 5.1.1129 a1-1129 b24. Adviértase esp. 1129 b15-20: "Ahora bien, los múltiples enunciados de la ley

aspiran, o bien al interés común de todos, o bien al interés de una clase gobernante designada por su excelencia o de algún modo similar; así que, en una de sus acepciones, el término 'justo' se aplica a todo lo que genera y preserva la felicidad o bien a las partes componentes de la felicidad, dentro de la comunidad política".

²² Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, IIa-IIae, q. 58, art. 5-6. Para un análisis más exhaustivo, véase Calvez y Perrin, 139-45.

²³ Según Nell-Breuning, Pesch aludía a la justicia social como "el fundamento espiritual y el pilar sustentador de la solidaridad cristiana" (*Reorganization of Social Economy*, 5).

²⁴ Pío XI identifica la justicia social con los requisitos del bien común:

Es imprescindible que la libre competencia, contenida dentro de límites razonables y justos, y sobre todo, el poder económico, estén sometidos efectivamente a la autoridad pública en todo aquello que les está peculiarmente encomendado. Finalmente, las instituciones de los pueblos deben acomodar la sociedad entera a las exigencias del bien común, es decir, a las reglas de la justicia social; de ahí resultará que la actividad económica, función importantísima de la vida social, se encuadre asimismo dentro de un orden de vida sano y bien equilibrado. (*Quadragesimo Anno*, # 67).

²⁵ Citado por Ferree, 7.

²⁶ *Quadragesimo Anno*, ## 43, 49, 64, y 67. Cuando menos dos temas centrales emergen de estos diez tratamientos. El primero es que la justicia social es un canon prescriptivo mediante el cual se evalúan las circunstancias sociales actuales; el segundo es que la justicia social es el fin de la sociedad y la política que persigue es el bien común.

Un ejemplo del primero es el # 49, donde Pío XI dice: "Ha de ponerse, pues, todo esfuerzo en que los padres de familia reciban una remuneración suficientemente amplia para que puedan atender convenientemente a las necesidades domésticas ordinarias. Si las circunstancias presentes de la vida no siempre permiten hacerlo así, pide la justicia social que cuanto antes se introduzcan tales reformas, que a cualquier obrero adulto se le asegure ese salario." *Quadragesimo Anno*, # 49.

El segundo uso se halla (entre otros acápites) en el # 64: "[D]e donde se deduce que [no se puede condenar al capitalismo] por sí mismo. Y en realidad, no es, por su naturaleza, vicioso; pero viola el recto orden de la justicia, cuando el capital esclaviza a los obreros o a la clase proletaria con tal fin y tal forma, que los negocios, y por tanto el capital, sirvan a su voluntad y a su utilidad, despreciando la dignidad humana de los obreros, la índole social de la economía, y la misma justicia social y el bien común."

²⁷ Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy*, 250. El subrayado es añadido nuestro.

²⁸ *Ibid.*, 250-51.

²⁹ Véase Nell-Breuning, "Quadragesimo Anno", *Stimmen der Zeit* 187 (1971): 293-294: "Ya en mi análisis de 1932 y más adelante, interpreté siempre las afirmaciones de Pío XI como una ironía diplomática y podía referirme a Mussolini para demostrar la corrección de esta interpretación".

³⁰ *Ibid.*, Mussolini "entendió la encíclica como una crítica que lo desfavorecía enormemente, y la ira que esto le provocó la descargó en contra de las organizaciones juveniles católicas de Italia. El Papa se quejaba de que Mussolini hubiera reaccionado de manera tan lamentable al 'benévolo asentimiento' que él le había brindado".

³¹ *Quadragesimo Anno*, #72. "El socialismo cristiano", expresó Pío XI, implica "una contradicción en los términos. Nadie puede al mismo tiempo ser buen católico y auténtico socialista." El socialismo "se funda en una doctrina propia y peculiar de la sociedad, que es inconciliable con el verdadero cristianismo".

³² Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy*, 250.

³³ *Ibid.*, 247-48. Nell-Breuning alude al # 57 de *Quadragesimo Anno*, donde el Papa dice: "La libre competencia [...] aunque dentro de ciertos límites es justa y genera resultados beneficiosos, no puede ser el principio regulador del mundo económico; ello ha quedado plenamente demostrado por las consecuencias que se han seguido de la rienda suelta dada a estos peligrosos ideales individualistas. Es, pues, muy necesario que los asuntos económicos se sujeten una vez más a un principio orientador verdadero y efectivo, y sean goberna-

dos por él". El mercado no puede "moderarse y gobernarse a sí mismo. Deben buscarse principios más altos y más nobles para controlar, en forma rigurosa e inflexible, su supremacía: a saber, los principios de la justicia social y la caridad social".

³⁴ Ibid., 248-49.

³⁵ Véase *Quadragesimo Anno*, # 18.

³⁶ Una definición concisa y contemporánea de la subsidiariedad:

Derivado de las enseñanzas de la Iglesia Católica Romana, este concepto postula que cualquier tarea social ha de llevarse a cabo en la más reducida de las unidades existentes: en la familia antes que en el vecindario; o en los gobiernos locales antes que en el gobierno central. Como bien lo explica Bildt (Primer Ministro de Suecia): "El principio de subsidiariedad implica que la sociedad está edificada desde la base hacia arriba, con el punto de partida en las necesidades del individuo y la familia, en lugar de ser a la inversa, con un punto de partida en alguna doctrina política abstracta" (Allan Carlson, "Forward to the Past: Rebuilding Family Life in Post-Socialist Sweden", *The Family in America* 6 [julio de 1992]: 4).

Nell-Breuning señala que:

Mucho antes de que la encíclica *Quadragesimo Anno* (1931) proclamara el principio de subsidiariedad como "*in philosophia sociali gravissimum illud principium*", Abraham Lincoln lo había formulado con fines prácticos: "El objeto legítimo del gobierno es hacer por una comunidad de personas lo que sea que precisen pero que no puedan, en ningún caso, hacer, o no puedan hacer tan bien por sí mismas, recurriendo a sus propias capacidades, aisladas e individuales. En todo aquello que la gente puede hacer tan bien por sí misma e individualmente, los gobiernos no debieran interferir" (Nell-Breuning, "Social Movements: Subsidiarity", *Sacramentum Mundi*, 6 tomos., comp., Karl Rahner [Nueva York: Herder & Herder, 1968-70], 6:115).

³⁷ Nell-Breuning, *Reorganization of Social Economy*, 251.

³⁸ Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, trad., Stuart Gilbert (Garden City: Doubleday, 1955), 206.

³⁹ Michael Novak, *Will It Liberate? Questions About Liberation Theology*, comp. rev. (Lanham, MD: Madison Books, 1991).

⁴⁰ Véanse las objeciones de Friedrich A. Hayek en *Law, Legislation, and Liberty*, Tomo 2: *The Mirage of Social Justice* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), capítulo 9, "Social or Distributive Justice", 62-100.

⁴¹ En *The Mirage of Social Justice*, Hayek caracteriza a la "Gran Sociedad" como aquella en la que el campo de la producción y los servicios está tan extendido que, a diferencia de la sociedad tradicional, entre sus principales beneficiarios están los extraños y los extranjeros. Esta cadena ampliada de producción se logra porque las transacciones son reguladas por normas de comportamiento justo, iguales para todos los participantes. A mayor abundamiento, tales normas hacen posible la paz social y la "libertad individual con todos sus valores". Dicha transformación convierte a la pequeña sociedad en una Gran Sociedad. Así, Hayek escribe que "la Gran Sociedad surge del descubrimiento de que los hombres pueden vivir juntos y en paz" y beneficiarse mutuamente "sin concordar en los objetivos particulares que todos ellos persiguen". El descubrimiento de la sustitución de "las normas abstractas de conducta por fines concretos obligatorios hizo posible extender el orden de paz" más allá de los grupos reducidos que buscan los mismos fines, "porque capacitó a cada individuo para beneficiarse de las habilidades y el conocimiento de otros a quienes no necesariamente conoce y cuyos propósitos bien podrían ser enteramente distintos a los suyos" (109).

⁴² Nell-Breuning escribe en *Reorganization of Social Economy*, 53:

Por sí sola, la auto-ayuda organizada puede ser verdaderamente eficaz. Por esta razón, León XIII recomendaba la creación de sociedades. Pío XI observa correctamente que esta recomendación tuvo gran acogida y redundó, subsecuentemente, en un movimiento sin precedentes de fundación de nuevas sociedades. Al principio hubo que superar considerables obstáculos. Queda para mayor alabanza de León XIII su contribución decisiva a vencer tales obstáculos; él es el gran adalid de la libertad de asociación.

⁴³ Para un análisis exhaustivo del concepto de sociedad civil, véase Adam Seligman, *The Idea of Civil Society* (Nueva York: Free Press, 1992).

⁴⁴ Para un análisis del concepto de catalaxia, véase Friedrich A. Hayek, *The Mirage of Social Justice*, 107-109:

El término "cataláctica" se deriva del término griego *katallattein* [...], que significa no sólo "intercambiar" sino también "admitir dentro de la comunidad" y "pasar de enemigo a amigo" [...]. De ello podemos configurar un término inglés, *catalaxy* [catalaxia], que utilizaremos para describir el orden que trae consigo el ajuste mutuo de muchas economías individuales en un mercado. Una catalaxia es, así, el tipo especial de orden espontáneo generado por el mercado a través de individuos que operan rigiéndose por el derecho de propiedad, de contratos y de responsabilidades extra contractuales.

⁴⁵ Calvez y Perrin, *The Church and Social Justice*, 151-52.

⁴⁶ Michael Novak, *Free Persons and the Common Good* (Lanham, Maryland: Madison Books, 1989).

⁴⁷ Ibid., 138: "Visto como un hito [...], el concepto del bien común obliga a los ciudadanos de cualquier sociedad en particular a alzar la mirada para ver cuán bien lo están haciendo, según algún criterio que trasciende al logro actual".

⁴⁸ Véase el Epílogo a la segunda edición de mi *The Spirit of Democratic Capitalism* (Lanham, Maryland: Madison Books, 1990), 432: "El gesto decisivo que diferencia al capitalismo de todos los sistemas precedentes, y también del socialismo, es su organización social en torno al principio de que la causa primaria de la riqueza es el *caput* (la mente)".

⁴⁹ "[El] derecho de iniciativa económica", explica el Papa, "es un derecho importante no sólo para el individuo sino también para el bien común. La experiencia nos demuestra que la negación de este derecho, o su limitación en nombre de una pretendida 'igualdad' de todos en la sociedad, reduce o, sin más, destruye de hecho el espíritu de iniciativa, es decir, la *subjetividad creativa del ciudadano*. En consecuencia, surge, de este modo, no sólo una verdadera igualdad sino una 'nivelación descendente'." *Sollicitudo Rei Socialis*, # 15.

⁵⁰ Como he escrito en otro lugar:

En su mayor parte, los pensadores religiosos no han considerado la historia económica. En pocos Seminarios hay cursos de economía que tengan el carácter de obligatorios en los currículos, aun cuando abundan de manera creciente los cur-

ses de política, sociología y psicología. Por ende, los teólogos se enfrentan simultáneamente a dos desafíos. Primero, necesitan adquirir algunos de los conceptos básicos y métodos de análisis económico. Segundo, deben saber manejar materiales empíricos concernientes a las actividades económicas, a nivel doméstico e internacional, respecto de las cuales consideren pertinente emitir un juicio.

Para cubrir esta necesidad, espero que un número significativo de economistas dirija su atención a las cuestiones económicas que plantean los cuerpos eclesiásticos oficiales y no oficiales. A medida que los líderes religiosos hacen más y más pronunciamientos acerca de los asuntos económicos, han de recibir una respuesta pronta y efectiva. De otro modo, las afirmaciones no contestadas comenzarán a adquirir el peso del saber convencional y de la tradición que se vuelve oficial. Si se cometen errores, es preciso corregirlos antes de que se consoliden, pues las Iglesias representan no sólo una fuerza institucional legítima sino a la vez significativa dentro de las sociedades capitalistas democráticas. Las élites de la economía y la religión tienen hoy, cada una respecto de la otra, una enorme responsabilidad (Michael Novak, *Catholic Social Thought and Liberal Institutions* [New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1989], 15).

²⁹ Amartya Sen, "Some Contemporary Economic and Social Issues", *Social and Ethical Aspects of Economics*, Coloquio en el Vaticano, 1992.

³² Véase George Weigel, *Liberty and Its Discontents: Catholicism Confronts Modernity* (Washington, DC: Ethics and Public Policy Center, 1991).

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 4

UN RENACIMIENTO DE LA LIBERTAD

Juan Pablo II (1978-)

Del León XIII a Pio XII hay un siglo de vida espiritual activa, pero entre Cuadregemo, Azzini y Comandini Azzini tiene control un total de solamente largos años, y se han producido otros II siglos de Hitler, la Segunda Guerra Mundial y las exigencias de sobrevivir al comunismo como el caso de la Guerra de Vietnam en 1948, la participación del movimiento civil de la Nueva York 1955, la crisis de la guerra de Vietnam, la revolución de los 68-69, la revolución en los países alrededor de Europa Occidental hay mucho tiempo hasta cuando la guerra se acaba.

Al comienzo el primer papa de la era moderna (1978), los dictadores totalitarios del siglo veinte (Hitler, Stalin, Mao) fueron desmantelados hasta ya largo rato de la guerra mundial, sus atrocidades habían quedado olvidadas y

CAPÍTULO 4

LA SEGUNDA LIBERTAD

A menos de setenta y cinco años de iniciado oficialmente, el duelo entre el capitalismo y el socialismo ha concluido: el capitalismo ha ganado.

Robert Heilbroner

Definición: La libertad es el imperio de la conciencia.

Lord Acton

De León XIII a Pío XI hay un lapso de sólo cuarenta años, pero entre *Quadragesimo Anno* y *Centesimus Annus* transcurrió un total de sesenta largos años... ¡y qué sesenta años! El ascenso de Hitler; la Segunda Guerra Mundial y los campos de exterminio; el estremecedor cierre de la Cortina de Hierro en 1948; la propagación del comunismo más allá de la Unión Soviética; la acumulación de armas nucleares; la proliferación de los SS-20 soviéticos en un cerco alrededor de Europa Occidental: hay mucha historia encerrada en esos sesenta años.

Al cumplirse el primer centenario de *Rerum Novarum* (en 1991), los dictadores totalitarios del siglo veinte (Mussolini, Stalin, Hitler) habían desaparecido hacía ya largo rato de la escena mundial, sus ambiciones habían quedado reducidas a

escombros y sus crímenes eran objeto de repulsa en todo el mundo. Pero en 1991, el papado se veía más fuerte de lo que había parecido estar en varias generaciones. Cuando el Papa polaco Juan Pablo II convocó a los líderes de todos los credos del mundo (rabinos, swamis, imanes, monjes budistas, patriarcas, arzobispos, presbíteros y reverendos) a que se unieran a él para orar en Asís en 1989, no pareció algo inadecuado..., sino más bien un gesto abierto y magnánimo, un gesto muy imaginativo, de una naturaleza que difícilmente podría haber realizado algún otro líder religioso.

Hacia 1991, las predicciones que León XIII había hecho acerca de la "inutidad" del socialismo real, predicciones formuladas cuando tantos filósofos inteligentes adherían de corazón al socialismo, habían sido reivindicadas en términos dramáticos por las grandes multitudes que celebraron el derribamiento del muro de Berlín y la caída del socialismo. Los llamados de Pío XI en favor de la justicia social habían circundado el orbe y las sociedades avanzadas de la segunda posguerra se habían remodelado a sí mismas mediante los controles y equilibrios democráticos, la economía de espíritu empresarial y sistemas de prestaciones sociales que apenas si cabía imaginar en 1931. El mundo se enfrentaba, en 1991, a un panorama muy distinto al de 1891, cuando se estaba a las puertas de los cien años más sangrientos de toda la historia.

No sólo la sociedad civil y la justicia social se veían revitalizadas; también les ocurría a las "primera y segunda libertades". La libertad religiosa y la libertad económica, en tanto están íntimamente relacionadas como dos ramas provenientes de la misma raíz, son un don inalienable que el Creador legó a los seres humanos. Mirando al siglo veintiuno, podemos esperar que disciplinas como la economía y la teología (y la filosofía) se aproximen unas a las otras en su estudio de

varios materiales compartidos: en especial, los referentes a las elecciones y decisiones humanas.

Tres importantes corrientes intelectuales nos conducen a este punto. Tras el colapso del "socialismo real" en 1989, los europeo-orientales que emergían de entre las ruinas comenzaron a redescubrir —con renovado aprecio— las prácticas morales de la sociedad libre. Segundo, ciertos economistas distinguidos como James M. Buchanan (Premio Nobel), comenzaron a vislumbrar nuevas orientaciones en la ciencia económica que habrían de hacer que esa ciencia se volviese más humanista de lo que había sido en décadas recientes.¹ Una prueba adicional de esto viene dada por los quince economistas reunidos en un coloquio en el Vaticano, el 5 de noviembre de 1990, para analizar las dimensiones éticas de la economía.² Tercero, aun cuando siguió mostrándose crítico de muchos aspectos de las economías occidentales, el Papa Juan Pablo II dio dos pasos importantes para llevar la doctrina social católica a un mayor contacto con la esencia de la práctica económica moderna: reconoció el derecho humano a la iniciativa económica personal e hizo hincapié en el rol de la creatividad humana para superar la pobreza y generar bienestar.

Al reconsiderar tales problemas con un espíritu de solidaridad internacional hemos de salvar, sin embargo, una importante brecha entre las tradiciones culturales de la Europa latina Católica (Francia, Italia y España) y las de Inglaterra y Estados Unidos. David Martin vincula esta línea divisoria, cuando menos en términos metafóricos, a la guerra entre Inglaterra y España, saldada con el trágico destino de la deslumbrante y poderosa Armada española.³ De haber vencido los españoles, la historia de la libertad (no sólo en las Américas) habría sido muy distinta. La tradición continental de la *liberté* implicaba una concepción del orden social diferente a la de la tradición

anglo-americana. Muchos anglo-americanos son apenas conscientes, cuando lo son, de esta diferencia, y muchos intelectuales continentales y latinoamericanos leen en la experiencia anglo-americana sus propias interpretaciones de la *liberté*. Son muchas las incomprensiones mutuas que deben rectificarse. Así que habremos de proceder lentamente a través de breves análisis de los dos conceptos diferentes de libertad, de los dos conceptos diferentes de orden, y la convergencia futura de la teología y la economía en los asuntos relativos a las elecciones y decisiones humanas.

DOS CONCEPCIONES DE LA LIBERTAD

La libertad no es, ciertamente, un concepto fácil de entender. En particular, las tradiciones del derecho romano (y el código napoleónico) dan origen a una noción de libertad que es diferente a la implícita en el *common law*. En el discurso popular de la Europa continental, la libertad —la *liberté* francesa, la *libertà* italiana, la libertad española y quizás incluso la *libertas* latina— parecen abarcar la esfera de “lo que no está prohibido”. Dentro de ese horizonte, la libertad y el sistema legal se conciben como opuestos: por un lado, están aquellas cosas prescritas o prohibidas por la ley; por el otro, aquellas cosas no cubiertas por la ley, respecto de las cuales uno es libre. La concepción anglo-americana (la concepción *Whig*) es muy distinta. La libertad es concebida aquí como la forma interior del sistema legal. La inteligibilidad del acto libre se deriva de la razón, del sistema jurídico, de las obligaciones y de una conciencia bien ordenada.

Hemos de examinar con mayor profundidad esta noción, ya que ella acerca más la reflexión religiosa a la noción

que tienen los economistas de la "decisión racional", enriqueciendo al mismo tiempo esa misma noción de los economistas. Deja en claro que "racional" no significa tan sólo "utilitario" o "materialista". Empíricamente, esta noción enriquecida parece tener una base de sustentación en los hechos. De hecho, los seres humanos actúan algunas veces por algo más que razones materialistas y por motivos que en ningún caso son estrechamente utilitarios.

Mi autor favorito en el tema de la libertad es el gran historiador inglés Lord Acton. Según Acton, el designio de la Providencia en la historia del hombre es la expansión de la libertad humana. Y, a continuación del judaísmo, el cristianismo es la principal fuerza que imparte este designio de la historia. "Fuera de la Cristiandad, la libertad no ha conseguido subsistir", concluye, tras demostrar con todo detalle cómo el desarrollo de instituciones libres aguardaba el despertar de la conciencia personal, más allá de los lazos de sangre o de pertenencia.⁴ El judaísmo se imparte normalmente a través de la genealogía, el cristianismo a través de la conciencia. Y añade:

La noción cristiana de conciencia exige en forma imperativa un grado concomitante de libertad personal. El sentido del deber y la responsabilidad ante Dios es el único árbitro de los actos del hombre cristiano. No debe permitírsele a ninguna autoridad humana que interfiera con ello. Hemos de ampliar lo más posible, y preservar de cualquier intromisión, la esfera en la que podemos obedecer a la sola voz de la conciencia, independientemente de cualquier otra consideración.⁵

"El centro y el objeto supremo de la libertad", decía Acton, "es el imperio de la conciencia".⁶ Y la conciencia, como él la entendía, no se mueve al garete ni es arbitraria, sino que es responsable ante la razón. Con ello alude a una conciencia *correctamente ordenada*.

Entre otras "definiciones de libertad" que Acton formula, encontramos las siguientes: "la razón reinando sobre la razón, no la voluntad sobre la voluntad". Y nuevamente: "la razón antes que la voluntad".⁷ Antes de proseguir, detengámonos en varias otras reflexiones suyas en torno a la libertad, para asegurarnos de haber captado su concepción de la misma:

La libertad religiosa no es el derecho negativo a no tener ninguna religión en particular, al igual que el autogobierno no es la anarquía. Es el derecho de las comunidades religiosas a cumplir sus deberes, a disponer de su propia constitución y a gozar de la protección del sistema jurídico, que garantiza a todos por igual su propia independencia.⁸

El centro y el objeto supremo de la libertad es el imperio de la conciencia. La religión generó esta fuerza sólo en el siglo diecisiete; al igual que sólo abolió la esclavitud en el siglo diecinueve, en los treinta años que van de 1833 a 1864.⁹

Si el fin de la sociedad fuera la felicidad, la libertad sería superflua. La libertad no hace felices a los hombres [...]. La libertad es la esfera del deber; no de los derechos. Es sufrimiento, sacrificio en pos de un fin que trasciende a la vida. Y si no hubiera ninguno, entonces tampoco habría objeto alguno por el cual sacrificarse.¹⁰

Habrà de quedar claro, a partir de estas citas, que la definición anglo-americana de libertad es diferente. Significa libertad *bajo* el sistema legal, no libertad en ausencia de la ley. Significa libertad de hacer lo que *debemos* hacer, no libertad de hacer lo que *queramos*. En este respecto, la libertad en el sentido anglo-americano es semejante a la definición de la sabiduría práctica de Aristóteles. En Aristóteles, la prudencia es *recta ratio*, entendimiento *ordenado* ("recta" significa aquí dirigida por una voluntad buena). En términos estadounidenses, la

libertad es libertad *ordenada*. Esto queda ejemplificado en el himno de los Estados Unidos:

*Mantén tu alma bajo control,
Tu libertad dentro de la ley*

Consideremos cuatro casos concretos. ¿Basta realmente, en el debate actual acerca del aborto, con declararse a favor de la "libre opción"? (Los que dicen "elige la vida" están también a favor de la "libre opción"). La pregunta real es: ¿cuál opción es la correctamente ordenada? ¿Cuál satisface mejor las pruebas a las que la somete el intelecto inquisidor, un intelecto deseoso de hacer a un lado la evasión y los eufemismos, de describir exactamente lo que esa opción entraña (cuál es su procedimiento), y de enumerar cuidadosamente sus consecuencias personales y sociales? No es éste el lugar indicado para plantear la respuesta que yo mismo considero la más razonable a esas interrogantes. Pero es significativo el hecho de que muchos de los que dicen estar a favor de la "libre opción" se cuidan de decir que esto los hace "abortistas". El aborto los golpea, como una cosa desagradable. Lo que buscan, dicen ellos, es que cada ciudadano tome individualmente esta decisión en privado, en lugar de que la sociedad en su conjunto lo haga por él a través del derecho público.

Pero, ¿será acaso que la ciudadanía no tiene interés alguno en la definición legal de los límites de la vida? Por cierto que sí lo tiene. A todos nos interesa que se determine legalmente quién tiene poder para dejarnos morir, así como nos interesa la definición legal de la vida. Los principios del derecho, aun la práctica establecida del derecho, tienen cierta lógica que normalmente los proyecta más allá de las pasiones e intereses de una generación. Las naciones deben proteger

esa lógica con una actitud vigilante. Así, la postura a favor de la "libre opción" se vuelve respetable únicamente cuando sus implicancias en la determinación de los límites de la vida son sometidas a la luz indagadora de la razón. El significado del clamor en favor de la "libre opción" no es evidente por sí mismo. Uno no puede decir, respecto de la vida y la muerte, "soy partidario de la libre opción", como diría "prefiero la vainilla". El asunto amerita una reflexión cuidadosa, no es una cuestión de gustos. *De gustibus non disputandum*.

Para abogar por el aborto hay que tener muy buenas razones... y no sólo razones de índole personal, sino razones que protejan el interés público. Puede ocurrir (lo dudo) que, al hacer un listado de esas razones, alguien llegue a formular un argumento sólido en favor del aborto. Pero la mayoría de las veces uno se topa con evasivas, ignorancia deliberada y un abierto afán de dominio: "Es mi cuerpo y quiero tener control sobre lo que sea que haya dentro de él"; aun cuando sea distinto a mí, con forma humana, e individual en su código genético.

Aun (o tal vez especialmente) cuando el lector razone de manera diferente a mí respecto al aborto, he dicho quizás suficiente para mostrar la gran diferencia entre hacer simplemente lo que uno quiere y hacer lo que la razón ordena.

Considérese un segundo caso. Un muchacho de catorce años, residente en Washington D.C., en posesión de un revólver .38, mata a tiros a otro chico en el patio de la escuela ("lo elimina") "porque me miró raro". El homicida no expresa ningún sentimiento indicativo de que considera haber hecho un mal o bien de arrepentimiento. El asesinato de una vida joven e inocente es horrible, por cierto; pero aun más horrible es la falta de conciencia moral en el asesino. Este joven no está, según resulta al final, en ningún caso loco ni

incluso emocionalmente perturbado (en el sentido habitual); ocurre simplemente que es sordo a ciertas interpelaciones morales, igual que cierta gente es sorda a algunos tonos o ciega al color. Esta ceguera moral es mucho más inhabilitante que la ceguera al color. Los seres humanos sin conciencia moral son una amenaza para los demás. Los "escuadrones de la muerte" centroamericanos, por ejemplo, son repudiados en forma casi universal, ya que matar sin razón y sin remordimiento es visto, casi sin excepción, como algo monstruoso. La "opción" sin conciencia moral es inhumana.

Un tercer caso. Aun cuando a veces empleamos expresiones como "libre como los pájaros" o "nacido en libertad", la libertad de las creaturas del reino animal no es comparable con la libertad humana. Por una parte, los seres humanos sienten el aguijón de su conciencia y el latigazo amargo del remordimiento. Por la otra, incluso para llevar a cabo un acto verdaderamente libre, el ser humano ha de reunir sus mejores atributos. La mayor parte del tiempo vamos a la deriva, actuamos rutinariamente y seguimos patrones ya muy gastados de escasa resistencia, en buena medida como hacen otros animales. No ocurre muy a menudo, en un día cualquiera, que ejerzamos en plenitud nuestra capacidad de elección reflexiva y deliberada. Y cuando somos sacudidos por algún desafío que nos fuerza a asumir la plena responsabilidad de lo que estamos haciendo, solemos reaccionar con evasivas y, al menos, comenzamos a trazar una línea de retirada. (Dostoievski nos invitaba a observar nuestro acostumbrado clamor de libertad y luego, una vez obtenida ésta, nuestro intento desesperado de hacerla a un lado, temerosos de nuestra responsabilidad.) Los líderes se convierten en tales porque asumen las responsabilidades que otros eluden. El vivir

a la altura del potencial inherente a la condición de ser humano requiere de un esfuerzo superior.

Un cuarto caso. Un activista liberal a quien conozco, admira a la gente comprometida: a la gente de principios que es veraz, resuelta y sólida en sus juicios (no chiflada). Con todo, cuando habla de la libertad, pese a que él mismo destaca por sus hábitos de ecuanimidad, sus propósitos morales, su fidelidad, entereza, justicia y prudencia, mi amigo deja a un lado todas estas cualidades admirables de su carácter. Habla como si la libertad significara para él que cada cual debe hacer lo que le plazca. Por ejemplo, si una pareja adulta se dispusiera a hacer el amor en una manifestación pública, para él la única cuestión moral en juego sería la de si se les está pagando el salario mínimo. Este liberal admirable que es mi amigo es decididamente permisivo en las cuestiones sexuales, aunque a la vez está abiertamente a favor de una estricta regulación estatal sobre las transacciones económicas, incluso entre adultos que han consentido esas transacciones. En esto, es justo lo opuesto de un amigo conservador que es permisivo en lo económico pero estricto respecto al sexo.

Mi amigo liberal está tan ocupado defendiendo la libertad de expresión que nunca llega a defender las virtudes admirables que hacen posible la auténtica libertad, y que lo han convertido en el individuo confiable y responsable que es él. Nunca menciona cuántas virtudes han de practicar cada día antes del almuerzo los liberales, aun cuando él las practica. El liberalismo no es, en los Estados Unidos, sino un movimiento de atletas morales cuya conciencia está bien aguzada y cuyos compromisos son suficientemente fuertes como para aceptar ser derrotados en un acto electoral. Hay más virtud envuelta en la práctica de la libertad de la que habla la filosofía de mi amigo liberal.

Lo que mi amigo no ve es que es muy improbable que los ciudadanos con escasa capacidad de gobernar sus pasiones en la esfera privada cumplan con las pesadas exigencias del auto-gobierno en el foro público. Pues las grandes pasiones —la envidia, el miedo, el deseo, la rabia, la codicia y la ambición— están generalmente muy difundidas en el seno del cuerpo político, como las olas que rompen contra la playa. Y así como una playa expuesta a la erosión muy pronto deja de ser una playa, una república vulnerable a la fuerza acumulada de pasiones incontroladas queda pronto reducida a escombros. Sin esos hábitos específicos del alma que mantienen a buen resguardo los espacios de la reflexión serena, la confianza en el gobierno republicano pasa ser una quimera.

Tengo además un amigo paleo-conservador que, como mi amigo liberal, suele interpretar la palabra "libertad" como "licencia". Y busca apoyo para esta interpretación en particular en su observación de la manera en que se comportan ciertos liberales. La autoridad es su propio seguro en contra de la licencia. Habla de "acatar la verdad" más que de "libertad religiosa". Concede (a veces de mala gana) que la última pueda ser necesaria en el orden político, como un codicilo a un armisticio, pero que no tiene "status moral". Los seres humanos están *obligados* a buscar, encontrar y obedecer a Dios; no son "libres" de no hacerlo, excepto en el sentido técnico de que, por propia voluntad, puedan de hecho (y a menudo lo hacen) apartarse de Dios. Insiste, porque lo cree necesario, en plantear las cosas de este modo intolerante e inquisitorial, a partir de la ira que en él despierta lo licencioso.

Mi paleo-amigo olvida convenientemente que hay (al menos) dos tradiciones dentro del liberalismo anglo-americano, cuyas perspectivas pueden contrastarse a través de las tres antinomias siguientes:

- La tradición de la licencia (la libertad de hacer lo que uno quiere) vs. la tradición de la libertad ordenada (la libertad de hacer lo que uno debe).
- La libertad en ausencia de la ley vs. la libertad *bajo* la ley.
- La libertad de “dejarse llevar” vs. la libertad del auto-control.

La posibilidad de auto-gobierno en un régimen republicano se basa en la segunda parte de cada una de estas antinomias. Juntas, ellas permiten esbozar un sobrio concepto de la libertad, cargado de responsabilidad, y, con todo, una libertad que alumbra el corazón con la dignidad que imparte. En una parte de cada una de estas antinomias, el acatamiento a la verdad —en el mejor de los casos, un vívido sentido de la realidad (y de la gracia de Dios) lo conduce a uno a la verdad— es a la vez parte de la definición de libertad. Hablar aquí de “sujeción a la verdad” sería redundante.

En suma, ciertas virtudes específicas son necesarias para la vida de la república, igual que “los elementos fundamentales” del bloqueo, de las entradas y la concentración son necesarios para un equipo de fútbol. Los activistas liberales olvidan a menudo ensalzar en público las virtudes precisas de las que depende su propia conducta (y la república misma). Sus vidas son, a veces, más admirables que sus teorías. Moralmente, hablan del juego del *laissez-faire* mejor de lo que lo practican. Hablan de la *liberté* pero practican la libertad ordenada.

EL ORDEN EN EL ANCIEN RÉGIME

En aquellas regiones del mundo cuyas tradiciones se derivan del *ancien régime* (el sistema político y social de Euro-

pa hasta antes de la Revolución Francesa), en los países en que el estilo anglo-americano del orden liberal no es fruto de la experiencia, el concepto de libertad ordenada es especialmente difícil de aprehender. Por cierto, los cuatro casos recién mencionados sugieren que nuestros hábitos anglo-americanos de discurso contribuyen a la confusión a nivel internacional. Apenas si somos buenos exponentes de la tradición que heredamos.

De entrada, quienes viven en países latinos en particular suelen creer que la *liberté* es sinónimo de la no-ley. En los países latinos, muchos líderes tempranos de los partidos liberales se enorgullecían de ser anticlericales, ateos, con no poca frecuencia amorales y escépticos en términos metafísicos. No creían en Dios; apenas si creían en *algo*. Así, los sectores tradicionalistas religiosos de las naciones latinas (especialmente los clérigos) se habituaron a asociar el liberalismo con el libertinaje. Ellos no han participado de la experiencia de los países "liberales" anglo-americanos, donde las leyes están enmarcadas por el consentimiento de los gobernados y donde hay un alto grado de observancia del sistema jurídico. Ellos no conciben la libertad como ordenada por el sistema legal, por la razón o por la conciencia, y tampoco reconocen que, sin ley, no puede alcanzarse la libertad (en el sentido anglo-americano).

Segundo, los tradicionalistas clericales de los países latinos tienden a creer que la libertad *habrá* necesariamente de conducir al caos. Donde exista libertad, piensan ellos, cada persona marchará en una dirección distinta, a su capricho o en busca del propio interés a secas, sin orden. Sólo el sistema jurídico, piensan, o sólo un líder fuerte (un caudillo) puede mantener bajo control las voluntades de otros, encauzarlas... y conseguir que los trenes lleguen a la hora.

Puede que ello ocurra en las culturas tradicionales. Pero en aquellas que se basan en el mercado libre y dinámico, las actividades puramente *centrífugas* serían auto-destructivas. Pues la sociedad libre tiene un secreto que los sectores tradicionalistas no perciben: el libre mercado es una fuerza *centrípeta*. Donde éste es auténticamente dinámico, basado en la invención y la innovación, y donde es animado por una cultura que cree en el *fair play* y el acatamiento de las reglas, el libre mercado obliga a quienes tienen éxito en su seno a prestar atención a los demás —incluso a los anhelos y deseos no manifiestos de los demás, incluso al derecho que los demás tienen a ser tratados con un mínimo de respeto y con dignidad—. Pues están obligados a aproximarse a los demás mediante el consentimiento libremente otorgado por estos últimos.

A diferencia de un orden aristocrático, un orden de mercado parte del supuesto de que todos quienes ingresan a él son iguales ante la ley, que cada uno posee dignidad y que cada uno merece respeto. Si estos factores están ausentes, quienes participan en el mercado reclamarán a viva voz y con justa razón. El ideal del mercado es que cada intercambio se base en el consentimiento pleno de quienes toman parte en él. En la situación ideal, no sólo debieran quedar satisfechas las dos partes que intervienen en una transacción, sino que ambas debieran pensar que, en algún sentido, han obtenido lo mejor del trato (dadas las necesidades inmediatas y la situación concreta diferente de ambas). Y cada una debiera estar contenta de hacer una vez más negocios con la otra. He aquí el significado de la política de que "el cliente siempre tiene la razón". Si quiere usted que sus clientes vuelvan, ellos deben quedar con la sensación no sólo de satisfacción, sino también de que su dignidad ha sido respetada.

Así, la intuición que más se echa en falta entre los sectores tradicionalistas es la de que las personas inteligentes y prácticas, actuando libremente y en nombre de su propia sabiduría práctica, pueden generar en sus intercambios libres un orden espontáneo, una forma de *catalaxia* superior, en cuanto a su cualidad razonable, a cualquier orden que pueda planificarse, dirigirse o imponerse desde arriba. Los sectores tradicionalistas parecen creer que el único orden posible es el impuesto desde arriba. El orden, desde la perspectiva tradicionalista, es antes que nada un constructo intelectual en la mente de un líder, que posteriormente se promulga y se impone. En una sociedad libre, la noción de orden es muy diferente. Cuando las personas libres intentan ser cooperativas y procuran hacer tratos razonables con sus pares, esos mismos intentos dan origen a un orden social más vivo, en virtud de la inteligencia humana, y más sutil y armoniosamente ordenado que cualquier orden planificado de manera vertical.

La idea de que los mercados libres, en ciertas condiciones culturales y políticas, generan un orden social superior, debiera considerarse como una hipótesis empírica. Dicha afirmación sería efectiva únicamente si, en experimentos sociales ampliados, las consecuencias pronosticadas ocurrieran de hecho. El vaticinio de los *tradicionalistas* es que una sociedad libre habrá de carecer de todo orden. El vaticinio de quienes creen en el poder que tiene el *libre mercado* de promover conductas razonables y cooperativas, es la de que el mercado dará origen a un orden más dinámico, permeado de una mayor inteligencia y una inteligibilidad más vasta y profunda que cualquier alternativa conocida. Ponga a prueba estas dos hipótesis y verifíquelo.

1989, UN AÑO MEMORABLE

Es sorprendente que el Papa Juan Pablo II haya titulado uno de los capítulos de *Centesimus Annus* "El año 1989". (Por lo general, los Papas están preocupados de la eternidad; es inusual que se centren en un año en particular, pero es que éste parecía singularmente providencial.) El colapso del socialismo, aunque fue pronosticado por León XIII, sorprendió a todo el mundo por su carácter repentino. Antes de que uno llegara a asimilarlo, el muro de Berlín se había desplomado, la Cortina de Hierro se había desintegrado y el imperio soviético comenzó a desbaratarse. El prestigio del "socialismo real" se desvaneció como la neblina bajo la luz del sol. Luego se escribirá que, al iniciarse la última década del siglo veinte, el mundo entró finalmente en una era post-socialista: en la que los socialistas desilusionados del Tercer Mundo, al igual que los partidos izquierdistas del Reino Unido, Francia y Alemania hubieron de replantear sus fundamentos morales.

Michael Ignatieff ha escrito en *The New Republic* que la impresionante derrota del laborismo en 1992 (por cuarta vez consecutiva) se debió a que la revolución capitalista de 1979 emprendida por Margaret Thatcher era más atrayente en términos morales:

El laborismo le dice siempre a la gente lo que va a hacer por ella. Jamás incentiva a la gente a hacerlo por sí misma. En otras palabras, el discurso laborista de los derechos y prerrogativas perdió la batalla de los valores frente al discurso de la iniciativa personal. Su principio fundamental —el de la justicia redistributiva— fue categóricamente rechazado.¹¹

En una palabra, el laborismo hubo de distanciarse de una psicología socialista, a la par que de la economía socialis-

ta. Acababa de nacer una era post-socialista incluso para la izquierda.

Como James M. Buchanan (Premio Nobel) escribió en una edición reciente de *The Economic Journal*: "La centuria post-socialista estará marcada por la convergencia del entendimiento científico entre quienes se dicen economistas".¹² Ahora todos somos capitalistas, incluso el Papa.¹³ Tanto los métodos tradicionalistas (Tercer Mundo) como los socialistas han fracasado; para el mundo entero, la economía tiene ahora sólo una forma posible.

De un modo curioso, pues, los ciudadanos de la antigua órbita socialista están despertando, como Rip van Winkle, de un largo sueño —como restregándose maravillados los ojos ante el mundo de la experiencia humana corriente—. Por ejemplo, en abril de 1991, una joven mujer habitante de lo que se llamaba aún Leningrado, Nataliya Yeromeeva, abrió legalmente una pequeña tienda de enseres domésticos, convirtiéndose así en una de las primeras comerciantes privadas de la Unión Soviética en un lapso de setenta años. "Está en la naturaleza de la gente, el que si algo es suyo, es suyo", dice ella, "y una persona trabaja con un espíritu por completo distinto si es propietaria [sic]".¹⁴

Con tales ojos, los cimientos del capitalismo han sido percibidos de un modo muy diferente a como los perciben las elites del hastiado Occidente. En tanto nuestros antepasados aristocráticos miraban en menos las actividades comerciales, los que han experimentado la economía dirigida ven las actividades capitalistas como un progreso moral. Así, el Este está descubriendo hoy la defensa moral del capitalismo en las cosas simples de cada día, como el descubrimiento de la propiedad privada por la señora Yeromeeva.

Los ex ciudadanos socialistas alaban las ventajas morales del capitalismo y hacen hincapié en sus rasgos humanistas; por ejemplo, en la experiencia tan simple de consumir libremente. Como un texto crucial para quienes denigran con ligereza el "consumismo", recuérdese lo que escribió un ciudadano búlgaro:

Varios intelectuales y políticos alemanes se referían con dureza a sus conciudadanos que se arrojaban de cabeza a las tiendas de Alemania Occidental apenas podían [...]. Una dureza que sólo podía provenir de gente que había olvidado, o que nunca había conocido, la humillación de carecer permanentemente de los bienes de consumo más elementales: la humillación de las colas silenciosas y hostiles, la humillación a manos de dependientes que parecen enfadados de verlo a uno parado allí, la humillación de tener que comprar siempre lo que hay, no lo que uno necesita. La carencia sistemática de ciertos bienes materiales es un golpe a la dignidad moral del individuo.¹⁹

El simple acceso a los bienes materiales se convirtió en una lección moral para quienes bajo el socialismo habían tenido que hacer cuatro a seis horas de largas colas cada día.

La lección *global* de los acontecimientos de Europa Oriental a partir de 1989 estriba en que simplemente ya no existe la "economía socialista". Tal como lo expresan muchos europeo-orientales, el socialismo no funciona; no hay una "tercera vía".²⁰ Hay sólo una forma posible de la economía y ella incluye (1) el mercado, (2) la propiedad privada, (3) los incentivos y (4) la invención, la iniciativa y la empresa. ¿No han sabido esto desde siempre los economistas occidentales? Sí y no.

En el capítulo 2, reparamos en la queja de Robert Heilbroner en el sentido de que los únicos economistas que predijeron la caída del socialismo fueron gente como Friedrich von Hayek y Ludwig von Mises, tratados ambos desdeñosamente

por los economistas adscritos a la corriente académica predominante en Estados Unidos y otros países. Por otra parte, los economistas de esa corriente central han estado convencidos por décadas de las virtudes del mercado, la elección y los incentivos; y han efectivamente marginado a los social demócratas (como Heilbroner, Galbraith, Bowles, Lekachman y otros) que minimizan la dinámica del mercado y la empresa. Esto es cierto tanto para el MIT como para la Universidad de Chicago, y virtualmente para cada departamento de economía a través del país. La mayoría de los mejores economistas se consideran a sí mismos científicos. Acostumbrados a escribir principalmente para científicos, son menos proclives a comunicar sus convicciones al público que a sus pares. Al parecer, el discurso social demócrata es la corriente central tan sólo en los medios del público culto, desde *The New Yorker* y *Harper's* a *The New York Times Book Review* y el *New York Review of Books*.

Así, hasta donde el público conoce, la mayoría de los economistas no insistió abiertamente en que la "economía socialista" era una contradicción en los términos, ni predijo que la economía soviética habría de fracasar inevitablemente. Hay miles de libros acerca de la transición del capitalismo al socialismo pero ni uno solo, firmado por un economista Occidental, acerca de la transición del socialismo al capitalismo. En este sentido, "los mejores mostraron absoluta falta de convicción".

El profesor Buchanan se pregunta:

¿Por qué fallaron los economistas en reconocer que los incentivos son relevantes en todos los contextos donde se debe elegir? ¿Por qué olvidaron los economistas tan radicalmente la sencilla defensa aristotélica de la propiedad privada? ¿Por qué subestimaron tantos economistas la psicología de los valores, que localiza el proceso de elección en las personas y no en las cosas? ¿Por qué fue que tantos analistas del proceso de decisión fallaron en reconocer los requerimientos de información

de una economía planificada y centralizada, en términos lógicos y empíricos? ¿Por qué ese fracaso casi rotundo en incorporar a los modelos de interacción humana el potencial creativo de las decisiones y opciones?¹⁷

Las preguntas que el profesor Buchanan plantea resultan sumamente estimulantes para los filósofos y los teólogos. En un grado importante, llevan a los economistas a un territorio que tanto los filósofos como los teólogos han de explorar obligadamente. ¿Los incentivos? ¿La propiedad privada? ¿La psicología de los valores? ¿La persona en lugar de los bienes? ¿El potencial creativo? ¿Las elecciones y decisiones? Temas como éstos, propios de la investigación económica, son conceptos que en verdad *entusiasman* a los filósofos y teólogos. (De hecho, son conceptos que los filósofos y teólogos fueron los *primeros* en aislar de entre la bruma de la experiencia humana.) En décadas recientes, tales conceptos han conducido lentamente a los economistas de la corriente central (con diversas teorías del valor) no sólo a una indagación filosófica más profunda y más vasta de la acción humana, sino a la vez a indagaciones de considerable importancia teológica.

EL PREJUICIO ANTICAPITALISTA DE LOS INTELECTUALES

Las interrogantes del profesor Heilbroner nos recuerdan el prejuicio anticapitalista de los intelectuales— y no sólo de los científicos sociales, sino también de los teólogos—.¹⁸ ¿Por qué se opusieron a tal grado los intelectuales (tanto laicos como religiosos), marxistas, keynesianos y modernistas, al capitalismo liberal? Mayoritariamente, hacían hincapié en sus cualidades negativas. Temían riesgos como el “excesivo indi-

vidualismo", el "materialismo", la "codicia" y, ya fuera en los monopolios o en los restringidos círculos financieros, a la "excesiva concentración del poder económico". No es que estuvieran equivocados al temer esos riesgos y denunciar los abusos. Sin embargo, de modo más bien sistemático, subestimaron los recursos espirituales de las naciones capitalistas existentes y especialmente de aquellas en que los contrapesos habían entrado ya a tallar: donde, a saber, las instituciones democráticas eran poderosas, el sistema jurídico respetado y donde las tradiciones religiosas del judaísmo, el cristianismo y un cierto humanismo ético seguían siendo muy fuertes. A través de sucesivas décadas, las primeras naciones capitalistas del mundo anglo-americano, y otras del continente europeo, emprendieron variadas formas de reorganización social. De hecho, en su encíclica de 1991, el Papa Juan Pablo II reconoció tales transformaciones internas e incluso alentó su profundización.¹⁹

Una razón por la que los intelectuales pasaron por alto la capacidad de auto-reforma que tiene el capitalismo cuando éste se enmarca en vigorosas tradiciones democráticas y moral-religiosas, puede guardar relación con los prejuicios aristocráticos de la vida intelectual moderna. Porque la economía moderna no surgió en una era del todo neutral en lo concerniente al comercio, los negocios y la industria. Como bien lo ha señalado el historiador de la economía Jacob Viner:

Entre los filósofos griegos y romanos eran habituales las actitudes hostiles o desdeñosas hacia el mundo de los negocios y los mercaderes. Dichas actitudes se basaban principalmente en un prejuicio de índole aristocrático y esnobista, sin una argumentación económica clara o bien apoyándose en alguna de cierta ingenuidad. Así, Aristóteles sostenía que el intercambio era una actividad impropia de los nobles o señores, una actividad "reprochable". Insistía en que la riqueza era esencial

para la nobleza, pero que debía ser una riqueza heredada. La riqueza era a la vez una necesidad esencial del Estado, pero debía obtenerse por medio de la piratería o el bandolerismo, y por medio de la guerra y la conquista de esclavos, y debía sustentarse en trabajadores esclavos [...].

Los primeros padres del cristianismo adoptaron, en conjunto, una actitud suspicaz, cuando no definitivamente hostil, hacia el intercambio de los mercaderes o los intermediarios, como algo pecaminoso o conducente al pecado.²⁰

El lector habrá de recordar que Adam Smith, fundador de la ciencia económica en el siglo dieciocho, estudió teología en su juventud y ejerció la cátedra de filosofía moral. Así y todo, la teología de su época estaba profundamente asentada en los hábitos, las imágenes y las prácticas de los siglos precedentes. La visión de esa teología arraigada en la tierra, era la de los propietarios de tierras y los campesinos. Era adversa al comercio y la actividad manufacturera. Era aristocrática. La perspectiva de esa teología, en su conjunto, era favorable a la riqueza heredada (o la riqueza otorgada por concesión real), y tendía a mirar en menos la riqueza ganada, y particularmente la obtenida a través del comercio y la industria. ("La riqueza es moralmente correcta si uno la ha heredado", parecía sostener, "pero si se la ha obtenido con el propio sudor, es algo pringoso".) Ensalzaba las artes del gobierno y la guerra, la diversión y las cenas, la magnificencia y el derroche, las ceremonias y el deporte. Pero no veía con igual estima las artes vulgares de proveer a los demás de ciertos bienes y servicios, de comprar y vender, de ser pionero en la invención y la manufactura. Amaba la nobleza (y el ocio implícito) de las artes liberales, y miraba en menos a las artes "serviles" de la industria y el comercio. Llamaba "nobles" a las artes liberales y "meramente útiles" a las artes comerciales. Recomendaba las primeras como una forma de "ser", a la vez que menospreciaba a las segundas por considerarlas decididamente

"utilitarias".²¹ Conscientes de esta repulsa, los economistas, por su parte, consideraban a la reflexión de índole religiosa como no realista e irrelevante, cuando no definitivamente nociva para una indagación empírica honesta y para la condición de los pobres.

PARA CONCILIAR LA ECONOMÍA Y LA RELIGIÓN

La encíclica de Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, publicada el 1 de mayo de 1991, fue la expresión de un claro anhelo de terminar, de una vez por todas, con el divorcio entre la religión y la economía. Advirtiendo el colapso del marxismo, el Papa completó los esfuerzos iniciados por León XIII un siglo antes, al señalar las reformas necesarias para el establecimiento de una forma democrática, respetuosa del sistema legal y antropológicamente consistente de capitalismo.²²

Así como León XIII se ganó el nombre de "Papa de las asociaciones", al hacer de las asociaciones libres un elemento central de sus enseñanzas, dentro de cien años a contar de ahora, tal vez Juan Pablo II haya cobrado fama como "el Papa de la empresa económica", al hacer de la "iniciativa económica personal" un elemento central de sus enseñanzas sociales. En *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), Juan Pablo II declaró el derecho a la iniciativa económica personal un derecho humano fundamental, subordinado sólo al derecho a la libertad religiosa, enraizado (como la libertad religiosa) en la imagen del Creador impresa en cada ser humano.²³ Igual que su Hacedor —sugería él—, hombres y mujeres están llamados a ser copartícipes de la creación en la esfera económica.

Puede que los individuos formados en las disciplinas de la vida empresarial y la economía adviertan de inmediato la

significación de la mencionada intuición teológica. Schumpeter, Hayek y Kirzner nos han enseñado que la causa de la riqueza de las naciones estriba en la invención, el descubrimiento, la empresa. Por consiguiente, en varios sentidos importantes, el capital humano es previo al capital físico. Así, volviendo los ojos a la historia de la Creación en el Génesis para encauzar sus reflexiones sobre la economía, Juan Pablo II dio con la manera de salvar la brecha entre la religión y la economía, una brecha que ha influido en Occidente por espacio de doscientos años. El vuelco aludido le permitió hacer hincapié en la creatividad de la persona humana: en un respecto, en la prioridad del capital humano sobre el capital material.

Todos estos giros nos permiten ahora a nosotros reconsiderar nuevamente la historia de las últimas dos centurias, especialmente el auge de la inventiva. El nuevo orden del siglo dieciocho —la “república comercial”— se postuló en un comienzo como recomendable para la civilización Occidental por su superioridad moral sobre el viejo orden.²⁴ En lugar del pillaje y la guerra, ofrecía el sistema legal y los contratos consentidos. “Comercio y paz” fue el lema de la comercial Amsterdam. El haber captado que el camino que conduce a la riqueza está signado por la innovación, la industria y el intercambio, más que por el pillaje, el bandolerismo y la conquista, fue un gran logro moral de Occidente.

De seguro, una nueva economía no era —no es— suficiente; ha de ser controlada y equilibrada por un régimen democrático, pues una economía libre y plenamente humana requiere de un sistema jurídico sólido, arraigado en el consentimiento de los gobernados, y requiere a la vez de la guía de instituciones culturales disciplinadas, compasivas y realistas. Pero aquí los economistas liberales clásicos se equivocaron. Intentaron describir la realidad económica (y particularmente

las nuevas instituciones que recomendaban) en términos *científicos* objetivos, a la vez que omitieron explicitar la suerte de hábitos *morales* requeridos para que dichas instituciones funcionaran. Dieron simplemente por sentado el legado moral de la civilización Occidental, en virtud del cual el judaísmo y la cristiandad venían inculcando a los pueblos dos nociones cruciales: que en cada persona hay una vocación a contribuir para que "este reino en la Tierra" se asemeje más al modelo que sugiere la Ciudad de Dios, y que incluso los ciudadanos más disminuidos son preciosos a los ojos de Dios y están hechos a Su imagen.

En dicha cultura, incluso los más pobres tienen derecho a intentar "mejorar su condición", y han sido dotados de una vocación para la iniciativa personal y la creatividad. A todos les había sido enseñado que uno de los nombres que Dios atesora es la Verdad, y que dicho nombre implica tanto deberes morales de estricta honestidad (ante la mirada de un Juez al que no se puede engañar) como deberes intelectuales más allá de las tentaciones del escepticismo y el relativismo: una vocación de rigurosa indagación intelectual acerca de la inteligibilidad de todas las cosas. A mayor abundamiento, el judaísmo y el cristianismo sostienen que la historia tiene un objetivo, una dirección y un propósito; la existencia humana es más que un círculo infinito de repeticiones, aun cuando el ser humano sea falible, débil y propenso a caer en las mismas trampas una y otra vez.

En suma, el judaísmo y la cristiandad rompieron con los constreñimientos de la "naturaleza" (concebidos por la vía de los mitos paganos de la repetición) e infundieron en Occidente una visión de progreso y un agudo sentido de la "historia". Esta filosofía del ser —histórico y existencial, sin ser historicista— estableció los cimientos de una civilización de

elevado temple, de fuertes hábitos morales y cierto gusto por la formulación de juicios respecto de qué cosas logran superar efectivamente las pruebas de la realidad cotidiana y qué cosas no consiguen hacerlo.

Max Weber pensaba, correctamente, que era necesario explicitar esta dimensión moral de la cultura del capitalismo. Puede que se equivocara al designarla sólo como la ética protestante y al restringirla, en lo esencial, a ciertas ramas del calvinismo dentro de ella. Pero tenía razón al concluir que en ausencia de un cierto *ethos* moral —esto es, sin la práctica diaria y la legitimación consciente de ciertos hábitos morales—, las instituciones objetivas del capitalismo serían meros sepulcros vacíos. Dicha percepción se ha visto corroborada de manera sorprendente a contar de los hechos ocurridos en 1989. Tras cuarenta (o setenta) años de una moral comunista en Europa Central y del Este, la repentina aparición de las instituciones capitalistas no es en modo alguno suficiente para generar allí el dinamismo económico. Cuando el Sejm (parlamento) polaco aprueba una legislación que permite el intercambio comercial, reconoce el derecho a la propiedad privada y tolera el lucro a nivel privado, nada cambia realmente, en la medida que el pueblo de Polonia se siga comportando como se le había enseñado durante cuarenta años: es decir, si sigue siendo pasivo, esperando que el Estado haga algo más. El nacimiento de un sistema capitalista requiere de una revolución moral. Los hábitos morales del pueblo polaco deben cambiar. Sus gentes han de dejar de verse a sí mismas como engranajes del Estado y comenzar a percibirse (en palabras del Papa Juan Pablo II) como "sujetos creativos". Deben comenzar a practicar la "iniciativa económica personal". Deben convertirse en creadores (los observadores se muestran satisfechos de comprobar que esto es precisamente lo que los polacos han

empezado a hacer, dando origen a más de 400.000 nuevas y pequeñas empresas durante el primer año después de la revolución de 1989). Muchos individuos deben elegir una nueva manera de vivir, dentro de un régimen de elección más exigente. El capitalismo es una revolución moral, o no es nada.

Un pueblo que se contenta con ser dependiente del Estado, que muestra poca o ninguna iniciativa, cuyos hábitos laborales son deplorables y cuya honestidad básica (ya sea en su condición de gerentes, estadísticos o trabajadores) es sospechosa, no será, con toda probabilidad, un buen generador de riqueza. La libre elección impregna cada faceta de la actividad económica. La gente ha de aprender los hábitos (moderación, reflexividad, discernimiento, constancia) que le permiten elegir rápidamente, verdaderamente y bien. De modo similar, la actividad económica depende de un orden político sólido, del imperio del derecho y del reconocimiento de los derechos básicos. En dicho orden político, la capacidad de optar es también un elemento central.

En sus esferas política, moral y económica, una sociedad libre hace uso en forma constante y regular de una realidad fundamental: la capacidad de elección. No es arriesgado vaticinar, entonces, que la economía llegará a ser percibida de manera creciente como el estudio de las elecciones o decisiones humanas. Para citar a Buchanan nuevamente: "La economía política es desde ya *artifactual*; ha sido construida por las elecciones hechas por los seres humanos".²⁵ La capacidad de elección pasará a ser cada vez más medular en el análisis económico. Esto significa que el ser humano (y la moral humana) pasará a ser más medular. Ahora que el mundo está girando, de modo más o menos unánime, hacia formas de economía política que amplían el espectro de las elecciones en el campo político, económico y moral-cultural, la economía habrá de

centrarse en mayor grado en la capacidad humana tanto de reflexionar como de elegir. Se convertirá en una disciplina humanista. Es exactamente en estas dos actividades, de reflexión y elección, que se dice en propiedad que la creatura humana está hecha a imagen de Dios.²⁶

CONVERGENCIA EN LA CAPACIDAD DE ELECCIÓN

A través de las épocas, los hombres han recurrido a múltiples metáforas de Dios: Dios es como las montañas, los mares infinitos, los astros que brillan permanentemente, o bien como la gallina que protege a sus polluelos. Pero las analogías más convincentes de Dios se derivan de la forma más compleja de vida existente sobre la Tierra, el ser humano. Nadie ha visto jamás a Dios, pero como quiera que se lo represente, la imagen que se tiene de El es más próxima a las actividades de reflexión y libre elección —de entendimiento y amor— que a ninguna otra cosa en el mundo. En lo que concierne al ser humano, al menos desde la época de Platón y Aristóteles, se ha considerado que nada es más parecido a lo divino que la capacidad humana de entendimiento y elección: ese fuego de la luz y la añoranza del bien que han animado de esa manera a la civilización Occidental.

Buchanan ha dado pie a una nueva perspectiva económica en torno al concepto de elección: las elecciones públicas y privadas. Teológicamente, la elección basada en el entendimiento es vista como la actividad humana más próxima a Dios; es, a la vez, la actividad en la que se hallan más indisolublemente ligadas la libertad religiosa (la primera libertad) y la libertad económica (la segunda libertad). Ambas tienen la misma raíz, según Juan Pablo II, en la imagen del Crea-

dor impresa en cada ser humano: "La libertad religiosa [...] es la base de todas las restantes libertades y está unida inseparablemente a todas ellas por la razón de esa dignidad en sí que es la persona humana".²⁷ Y nuevamente, en *Sollicitudo Rei Socialis*:

En el orden interno de cada Nación, es muy importante que sean respetados todos los derechos [...] así como los basados en la vocación trascendente del ser humano, empezando por el derecho a la libertad de profesar y practicar el propio credo religioso.²⁸

Añádase a todo ello el derecho humano a acometer empresas económicas, del cual también escribe el Papa, en la misma carta:

Es menester indicar que en el mundo actual, entre otros derechos, es reprimido a menudo el *derecho de iniciativa económica*. No obstante eso, se trata de un derecho importante no sólo para el individuo en particular, sino además para el bien común. La experiencia nos demuestra que la negación de tal derecho o su limitación en nombre de una pretendida "igualdad" de todos en la sociedad, reduce o, sin más, destruye de hecho el espíritu de iniciativa, es decir, la *subjetividad creativa del ciudadano*.²⁹

Ya en *Laborem Exercens* (1981), Juan Pablo II había escrito que el Libro del Génesis "enseña que el hombre, trabajando, debe imitar a Dios, su Creador, porque lleva consigo —él solo— el elemento singular de la semejanza con El".³⁰ Y en *Sollicitudo Rei Socialis* insiste en que la negación de la libertad religiosa y económica, y otras libertades esenciales, empobrece a los hombres:

La negación o limitación de los derechos humanos —como, por ejemplo, el derecho a la libertad religiosa, el derecho a participar en la construcción de la sociedad, la libertad de asociación o de formar sindicatos o de tomar iniciativas en

materia económica ¿no empobrecen tal vez a la persona humana igual o más que la privación de los bienes materiales?²¹

Esta visión de las libertades personales fundamentales implica un cierto tipo de orden temporal. Dicho orden, abierto a "la persona actuante", al "sujeto creativo", ha de ser dinámico; y tenderá probablemente a encauzarse en la dirección de la mente.

UN ORDEN DINÁMICO

El orden democrático no es estático; está sujeto a los caprichos (o la sensatez) de un pueblo libre. Tampoco el orden capitalista es estático. Nuevos inventos irrumpen continuamente en su seno. Previamente a la cultura del automóvil, hubo una cultura del caballo y del carruaje. Antes de que hubiera procesadores de textos, había únicamente máquinas de escribir..., pero ya la máquina de escribir fue un gran avance respecto a la pluma. Antes de la revolución electrónica hubo una revolución industrial (caracterizada por las poleas y los pistones, los engranajes y la grasa). Lo sorprendente de una civilización basada en el ejercicio de la capacidad de elegir es que ella posee un dinamismo excepcional. Su orden no es el orden del equilibrio estático, sino el orden inspirado en el cambio permanente.

Es más, este principio del cambio exhibe una cualidad fascinante: la dirección del cambio no parece obedecer a la casualidad. Por el contrario, el cambio suele tomar la dirección de una expresión más pura y más inmediata del intelecto humano. Si la máquina de escribir parecía obedecer a la mente humana, el dispositivo electrónico del procesador de textos parece reflejar aún más nítidamente el funcionamiento del in-

telecto. Ante la pantalla del computador, la mente no ha de pensar gran cosa para detectar una manifestación de sí misma. La lógica incorporada al computador alienta a la mente a alzar el vuelo e imaginar mecanismos aún más dóciles.

La creatividad del intelecto está en el origen de un orden democrático humano y capitalista. Nutrir esa mente creativa en sus esfuerzos por reflejar la belleza plena del Creador del que se deriva (y de Quien proceden las cosas bellas de la creación) es también su finalidad.

EN LA DIRECCIÓN DE LA MENTE

Si los filósofos y teólogos precapitalistas y tradicionalistas de América Latina y otros lugares aspiran a entender la realidad de una sociedad libre, tendrán que reflexionar detenidamente sobre la siguiente cuestión: ¿es verdaderamente posible un "orden espontáneo"? Puesto que es evidente que esos órdenes existen desde ya, ¿cómo es que surgieron? ¿Cuáles son sus elementos constitutivos? ¿Cuál es el dinamismo que posibilita el que esos órdenes existan como tales? Ha de explorarse a fondo la hipótesis de la catalaxia.

Pues si la catalaxia no es posible, tampoco lo es una sociedad libre. Si los individuos dotados de sabiduría práctica (también conocida como prudencia o providencia) no pueden alcanzar resultados razonables y cooperativos en la prosecución de sus anhelos de comunidad, toda esperanza de una sociedad libre es vana.

Pero, de hecho, *hay* sociedades libres..., ninguna perfecta, pero muchas de ellas bastante notables. De modo que nuestra labor consiste en entender más claramente y en detalle lo que ya percibimos a nuestro alrededor, más que en idear algu-

na quimera o decir que lo que ya sucedió no pudo haber ocurrido. Pues, ¿quién podría dudar de que en muchas de las sociedades libres de hoy en día, sin necesidad de un Ministerio de Planificación ni de una dictadura, los teléfonos funcionan, los diarios circulan, los trenes corren y los aviones vuelan, las oficinas se abren y la vida diaria discurre en forma notablemente ordenada? En dichas sociedades, muchos ciudadanos se ganan la vida buscando nichos en los que determinados servicios beneficiosos no son aún provistos, o en los que los procedimientos en boga no son muy eficaces, afanándose por poner remedio a tales deficiencias. Así se va perfeccionando, gradualmente, un orden libre, por la vía del ensayo y error, de manera voluntaria, sin órdenes desde arriba.

En una sociedad libre, irónicamente, los ciudadanos más disconformes son los románticos e inquietos que desprecian la regularidad y el orden a su alrededor. Recordemos que los críticos tempranos del orden de mercado temían que diera pie a la anarquía. Su progenie, después, teme una excesiva reglamentación, "el hombre atrapado en la organización", la rutina de trabajar "de nueve a cinco", "la jaula de hierro" y "la monotonía". Nadie dirige un orden semejante. Nadie lo planea de antemano. Sin embargo, ese orden sigue siendo, de todos modos, maravilloso.

LAS TRES ESFERAS DE LA LIBERTAD

No hemos llegado al final de la historia, no estamos al final de una larga serie de experimentos sociales en la construcción de un orden social digno de la mente y el espíritu humanos.³² Pero hemos descubierto hasta aquí que hay tres órdenes de libertad fundamentales: la libertad política, la li-

bertad económica y la libertad cultural. El documento del Vaticano II acerca de la Iglesia en el mundo, *Gaudium et Spes*, dedicó una sección entera a cada una de estas tres esferas de la libertad.

Así y todo, lo curioso es que los intentos modernos de desarrollar instituciones que expresen más plenamente la aptitud humana para la libertad *en las tres esferas* han redundado en un mundo más interdependiente que el anterior. Debemos concluir una vez más que la libertad ordenada es una fuerza centrípeta. Lejos de conducir a la anarquía, nos lleva a la interdependencia. Lejos de llevarnos a la uniformidad, ella nutre la variedad cultural.³⁰ Ciertamente (como veremos en el capítulo 6), rara vez en la historia ha habido movimientos de diferenciación étnica, religiosa, cultural y lingüística tan intensos. Esas tendencias a la diferenciación se expresan normalmente al abrigo de poderosas fuerzas centrípetas de interdependencia y son equilibradas por ellas. En un sentido importante, el lema de un mundo semejante bien podría ser: *E pluribus unum*.

UNA MISMA RAÍZ, DOS LIBERTADES

Supongamos, así pues, que en el siglo veintiuno los filósofos y teólogos habrán adquirido una sofisticación económica mucho mayor que la que ahora demuestran. Supongamos también que los economistas se volverán cada vez más diestros en el desarrollo de categorías humanistas —filosóficas y teológicas— adecuadas a los complejos fenómenos de las elecciones humanas que deberán abordar.

En mayor grado de lo que han dado a entender hasta aquí en sus teorías, los economistas reconocen desde ya, aunque sea confusamente, que una sociedad libre no puede

operar a menos que sus participantes manifiesten ciertas virtudes morales. Hay importantes supuestos éticos inscritos en la economía libre. Tales supuestos han de ser articulados. De lo contrario, los pueblos que quieran desarrollar economías libres no se preocuparán de desarrollar las cualidades morales necesarias.³⁴ Y los pueblos que ya tienen esas economías, al perder las virtudes necesarias, perderán también sus economías.

En lo fundamental, el objeto material de la economía y la teología (filosofía) es la persona y la comunidad humanas en su creatividad y mutua sustentación. Esta materia incluye el carácter, las elecciones y la acción. La experiencia internacional está forzando a los economistas a tomar esta dirección. He ahí la razón por la que es probable que en el siglo veintiuno las disciplinas de la economía y la reflexión religiosa se superpongan en mayor grado que en el pasado. Ninguna figura religiosa ha contribuido con más iniciativas a esta reconciliación potencial que el Papa Juan Pablo II. Y en ningún otro sitio propuso más de tales iniciativas que en su encíclica *Centesimus Annus*, el "centésimo año", sobre la cual volveremos ahora.

NOTAS

¹ James M. Buchanan, "Economics in the Post-Socialist Century", *Economic Journal* 101 (enero, 1991): 15-21.

² *Social and Ethical Aspects of Economics*. Un coloquio en el Vaticano, 1992.

³ David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 9-14.

⁴ Lord John Emerich Edward Dalberg-Acton, *Selected Writings of Lord Acton*, 3 tomos, comp., J. Rufus Fears (Indianapolis: Liberty Classics, 1988), 3: 491.

⁵ *Ibid.*, 3: 29.

⁶ Ibid., 3: 491.

⁷ Ibid., 3: 489.

⁸ Ibid., 2: 99.

⁹ Ibid., 3: 491.

¹⁰ Ibid., 3: 490-91.

¹¹ Michael Ignatieff, "Suburbia's Revenge", *The New Republic* (4 de mayo, 1992): 11.

¹² Buchanan, 15.

¹³ En *Centesimus Annus*, # 42, el Papa Juan Pablo II 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?

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".

¹⁴ Citado en Andrea Rutherford, "Soviets Pin Hopes on Mom 'n' Pop Stores", *Wall Street Journal* (23 de abril, 1991): A19.

¹⁵ Tzvetan Todorov, *New Republic* (25 de junio, 1990), citado en Kevin Acker, "Poisoning the Soul: New Leaders of Russia and Central Europe Talk About the Evil Empire", *Policy Review*, N° 55 (invierno 1991): 62.

¹⁶ Véase p. 76, *supra*.

¹⁷ Buchanan, 17-18.

¹⁸ Para un recuento de la hostilidad de los predicadores y teólogos hacia el comercio y la industria, véase Bernard Groethuysen, *The Bourgeois: Catholicism vs. Capitalism in Eighteenth-Century France*, trad., Mary Ilford (Nueva York: Holt, Reinhart & Winston, 1968), 184-225.

¹⁹ Dice el Papa Juan Pablo II:

[*Rerum Novarum*] y el magisterio social, con ella relacionado, tuvieron una notable influencia entre los últimos años del siglo XIX y primeros del XX. Este influjo quedó reflejado en numerosas reformas introducidas en los sectores de la previsión social, las pensiones, los seguros de enfermedad y de accidentes; todo ello en el marco de un mayor respeto de los derechos de los trabajadores.

[...] Si mirando el pasado tenemos motivos para dar gracias a Dios porque la gran Encíclica no ha quedado sin resonancia en los corazones y ha servido de impulso a una operante generosidad, sin embargo hay que reconocer que el anuncio profético que lleva consigo no fue acogido plenamente por los hombres de aquel tiempo, lo cual precisamente ha dado lugar a no pocas y graves desgracias.

[...] En algunos países y bajo ciertos aspectos, después de las destrucciones de la guerra [Segunda Guerra Mundial], se asiste a un esfuerzo positivo por reconstruir una sociedad democrática inspirada en la justicia social, que priva al comunismo de su potencial revolucionario, constituido por muchedumbres explotadas y oprimidas. Estas iniciativas tratan, en general, de mantener los mecanismos de libre mercado, asegurando, mediante la estabilidad monetaria y la seguridad de las relaciones sociales, las condiciones para un crecimiento económico estable y sano, dentro del cual los hombres, gracias a su trabajo, puedan construirse un futuro mejor para sí y para sus hijos. Al mismo tiempo, se trata de evitar que los mecanismos de mercado sean el único punto de referencia de la vida social y tiendan 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 asociación 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. *Centesimus Annus*, # 15, # 16, # 19.

³⁹Jacob Viner, "Early Attitudes towards Trade and the Merchant", en *Essays on the Intellectual History of Economics*, comp., Douglas A. Irwin (Princeton University Press, 1991), 39-40.

²¹Alexis de Tocqueville explica: "Cuando el mundo estaba bajo el dominio de unos pocos individuos ricos y poderosos, éstos se com-

placían en una concepción sublime de los deberes del hombre. Les agradaba la idea de que olvidarse de uno mismo es algo encomiable y que uno debería hacer el bien sin considerar el interés propio, como lo hace Dios. Era la doctrina oficial de la moral en aquella época". Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, comp., J. P. Mayer (Garden City: Anchor Books, 1969), 525.

Véase también Michael Novak, *This Hemisphere of Liberty* (Washington, DC: AEI Press, 1990), 13-14: "La originalidad distintiva de los Whigs modernos estriba en discernir claramente el papel liberador de la humilde esfera del comercio —tan desdeñada por los filósofos más antiguos— y no sólo de las esferas más nobles de la política, la vida cívica y los anhelos del espíritu humano. Los autores clásicos —según ellos— se habían vuelto demasiado pronto hacia esas esferas más nobles y desdeñado en demasía esos asuntos inferiores como lo 'meramente útil'. Ellos edificaron sobre la piedra que los constructores más antiguos habían rechazado".

²² Analizó dichas reformas en las siguientes esferas:

Por sí mismo, el sistema económico no posee criterios para distinguir correctamente entre formas nuevas y más elevadas de satisfacer nuevas necesidades humanas, y aquellas que son un obstáculo para la formación de una personalidad madura. Es, pues, necesaria y urgente una *gran obra educativa y cultural*, que comprenda la educación de los consumidores para un uso responsable de su capacidad de elección, la formación de un profundo sentido de responsabilidad en los productores y sobre todo en los profesionales de los medios de comunicación social, además de la necesaria intervención de las autoridades públicas.

[...] Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana. Requiere que se den las condiciones necesarias para la promoción de las personas concretas, mediante la educación y la formación de los verdaderos ideales, así como de la "subjetividad" de la sociedad mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad. *Centesimus Annus*, # 36, # 46.

²³ Véase n. 49, cap. 3 precedente.

²⁴ Para un análisis más exhaustivo, véase Novak, *This Hemisphere of Liberty*, 63-88. También en Peter L. Berger, comp., *The Capitalist*

Spirit: Toward a Religious Ethic of Wealth Creation (San Francisco: ICS Press, 1991), 51-80.

²⁵ Buchanan, 15.

²⁶ Entre los textos de Tomás de Aquino acerca de la *imago Dei*:

Aunque en todas las criaturas hay alguna semejanza de Dios, sólo en la criatura racional se encuentra la semejanza de Dios como imagen [...], y en las demás se encuentra sólo como vestigio. Pero la criatura racional es superior a las otras por el entendimiento o mente. De ahí que tampoco en la criatura racional se encuentra la imagen de Dios a no ser según la mente. En las demás partes de la criatura racional se encuentra la semejanza de vestigio, como en las demás cosas a las cuales se asemeja por tales partes.

El porqué de esto resulta evidente considerando cómo representa el vestigio y la imagen. Esta representa en semejanza específica, como dijimos (a. 2), mientras que el vestigio representa como efecto que imita su causa sin llegar a la semejanza específica. Ejemplo: Las huellas que dejan los animales en su movimientos se llaman vestigios; la ceniza es vestigio del fuego; la desolación de la tierra es vestigio de un ejército enemigo (Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 93, art. 6).

La razón es en el hombre como la presencia de Dios en este mundo (Santo Tomás de Aquino, *Opusc. XI, I de Regno*, 12).

En la naturaleza intelectual, en que la forma viene dada sin materia, el pleno ejercicio de la libertad está garantizado y, con ello, el de la voluntad. Así pues, a las cosas materiales les es atribuido un apetito natural; a los animales un apetito sensitivo; a las substancias intelectuales un apetito racional o voluntad, y cuanto más espirituales mayor habrá de ser la fuerza de su voluntad. Puesto que Dios es la cima de la espiritualidad, posee voluntad en grado supremo y con la mayor propiedad (Santo Tomás de Aquino, *Disputations*, XXIII de *Veritate*, I).

²⁷ Carta a Waldheim, Secretario General de la ONU, 2 de diciembre, 1978. Citado en George Weigel, "Religious Freedom: The First Human Right", *This World* 21 (primavera 1988): 41.

²⁸ *Sollicitudo Rei Socialis*, # 33.

²⁹ Ibid., # 15 (las cursivas son del texto original).

³⁰ *Laborem Exercens*, # 25.

³¹ *Sollicitudo Rei Socialis*, # 15.

³² Cf. Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Nueva York: Free Press, 1992).

³³ Para una espléndida argumentación al respecto, véase el texto de Peter Berger, "Capitalism and Cultural Disorders of Modernity", *First Things*, 9 (enero de 1991): 14-19. "El mercado tolera cualquier tipo de creencia o estilo de vida porque [...] el dinero no tiene credo ni color: su dólar con gusto a *chucrut* es tan bueno como el mío presbiteriano, y si encuentra un lugar en el mercado para su forma peculiar de *mishugas*, ¿quién soy yo para negársela?" (p. 19).

³⁴ Sen, 105-106.

CAPÍTULO 5

EL CAPITALISMO ENTENDIDO CORRECTAMENTE

Si en otros tiempos el factor decisivo de la producción era la tierra y luego lo fue el capital, entendido como conjunto masivo de maquinaria y de bienes instrumentales, hoy día el factor decisivo es cada vez más *el hombre mismo*, es decir, su capacidad de conocimiento, que se pone de manifiesto mediante el saber científico, y su capacidad de organización solidaria, así como la de intuir y satisfacer las necesidades de los demás.

Centesimus Annus, # 32

Centesimus Annus resonó como un trueno en los cielos de Roma el primero de mayo de 1991. Ya en la primera lectura de esta nueva encíclica del Papa Juan Pablo II, los comentaristas en todo el mundo predijeron que ella habría de elevar a otro plano los términos del debate mundial sobre la economía política. Suscitando de inmediato el elogio tanto de la izquierda como de la derecha, el documento fue considerado por algunos como el de mayor envergadura en la serie de la que forma parte.¹ En respuesta a ciertas interrogantes acerca de la economía política y las instituciones sociales libres que planteaban los acontecimientos de 1989, ella constituye una reafirmación clásica de la antropología cristiana.

Como Karol Wojtyła, el Papa Juan Pablo II había hecho ya un trabajo significativo en el campo de la fenomenología, particularmente en su libro *The Acting Person*.² El título de ese libro nos proporciona una clave de la aprobación matizada que el Papa le ha dado ahora al capitalismo entendido correctamente: un capitalismo que recomienda a su nativa Polonia, a otras naciones que antes fueron socialistas y al Tercer Mundo. Dicha actitud aprobatoria sorprendió a muchos comentaristas. El *Financial Times* de Londres, basándose probablemente en una filtración deliberada de alguno de los muchos grupos que intervinieron en el documento, había predicho la aprobación resonante de un socialismo de corte más avanzado que el de un Neil Kinnock, un Willy Brandt y un Felipe González.³ La antropología cristiana del Papa Juan Pablo II, además de sus certeras acotaciones acerca de la forma en que opera el mundo, lo condujo a conclusiones muy diferentes.⁴

El éxito de *Centesimus Annus* se debe, en cualquier caso, a su gran hondura filosófica. Desde el inicio de su pontificado, el Papa ha tenido siempre en mente el contexto mundial, apelando al vínculo de la "solidaridad" humana: una expresión contemporánea (y fuertemente polaca) de la *caritas* (caridad) divina, que une a todos los hombres. Pero ha reflexionado a la vez en profundidad, y no sólo con amplitud, afincando sus propuestas sociales en su antropología de "la persona actuante" y la "subjetividad creativa". Lo cual lo capacita para hacer una crítica de cualquier ideología existente, incluido el capitalismo democrático. De las tres grandes ideologías que han dejado su huella en nuestro siglo, el más sangriento de cuantos ha habido, primero fracasó el nacional socialismo y luego el socialismo comunista. Desde Europa del Este, desde el Tercer Mundo, se le formulaba al Papa la misma interrogante: ¿Y ahora?

A lo que él respondió con una estructura social tripartita compuesta de un sistema político libre, una economía libre y una cultura de la libertad.⁸ Después de haber asistido al gran debate político de este siglo, está a favor de la democracia; después de haber asistido al gran debate económico, está a favor del capitalismo entendido correctamente (esto es, no de todas las formas del capitalismo). Juan Pablo II no está satisfecho con las cosas como están. Advierte que nos espera una lucha formidable para edificar una cultura digna de la libertad. Si a un nivel grueso (y sólo a dicho nivel) tenemos enderezadas la política y la economía, ¿cómo debemos vivir? ¿Cómo hemos de moldear nuestra propia cultura? Estas son hoy interrogantes cruciales y de carácter medular.

CONSIDERACIONES PREVIAS

A poco de haber sido elegido Pontífice, ya en 1979, sus compatriotas polacos se dieron cuenta de que Karol Wojtyła era su tribuno internacional. Lech Walesa, un electricista de Gdansk, fundó el sindicato *Solidarnosc* (Solidaridad), que pronto llegó a convertirse en la mayor asociación cívica de la nación polaca, abocada a la promoción de la justicia social, la democracia, la no-violencia y una transformación moral profunda de la sociedad polaca. Entretanto, en la medida que un hijo de Polonia ocupaba ahora la cátedra de Pedro, los gobernantes comunistas del país se vieron de pronto bajo los potentes focos de la escena internacional. La Cortina de Hierro ya no servía para ocultar sus movimientos. Aun cuando intentaron aplastar a Solidaridad, no lo consiguieron.

Durante los diez largos años transcurridos hasta 1989, se abrió cierto espacio para la actividad cívica —intensa, intelectu-

tual, práctica— en el seno de la sociedad totalitaria. Los ciudadanos de otras naciones europeo-orientales comenzaron a tomarse el asunto más en serio. Polonia fue la primera en fomentar el desarrollo de un pueblo independiente, espiritualmente libre del comunismo, capaz de negociar como un igual con los líderes comunistas..., o incluso más que un igual. Una vez que Solidaridad hubo roto la máscara del conformismo totalitario, los movimientos democráticos se hicieron cada vez más osados a lo largo de todo ese Imperio que muchos se atrevían a calificar ahora de perverso.

En los días en que era un joven arzobispo de Cracovia asistente al Concilio Vaticano Segundo en Roma (1961-65), Wojtyla llamó por primera vez la atención, a nivel internacional, por un discurso que pronunció ante el Consejo para la Libertad Religiosa. Un discurso que tuvo enorme resonancia en Estados Unidos, pues por aquella época entre las prioridades de los obispos norteamericanos estaba la reafirmación de la libertad religiosa. Más tarde, a contar de sus primeros días como Papa, Juan Pablo II habló a menudo de la libertad de conciencia, llegando a designarla como "la primera libertad". Gradualmente llegó también a entender que el significado estadounidense del término —esa noción de la "libertad en orden", como llegó a denominarla (la libertad bajo la ley, sometida a la razón)— no era sinónimo de libertinaje, ni de *laissez-faire*, ni de aquello que "el demonio ríe siempre el último". Y, en este respecto, cuando menos un obispo norteamericano jugó un importante rol en llamar la atención del Papa hacia la diferencia crucial entre la Revolución Norteamericana y la Francesa.

En su condición de Arzobispo de Cracovia y catedrático de la Universidad Católica de Lublin por largos años, Karol Wojtyla ejerció un liderazgo intelectual entre aquellos que des-

pués crearían el movimiento Solidaridad. Tras ser designado Papa, pero antes de que se impusiera en Polonia la ley marcial, en 1980, anunció al mundo que toda Europa era un solo árbol con dos grandes ramas, el Este y el Oeste. El destino de Europa, decía, era refundirse en una sola, extrayendo su fuerza vital de las raíces compartidas del judaísmo y el cristianismo. Siendo Papa, podía diariamente publicar a voces el dolor de Polonia y hacer que cualquier abuso comunista fuese conocido en todo el mundo. Quizás descontento con ese rol que él desempeñaba, alguien envió el 13 de mayo de 1981 a dos o más individuos para que lo asesinaran. Y aun cuando estuvo a un paso de morir, el Papa se recuperó. Tenía planeado en aquellos días la publicación de una encíclica conmemorativa del nonagésimo aniversario de *Rerum Novarum*, de León XIII, la cual hubo de ser publicada casi un año después, a principios de 1982, con el título de *Laborem Exercens*. En ella, Juan Pablo II apeló a la antropología implícita en la historia de la Creación según el Génesis, el mejor y único punto de partida para la indagación religiosa en la naturaleza y causas de la creación de la riqueza.⁶

El principio subyacente a la antropología del Papa polaco es el de la "subjetividad creativa" de la persona humana, junto con la "subjetividad de la sociedad" resultante. Desde su obra más temprana en adelante, incluyendo su investigación fenomenológica en *The Acting Person*, se había mostrado sobrecogido por la característica más cautivante del ser humano: su capacidad de originar la acción, esto es, de imaginar y concebir nuevas cosas y después realizarlas. Percibía en los actos creativos la clave de la identidad humana. Los seres humanos, sostenía, no pueden eludir esta responsabilidad amparándose en la "sociedad": también allí son responsables de sus actos. El

hecho de vivir en sociedad no los exime del peso de la subjetividad.

Un no creyente puede llegar a esta conclusión sin el beneficio de la fe religiosa. Karol Wojtyla arribó a ella desde dos vertientes distintas: primero por una vía filosófica, segundo por una vía judeo-cristiana. Según él, la filosofía y la teología se encuentran una a la otra en la antropología de la persona humana "real". El filósofo ve al *homo creator*; el teólogo ve la *imago Dei*. El hombre como creador (filosofía) está hecho a imagen del Creador divino (teología), y dotado por El de un derecho inalienable a la iniciativa creativa.

De este principio, Juan Pablo II deriva un corolario para los sistemas sociales: es una afrenta para la dignidad del hombre el que un sistema social reprima la capacidad humana de crear, de inventar, y el espíritu de empresa. Wojtyla percibe en la "subjetividad creativa" humana el principio de libertad. Desde su perspectiva, esa libertad se despliega naturalmente en los tres campos de la conciencia, la indagación y la acción. Por tanto, sería justo decir que Juan Pablo II es un filósofo de la libertad. Sin embargo, a sus ojos, la creatividad es algo más profundo que la libertad. No siendo un fin en sí misma, la libertad es *para* algo y ha de ser *ordenada por* algo. De estas dos nociones, la libertad es menos satisfactoria y plantea ciertas preguntas adicionales. La creatividad es más profunda y sustancial. Así pues, es más exacto considerar a Juan Pablo II como el filósofo de la creatividad. Desde la creatividad como punto de partida, el Papa se ha aproximado gradualmente a través de los años al tan controvertido tema del capitalismo.

Al inicio de su pontificado, Juan Pablo II empleó el término "capitalismo" en un sentido peyorativo: como suele empleárselo en los países europeos, principalmente allí donde la tradición marxista ha sido fuerte. En su primera encíclica,

Laborem Exercens (1982), usó la palabra "capital" para aludir a las cosas, los objetos, los instrumentos de producción. Y reservó para la palabra "trabajo" todos los atributos humanos y virtuosos, incluyendo la subjetividad creativa.⁷

Pocos años después, en *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), el Papa pasó desde la "persona actuante" y la "subjetividad creativa" al "derecho de iniciativa económica".⁸ Este fue el reconocimiento más categórico que la doctrina social católica le había dado nunca al espíritu de empresa. El Papa concibe el espíritu de empresa como fruto de una vocación, como una virtud y un derecho.

Hacia mayo de 1991, en *Centesimus Annus*, Wojtyła desplazó su interés un punto más allá de esta noción del espíritu de empresa como una vocación, una virtud y un derecho, a una teoría de las instituciones requeridas para su florecimiento. De aquí derivó a una teoría de la empresa económica, propiamente tal, y a una crítica del Estado Asistencial.⁹ En la médula de cada una de estas proposiciones está su percepción fundamental: cada mujer y cada hombre han sido creados a imagen del Creador, para colaborar en la co-creación futura del mundo.

El Papa hace hincapié en lo muy noble que es —y los muchos y muy complejos talentos que requiere— llegar a discernir las necesidades económicas del género humano, organizar los recursos disponibles, idear nuevos recursos y métodos y liderar a una comunidad de naturaleza cooperativa y voluntaria para que alcance resultados concretos.¹⁰ En la sección 32, el Papa se refiere de manera elocuente a la lección de creatividad y comunitarismo que nos brinda la economía moderna. En contraste, el error fundamental del socialismo, señala, es de carácter antropológico,¹¹ pues malinterpreta la naturaleza acti-

va y creativa del individuo; y malinterpreta tanto la miseria como la grandeza humanas.

Juan Pablo II arraigó el *ethos* capitalista en el positivo impulso del judaísmo y el cristianismo, en su capacidad de inspirar nuevas perspectivas y acciones creativas, más que en el negativo "ascetismo temporal" que Max Weber detectó en la ética protestante. Los enfoques judío, católico y protestante comparten la noción de un "llamado" o una "vocación" que Weber, de manera errónea, entendió como algo específicamente protestante. Cada judío y cada cristiano están llamados a asemejarse a Dios, pues cada uno ha sido hecho a imagen Suya y está llamado a ser un sujeto activo y creativo. De aquí el manifiesto dinamismo de los pueblos judío y cristiano en la historia del hombre.

ESBOZO DE CENTESIMUS ANNUS

Antes de abocarnos a ciertas cuestiones específicas, puede ser de utilidad un esbozo de los seis capítulos que contiene *Centesimus Annus*. En primer lugar, Juan Pablo II emprendió una "relectura" de *Rerum Novarum*, dando pie a una reinterpretación autorizada de ese documento, análoga a lo que sucede cuando la Corte Suprema de los Estados Unidos comenta una resolución anterior de la misma Corte.

En el capítulo 2, el Papa considera las "cosas nuevas" que han ocurrido a contar de 1891 y que aún nos afectan. Analiza las deficiencias de la antropología socialista y describe las reformas que transformaron al "capitalismo real" de las naciones avanzadas, respecto de lo que era en 1891.¹²

A continuación, se expone en torno a los magnos hechos de "el año 1989", un hito en la historia humana. Expone varias

razones que explican el colapso del socialismo, y algunas lecciones de capital importancia que cabe extraer de ello.

En el capítulo 4, Juan Pablo II aborda el clásico tema dentro de la tradición cristiana "del destino universal de los bienes materiales". Existe, en efecto, alguna afinidad entre esta tradición y la doctrina liberal de la propiedad privada que propuso Locke.¹³ En dicha sección, la más extensa de la encíclica, el Papa examina las economías políticas existentes en función de su compatibilidad con la dignidad de la persona humana. Aquí desarrolla su nuevo enfoque de la iniciativa, del espíritu de empresa, del lucro y del capitalismo. Critica severamente los abusos que aún existen, en particular los que sufren los pobres del Tercer Mundo, en cuyo nombre urge con elocuencia a su inclusión en el goce de la propiedad, así como en el mercado mundial, y llama a la difusión del conocimiento y al desarrollo de las capacidades de los seres humanos.

El capítulo 5 analiza el Estado y la cultura. Aquí el Papa subraya el concepto de Estado de derecho o gobierno limitado, los controles y equilibrios democráticos, los derechos humanos y las limitaciones del Estado en lo que respecta a las prestaciones del sistema asistencial.¹⁴ Critica con cierta aspereza los actuales excesos del Estado Asistencial en los países económicamente avanzados. Asimismo, vuelve a la esfera moral y cultural, que suele ser ignorada: "[S]e olvida que la convivencia entre los hombres no tiene como fin ni el mercado ni el Estado".¹⁵ Aquí, a la vez, están sus comentarios respecto a la configuración de una "cultura de la paz".

El capítulo 6, que concluye con una nota teológica, pone la mirada en el futuro. Estamos, piensa el Papa, "cada vez más conscientes de que la solución de los graves problemas nacionales e internacionales no es sólo cuestión de producción económica o de organización jurídica o social, sino que requiere

de precisos valores ético-religiosos, así como un cambio de mentalidad, de comportamiento y de estructuras. Aun la más perfecta de las estructuras no podrá funcionar si los ciudadanos no dan muestras de las actitudes, los hábitos y comportamientos necesarios para ello".¹⁶ Entre los que se cuenta la preocupación efectiva por los seres humanos que son nuestros congéneres en todo el mundo (el hábito de la "solidaridad", como lo denomina el Papa), un nuevo término para la antigua virtud de la caridad, llamando la atención hacia su dimensión internacional.

En suma, *Centesimus Annus* llamó a reformar seriamente las instituciones morales y culturales de las sociedades democráticas y capitalistas —incluyendo las instituciones de los medios de comunicación masiva, el cine, las universidades y la familia— para que la democracia y el capitalismo cumplan con sus mejores promesas. Ni la mantención del espacio político de libertad alcanzado por la democracia ni la liberación por medio del capitalismo de la pobreza opresiva son suficientes (solos o en conjunto) para satisfacer el anhelo humano de verdad y justicia. Tan sólo una vida cultural plena de vitalidad, en su máxima expresión infundida por la gracia de Dios, puede conseguirlo. Entretanto, unos dos mil millones de pobres sobre la Tierra no están aún incluidos dentro de las economías libres y dinámicas,¹⁷ y no podemos desentendernos de su condición. Se requieren, desesperadamente, ciertas reformas concretas en el orden económico internacional.

UNA ANTROPOLOGÍA CRISTIANA DE LA SOCIEDAD

Teniendo en mente este bosquejo del terreno global en que nos movemos, debiera resultarnos más fácil captar ahora

la lógica interna de *Centesimus Annus*. Dicha lógica parte con un examen concreto del ser humano:

No se trata del hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico: se trata de cada hombre [...]. [P]orque toda la riqueza doctrinal de la Iglesia tiene como horizonte al hombre en su realidad concreta de pecador y de justo.²⁸

Cuando en su época de estudiante el joven Wojtyla bregaba con pensadores occidentales modernos como Scheler y Heidegger, creía que habría de pasar el resto de su vida bajo el socialismo real. En la ideología socialista, el individuo contaba muy poco. En la práctica, el trabajo socialista se orientaba por completo a la acumulación de objetos, productos, cosas, sin consideración real alguna por la subjetividad del trabajador. Tras afanar durante días en los mares congelados y poniendo en riesgo sus vidas, los pescadores podían comprobar que la unidad refrigerante del depósito en el cual habían almacenado su pesca era defectuosa y todo el fruto de su labor se había perdido. Los trabajadores del acero veían que las vigas en que habían estado trabajando se apilaban unas sobre otras, corroyéndose lentamente, dado que los sistemas de distribución (tal como estaban organizados) habían colapsado. Bajo el marxismo, a nadie le importaba que el producto cumpliera efectivamente su trayecto, desde el momento de su concepción, pasando por su ejecución y entrega, hasta las instancias de su utilización satisfactoria. Cada persona se sentía como un engranaje en la maquinaria de *algún otro*. Aparecía aquí una nueva forma de alienación, que Juan Pablo II describió en *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), su segunda encíclica, precisamente en oposición a un sentido personalizado de la acción y la iniciativa:

En lugar de la iniciativa creadora nace la pasividad, la dependencia y la sumisión al aparato burocrático que, como único

órgano que "dispone" y "decide" —aunque no sea "poseedor"— de la totalidad de los bienes y medios de producción, pone a todos en una posición de dependencia casi absoluta, similar a la tradicional dependencia del obrero-proletario en el sistema capitalista. Esto provoca un sentido de frustración o desesperación y predispone a la despreocupación de la vida nacional, empujando a muchos a la emigración y favoreciendo, a la vez, una forma de emigración "psicológica".¹⁹

En el contexto de esa amarga forma de alienación, el énfasis de Wojtyła en "la persona actuante" resultaba absolutamente convincente. Su énfasis en la subjetividad creativa del trabajador crispaba a aquellos marxistas que debían librar la batalla ideológica en su contra. Porque acababa de dar vuelta el problema ante ellos: los forzaba a argumentar en terreno cristiano. Así, aceptando su énfasis en el trabajo, preguntaba luego acerca del significado del trabajo para el trabajador..., obligándolos a enfrentar, por una parte, la alienación inherente a las organizaciones socialistas y, por la otra, a un humanismo tanto más profundo y más rico, el de la tradición cristiana. Siendo arzobispo de Cracovia, el Papa había advertido que el frente donde se batían el catolicismo y el marxismo (o, más ampliamente, el humanismo y el socialismo) se había transformado en un duelo en torno al significado del hombre. En *Centesimus Annus*, dio certeramente en el blanco:

[H]ay que añadir aquí que el error fundamental del socialismo es de carácter antropológico. Efectivamente, considera a todo hombre como un simple elemento y una molécula del organismo social, de manera que el bien del individuo se subordina al funcionamiento del mecanismo económico-social. Por otra parte, considera que este mismo bien puede ser alcanzado al margen de su opción autónoma, de su responsabilidad asumida, única y exclusiva, ante el bien o el mal. El hombre queda reducido así a una serie de relaciones sociales, desapareciendo el concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral, que es quien edifica el orden social, mediante tal decisión.²⁰

"Reducido a una serie de relaciones sociales"..., ahí estaba la falla fatal: en la pérdida del "sujeto autónomo de la decisión moral". En otras palabras, la pérdida del sano respeto por el individuo —por la persona actuante, que decide— y también la pérdida de la subjetividad de la sociedad.

Esta arremetida frontal en la antropología defectuosa del socialismo permite al Papa Juan Pablo II partir del individuo humano y moverse hacia un contexto más vasto de relaciones y sistemas sociales: "La doctrina social, especialmente hoy día, mira al hombre, inserido en la compleja trama de relaciones de la sociedad moderna".²¹ El individuo no es simplemente la suma de múltiples relaciones sociales, sino que está comprometido socialmente. Como hemos visto, el énfasis del Papa en la invención y la elección obliga también a los economistas occidentales a profundizar en su comprensión del trabajo, del trabajador y de la actividad creativa.

Así, las líneas fundamentales de *Centesimus Annus* son diáfanas y claras: es el ser humano entendido como persona actuante, creativa, capaz de iniciativa y responsabilidad, que busca en las tres esferas principales de la vida (política, económica y cultural) instituciones dignas de sus capacidades, vale decir, instituciones que no sofóquen o distorsionen la libertad humana. Porque Dios hizo libre al ser humano:

No sólo no es lícito desatender desde el punto de vista ético la naturaleza del hombre que ha sido creado para la libertad, sino que esto ni siquiera es posible en la práctica. Donde la sociedad se organiza reduciendo de manera arbitraria o incluso eliminando el ámbito en que se ejercita legítimamente la libertad, el resultado es la desorganización y la decadencia progresiva de la vida social.²²

He aquí la lección que el Papa deriva del proceso autodestructivo del socialismo.

Y hay una lección adicional acerca de la capacidad humana para el mal. Un buen chiste calvinista sirve para sugerir, *grosso modo*, la perspectiva del Papa: "El hombre que dijo que el ser humano es absolutamente perverso no podía ser un hombre totalmente malo". Análogamente, el Papa dice: "El hombre tiende hacia el bien, pero es también capaz del mal; puede trascender su interés inmediato y, sin embargo, permanece vinculado a él".²³

Así, respetando la bondad limitada pero genuina del hombre, el Papa nos llama a no enfatizar la oposición entre el "interés propio" y "el bien común". Nos exhorta, más bien, a buscar la "armonía" entre el "interés propio" y "los intereses de la sociedad en su conjunto", en cualquier instancia que ello sea posible: "El orden social será tanto más sólido cuanto más tenga en cuenta este hecho y no oponga el interés individual al de la sociedad en su conjunto, sino que busque más bien los modos de su fructuosa coordinación".²⁴

Una de las advertencias de James Madison y Alexander Hamilton en el *Federalista* es que lo perfecto no debiera ser necesariamente enemigo de lo bueno.²⁵ Ellos se oponían a los "teóricos utópicos", y en la consideración de los seres humanos apelaban a un realismo básico, asentado en una sobria reflexión de la experiencia histórica. En un espíritu no del todo diferente, el Papa reconoce las reclamaciones del legítimo interés personal:

De hecho, donde el interés individual es suprimido violentamente, queda sustituido por un oneroso y opresivo sistema de control burocrático que esteriliza toda iniciativa y creatividad. Cuando los hombres se creen en posesión del secreto de una organización social perfecta que haga imposible el mal, piensan también que pueden usar todos los medios, incluso la violencia o la mentira, para realizarla. La política se convierte entonces en una "religión secular", que cree ilusoriamente que

puede construir el paraíso en este mundo. De ahí que cualquier sociedad política, que tiene su propia autonomía y sus propias leyes, nunca podrá confundirse con el Reino de Dios.²⁶

En los asuntos políticos, escribió Aristóteles, es preciso conformarse con un "vestigio de virtud". El Papa despliega una sobriedad análoga.

De esta forma directa, el Papa Juan Pablo II toma por las astas el problema contemporáneo de las "personas libres y el bien común". Era relativamente fácil determinar el bien común cuando, antiguamente, había un jefe único encargado de establecerlo. Pero es mucho más difícil cuando se respeta la libertad de cada persona de discernir en qué consiste el bien común. Es más, muchas facetas del bien de todo un pueblo no se alcanzan en forma concertada o en virtud de órdenes recibidas desde arriba. Por el contrario, se las alcanza merced a un vasto número de personas y grupos que llevan a cabo sus respectivas labores, independientemente y con excelencia. No se consigue una sólida vida familiar, por ejemplo, en la sociedad toda, mediante un *diktat* emanado desde arriba, sino merced a padres de familia que ponen cada uno lo mejor de su parte. Y las pequeñas empresas individuales no están a la espera de las órdenes de un directorio de planificación, sino que logran sus fines dentro de sus respectivos mercados y en sus nichos particulares, cada una a su manera. Por tanto, al dejar sentado el principio de que la coincidencia del interés privado y el bien público permite alcanzar, tan a menudo como exista esta coincidencia, un resultado nada desdeñable para la sociedad, el Papa está demostrando algo más que su gran perspicacia. Está teniendo en cuenta no sólo el bien de los hombres y sus habituales limitaciones, sino asumiendo a la

vez un enfoque más sutil del bien común que el que era posible en un pasado menos pluralista.²⁷

Pero existe aquí una dificultad, por cierto. Muchas sociedades actuales están escindidas por "contiendas culturales". Grandes e importantes grupos sustentan enfoques radicalmente distintos acerca de cómo la sociedad en su conjunto debiera seguir adelante. Lo que uno de ellos encuentra bueno, otro lo encuentra nocivo. En el último capítulo de *Centesimus Annus*, el Papa señala que los temas culturales son los más importantes de todos... y quizás los más olvidados por los pensadores y los hombres de acción. Ha habido tal derroche de energía en conflictos acerca de cual era el orden político y económico más afín a la naturaleza humana que, se podría decir, Occidente ha vivido durante las últimas dos o más centurias a costa de su capital cultural. La preocupación por el ambiente físico no ha ido aparejada de una preocupación por el ambiente moral. La ecología de la libertad requiere de la misma atención que la ecología del aire, el agua, el mar y el fuego.²⁸ Entramos en un período de crisis cultural.

Puesto que la acción personal entraña siempre riesgos, errores y posibles fracasos, el universo de la libertad debe ser abierto, indeterminado, contingente. Algunas cosas nuevas emergen en su seno; otras viejas desaparecen. El Papa Juan Pablo II hace hincapié sistemáticamente en las cosas nuevas que surgen; por ejemplo, en las nuevas ideas que brotaron en los años previos a *Rerum Novarum*,²⁹ y en lo mucho que ha cambiado el mundo entre 1891 y 1991.³⁰ Para él, la historia es el reino del ensayo y el error, de las equivocaciones a un alto costo y de las lecciones duramente aprendidas.³¹ A mayor abundamiento, la persona humana rara vez considera que la sociedad esté a la altura de sus propias capacidades de libertad,

amor, verdad, justicia; y son estas cosas las que anhela el género humano.

En este punto, el Papa pasa del análisis de la acción personal al de las estructuras sociales —y de los sistemas económicos en particular—.

CAPITALISMO, SÍ

Alguna vez se dijo que la doctrina social de la Iglesia carecía de la debida sofisticación en el ámbito de las ciencias sociales y que se centraba excesivamente en lo individual. *Centesimus Annus* se propone conferir a su bagaje analítico la suficiente amplitud como para contrastar no sólo las ideologías en boga, sino los variados sistemas de economía política, como los del socialismo real y los ejemplos existentes de democracias y economías capitalistas.³²

El Papa distingue, con cierto grado de sofisticación, a la esfera social de la estatal, a la sociedad civil del gobierno. Subraya la importancia de los sindicatos, las iniciativas ciudadanas y las asociaciones libres.³³ En un párrafo con reminiscencias de Tocqueville y su preocupación por el "nuevo despotismo blando" de las democracias, hace una crítica sistémica del "Estado de asistencia social", contrastando el trabajo local "vecinal" entre los pobres con la esterilidad de las relaciones burocráticas.³⁴ Aun cuando, por siglos, la tradición católica ha sustentado un enfoque positivo del papel del Estado en la vida social, Juan Pablo II es especialmente cuidadoso y detallado al fijar límites a los Estados demasiado ambiciosos de fines del siglo veinte.³⁵

Nunca ha habido la menor vacilación, en el espíritu del Papa, respecto a que las instituciones democráticas, cuales-

quieran sean sus defectos, son la mejor protección para los derechos humanos. En esta ocasión vino a añadir que las virtudes e instituciones capitalistas, cualesquieran sean *sus* faltas, son el mejor resguardo disponible de la democracia.

De seguro, fue el famoso "párrafo 42" el que más atrajo la atención de la prensa mundial. Hasta allí, el Papa se había referido a los hechos que cambiaron el mundo a contar de 1891 y particularmente a los acontecimientos de 1989, en una fase preparatoria antes de brindarnos sus consejos prácticos para los tiempos que corren. Al arribar al # 42, estaba finalmente preparado para volver sobre la pregunta que le era planteada con urgencia desde Polonia, Checoslovaquia, Hungría, el Tercer Mundo y muchas otras regiones del orbe: tras el colapso del socialismo, ¿qué propone Usted? Vale la pena transcribir aquí su respuesta, pues la única respuesta sensata a la pregunta requiere de una actitud cuidadosa respecto al término "capitalismo", sobre el cual se ha discutido largamente.

Volviendo ahora a la pregunta inicial, ¿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?

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.³⁶

Esta respuesta refleja, punto por punto, la experiencia de aquellas naciones que a partir de la Segunda Guerra Mundial han experimentado tanto la libertad política como la prosperidad económica. Por ejemplo, al recuperarse de la experiencia del nazismo, la Alemania de posguerra hubo de sufrir una transformación mayor, no sólo económica sino también política y moral.³⁷ En los ex países comunistas, la situación es hoy día similar. Asimismo, en las naciones anglo-americanas, de una estructura legal que ha ido evolucionado con el correr de los siglos, surgieron gradualmente las instituciones políticas, económicas y culturales que, en conjunto, conforman "la sociedad libre". De hecho, ciertos pensadores neo-liberales como Friedrich von Hayek en *The Constitution of Liberty* y Bruno Leoni en *Freedom and Law* enfatizan esos factores no-económicos.³⁸

En *El espíritu del capitalismo democrático* (1982), designé a la *Gestalt* resultante como un "sistema tripartito":

El capitalismo democrático no es sólo un "sistema de libre empresa". Ni florece independientemente de la cultura moral en que germinan las virtudes y los valores de los que depende su existencia. Tampoco florece independientemente de una política democrática comprometida con el Estado limitado y, a la vez, con múltiples y legítimas actividades sin las cuales una economía no puede llegar a prosperar. El saber práctico e inarticulado, inserto en el sistema político y el sistema ético-cultural, ha influido profundamente en los mecanismos del sistema económico. Y tanto las decisiones políticas como la atmósfera moral han alentado esa evolución. En variadas épocas de la historia de los Estados Unidos, el sistema político y el ético-cultural han intervenido significativamente, en términos positivos y negativos, en el sistema económico. Y cada uno de los tres sistemas ha modificado a su vez a los otros.³⁹

En la segunda parte del # 42 antes citado, el Papa ordena cuidadosamente las funciones de los tres sistemas —el económico, el jurídico y el moral—. ⁴⁰

Como una de las partes de la estructura tripartita, el capitalismo correctamente entendido fluye de la antropología de Juan Pablo II: "En efecto, el principal recurso del hombre es, junto con la tierra, el hombre mismo. Es su inteligencia la que descubre las potencialidades productivas de la tierra y las múltiples modalidades con que se pueden satisfacer las necesidades humanas". ⁴¹ "El hombre —señala nuevamente— descubre su capacidad de transformar y, en cierto sentido, de 'crear' el mundo con el propio trabajo [...]. [El desempeña] su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación". ⁴² Y señala de nuevo: "El hombre se realiza a sí mismo por medio de su inteligencia y su libertad y, obrando así, asume como objeto e instrumento las cosas del mundo, a la vez que se apropia de ellas. En este modo de actuar se encuentra el fundamento del derecho a la iniciativa y a la propiedad individual". ⁴³

Es más, la expresión de la creatividad personal en el trabajo entraña una dimensión social: "Mediante su trabajo el hombre se compromete no sólo en favor suyo, sino también *en favor de los demás y con los demás*; cada uno colabora en el trabajo y en el bien de los otros. El hombre trabaja para cubrir las necesidades de su familia, de la comunidad de la que forma parte, de la Nación y, en definitiva, de toda la humanidad". ⁴⁴

En estos textos apreciamos la forma básica de la lógica pontificia: de la imagen del Creador con que está dotada cada persona a la obra que fluye a partir de esa fuente. O, de nuevo, de la mente fecunda del Dios creador al ejercicio humano de la

inteligencia y de la capacidad de elección en la inventiva, la iniciativa y el emprendimiento.

Ya en *Sollicitudo Rei Socialis*, el Papa había advertido que "el derecho de iniciativa económica" es un derecho humano fundamental, subordinado sólo al derecho de libertad religiosa.⁴⁵ Igual que la libertad religiosa, la iniciativa económica también fluye de la "subjetividad creativa" de la persona humana.⁴⁶ Esta línea de pensamiento condujo al Papa a definir el rol que tiene la empresa en la actividad económica. Como hemos visto, Israel Kirzner define el espíritu de empresa como un acto de descubrimiento, un acto consistente en discernir un nuevo producto o servicio que habrá de suministrarse a otros, o una nueva forma de brindarles lo que ya existe.⁴⁷ El Papa considera que es la creatividad lo que opera en tales actos de descubrimiento y discernimiento. Ve incluso, en todos ellos, una nueva forma de "capital". Como pastor y teólogo, va más allá, ciertamente, de la evaluación puramente económica de la innovación, y formula juicios éticos acerca de su impacto en las personas individualmente consideradas y el bien común.

Aun cuando los orígenes del término "capital" se remontan a una era económica algo más primitiva, en la que *capita* se refería a las cabezas de ganado y la principal forma de capital económico residía en la tenencia de la tierra, el mismo término sugiere, a su vez, la voz latina *caput* (cabeza), el soporte humano de esa misma creatividad, inventiva e iniciativa que el Papa percibe en la "subjetividad creativa". De hecho, el propio Santo Padre alude al giro crucial que ha tenido el término "capital", desde su significado primitivo como equivalente a la tierra a su acepción moderna como capital humano, como ahora habremos de examinarlo.

En ese respecto, el pensamiento del Papa discurre paralelamente al de Abraham Lincoln. En *Laborem Exercens*, Juan

Pablo II había establecido "el principio de la prioridad del trabajo sobre el capital" (donde por "trabajo" entendía toda clase de labor, incluso el trabajo intelectual, y con el término "capital" aludía a los objetos materiales).⁴⁸ De manera similar, en su Primer Mensaje Anual al Congreso el 3 de diciembre de 1861, reformulando algunos de los términos que había empleado ya en la Feria del Estado de Wisconsin de 1859, Lincoln escribió:

El trabajo es anterior al capital e independiente de él. El capital es sólo el fruto del trabajo y nunca hubiera existido si no hubiera existido antes el trabajo. Este último es el superior jerárquico del capital y merece la máxima consideración. El capital tiene sus derechos, que son tan dignos de ser protegidos como cualquier otro derecho. Y no es el caso de negar que efectivamente exista, y que probablemente habrá de existir siempre, una relación entre el trabajo y el capital, la que genera ciertos beneficios mutuos. El error está en asumir que todo el trabajo de una comunidad existe dentro de esa relación.⁴⁹

Con todo, Lincoln vio también que la principal fuente de la riqueza es el ingenio humano y elogió abiertamente el rol de la inventiva a la hora de extraer la riqueza oculta en la creación.⁵⁰ Igualmente, veía en la cláusula de la Constitución norteamericana relativa a las patentes y el *copyright* un incentivo notable para los inventores y creadores (y, por ende, uno de los grandes beneficios de la historia para la libertad humana), pues las expectativas del propietario temporal de las nuevas ideas (ahora entendidas como una propiedad) "añadían al *fuego* del carácter el combustible del propio *interés*".⁵¹ El Papa por su parte escribe:

[La tierra] por su misma fecundidad y capacidad de satisfacer las necesidades del hombre, es el primer don de Dios para el sustento de la vida humana. Ahora bien, la tierra no da sus frutos sin una peculiar respuesta del hombre al don de Dios,

es decir, sin el trabajo. Es mediante el trabajo como el hombre, usando su inteligencia y su libertad, logra dominarla y hacer de ella su digna morada. [...]

A lo largo de la historia, en los comienzos de toda sociedad humana, encontramos siempre estos dos factores, *el trabajo y la tierra*; en cambio, no siempre hay entre ellos la misma relación. En otros tiempos *la natural fecundidad de la tierra* aparecía, y era de hecho, como el factor principal de riqueza, mientras que el trabajo servía de ayuda y favorecía a tal fecundidad. En nuestro tiempo es cada vez más importante *el papel del trabajo humano* en cuanto factor productivo de las riquezas inmateriales y materiales [...]. El trabajo es tanto más fecundo y productivo, cuanto el hombre se hace más capaz de conocer las potencialidades productivas de la tierra y ver en profundidad las necesidades de los otros hombres, para quienes se trabaja".³²

De modo distinto a Ludwig von Mises y Friedrich Hayek, aunque con una preocupación análoga, el Papa ve el trabajo como el factor que permite edificar la red tácita, experiencial y evolutiva de una "Gran Sociedad".³³ [E]s evidente que el trabajo de un hombre se conecta naturalmente con el de otros hombres. Hoy más que nunca, trabajar es *trabajar con otros y trabajar para otros*: es hacer algo para alguien".³⁴

De una manera peculiar, entonces, el capitalismo centra cada vez más su atención en el *caput*, en factores como el conocimiento, la intuición, el descubrimiento, el espíritu de empresa y la indagación. El "capital humano" se convierte en la causa primordial de la riqueza de las naciones, más importante incluso que los recursos naturales. Un país sin recursos naturales puede, de hecho, convertirse en un país rico; otro relativamente abundante en recursos naturales puede continuar sumido en la pobreza. Busque el lector sus propios ejemplos, pero a mi modo de ver —con todas las complejidades del caso— Japón y Brasil ofrecen un marcado contraste al respecto.³⁵ Tales consideraciones llevan al Papa a plantear un nuevo significado del término "capital".

Existe otra forma de propiedad, concretamente en nuestro tiempo, que tiene una importancia no inferior a la de la tierra: *es la propiedad del conocimiento de la técnica y del saber*. En este tipo de propiedad, mucho más que en los recursos naturales, se funda la riqueza de las Naciones industrializadas.³⁶

El énfasis del Papa en la "comunidad de trabajo" lo lleva a su vez a valorar la "capacidad empresarial". No es fácil conciliar las necesidades y recursos humanos de un modo productivo y eficiente; en muchas naciones el fracaso económico, y no el éxito, parecen ser hoy en día la norma. El Papa descubre, en una suerte de anticipación, una clave para evitar el fracaso:

Quien produce una cosa lo hace generalmente —aparte del uso personal que de ella pueda hacer— para que otros puedan disfrutar de la misma, después de haber pagado el justo precio, establecido de común acuerdo después de una libre negociación. Precisamente la capacidad de conocer oportunamente las necesidades de los demás hombres y el conjunto de los factores productivos más apropiados para satisfacerlas es otra fuente importante de riqueza en una sociedad moderna.³⁷

El Papa subraya en particular los aspectos sociales del espíritu empresarial. Un sistema económico libre no es sino un sistema social de intercambio, basado en los acuerdos voluntarios. El Papa sigue muy de cerca esa lógica:

[M]uchos bienes no pueden ser producidos de manera adecuada por un solo individuo, sino que exigen la colaboración de muchos. Organizar ese esfuerzo productivo, programar su duración en el tiempo, procurar que corresponda de manera positiva a las necesidades que debe satisfacer, asumiendo los riesgos necesarios: todo esto es también una fuente de riqueza en la sociedad actual. Así se hace cada vez más evidente y determinante el papel del trabajo humano, disciplinado y creativo,

y el de las capacidades de iniciativa y de espíritu emprendedor, como parte esencial del mismo trabajo.⁵⁸

En este punto, todo cuanto el Papa ha escrito acerca de la persona actuante, acerca de la subjetividad creativa y del derecho fundamental a la iniciativa económica personal, encaja perfectamente. Y el Sumo Pontífice queda en posición de emitir un juicio de carácter sistémico:

Dicho proceso económico moderno, que pone concretamente de manifiesto una verdad sobre la persona, afirmada sin cesar por el cristianismo, debe ser mirado con atención y positivamente.⁵⁹

He aquí una afirmación sorprendente. El Papa sugiere que la economía libre y cooperativa arroja nuevas luces sobre las enseñanzas cristianas. Y no ignora las virtudes requeridas para cumplir con esta tarea:

En este proceso están comprometidas importantes virtudes, como son la diligencia, la laboriosidad, la prudencia en asumir los riesgos razonables, la fiabilidad y la lealtad en las relaciones interpersonales, la resolución de ánimo en la ejecución de decisiones difíciles y dolorosas, pero necesarias para el trabajo común de la empresa y para hacer frente a los eventuales reveses de fortuna.⁶⁰

La base de una economía empresarial moderna, escribe el Papa: "[E]s la libertad de la persona, que se expresa en el campo económico".⁶¹ He aquí un reconocimiento de gran importancia. A la aprobación papal de la vida política libre en democracia, se añade la aprobación de la vida económica libre; y en ambos casos la libertad implica responsabilidad.

El Papa incluso estima útil señalar un par de cosas en favor de la ganancia en tanto factor "regulador de la vida de un negocio": "La Iglesia reconoce la justa función de los beneficios,

como índice de la buena marcha de la empresa. Cuando una empresa da beneficios significa que los factores productivos han sido utilizados adecuadamente y que las correspondientes necesidades humanas han sido satisfechas debidamente".⁶² Igual que muchos autores actuales que abordan el tema de los negocios, el Papa hace hincapié a su vez en que la ganancia no es el único factor regulador de la vida de un negocio en particular: "[H]ay que considerar otros factores humanos y morales que, a largo plazo, son por lo menos igualmente esenciales para la vida de la empresa".⁶³ Los estudiosos del tema, como Peter Drucker, subrayan el papel crucial de varios tipos de relaciones humanas dentro de la empresa;⁶⁴ el Papa habla de la empresa como "una comunidad de hombres [...] que constituyen un grupo particular al servicio de la sociedad entera".⁶⁵

LOS LÍMITES DEL CAPITALISMO

Así y todo, el Papa Juan Pablo II no olvida los costos del nuevo capitalismo moderno, basado en la creatividad humana, cuya otra cara es necesariamente la que Joseph A. Schumpeter denominó la de la "destrucción creativa".⁶⁶ El Papa escribe que "la transformación incesante de los modos de producción y de consumo devalúa ciertos conocimientos ya adquiridos y profesionalidades consolidadas, exigiendo un esfuerzo continuo de recalificación y de puesta al día".⁶⁷ Le preocupan ante todo las personas de más edad, los jóvenes que no consiguen encontrar empleo y "en general, los que son más débiles". Alude a los sectores vulnerables dentro de las sociedades avanzadas como "el Cuarto Mundo". Cubrir sus necesidades es la obra inconclusa de *Rerum Novarum*, incluyendo "el salario suficiente para la vida de familiar, los seguros sociales para la vejez

y el desempleo, la adecuada tutela de las condiciones de trabajo".⁶⁶ Todas esas deficiencias de un sistema de mercado deben ser compensadas mediante el saber práctico. En ciertos casos, el Estado habrá de asumir un rol preponderante; en otros, lo harán variados sectores de la sociedad civil. El Papa no es libertario..., pero tampoco es estatista. Los objetivos cristianos dejan mucho espacio, dentro de esos límites, para enfoques rivales en lo que respecta a medios, programas y políticas.

El Papa quiere también diferenciar el capitalismo entendido correctamente del tipo "primitivo" o "temprano" de capitalismo, al que no aprueba. Este último se caracteriza por (1) sistemas de "dominio de las cosas sobre los hombres"; (2) sistemas "donde están vigentes todavía las reglas del capitalismo primitivo, junto con una despiadada situación que no tiene nada que envidiar a la de los momentos más oscuros de la primera fase de industrialización"; y (3) sistemas en los que "la tierra [sigue siendo] el elemento principal del proceso económico, con lo cual quienes la cultivan, al ser excluidos de su propiedad, se ven reducidos a condiciones de semi-esclavitud".⁶⁷ En el Tercer Mundo (y de modo muy apreciable en ciertas regiones de América Latina), vastas multitudes de gentes sin tierra sufren de manera cruel y fluyen a las grandes megalópolis donde el trabajo (o la vivienda) escasean lastimosamente para todas ellas. Al igual que Hernando de Soto, el Papa percibe en dicha carencia de propiedad y dicha situación excluyente las condiciones en las que "vive aún la gran mayoría de los habitantes del Tercer Mundo."⁶⁸

Como contrapartida, el Papa aprueba:

[U]na sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación.⁶⁹

Y añade:

Esta sociedad tampoco se opone al mercado, sino que exige que éste sea controlado oportunamente por las fuerzas sociales y por el Estado, de manera que se garantice la satisfacción de las exigencias fundamentales de toda la sociedad.⁷²

Los términos "controlado oportunamente" son excluyentes con una versión químicamente pura de *laissez-faire*, y están más en sintonía con el concepto de esa sociedad tripartita avizorada en el #42. Se diferencia a la "sociedad" del "Estado"; a las instituciones morales y culturales de la sociedad civil se las distingue de los órganos políticos de gobierno. Tanto la sociedad como el Estado controlan, equilibran y regulan la economía. Que el Papa no alude aquí a un método socialista de "control" es obvio a partir de la frase precedente, en la que el Sumo Pontifice es meridianamente claro: "No se pone, como modelo alternativo, el sistema socialista".

En el mismo espíritu, el Papa repite tres veces que "Queda mostrado cuán inaceptable es la afirmación de que la derrota del socialismo deje al capitalismo como único modelo de organización económica."⁷³ Pero aquí, como en cualquier otro sitio, el remedio que sugiere para el capitalismo desenfrenado es un capitalismo de un tipo bien ordenado y más equilibrado. Pues de inmediato propone como remedio:

Hay que romper las barreras y los monopolios que dejan a tantos Pueblos al margen del desarrollo, y asegurar a todos —individuos y Naciones— las condiciones básicas, que permitan participar en dicho desarrollo. Este objetivo exige esfuerzos programados y responsables por parte de toda la comunidad internacional. Es necesario que las Naciones más fuertes sepan ofrecer a las más débiles oportunidades de inserción en la vida internacional; que las más débiles sepan aceptar estas oportunidades, haciendo los esfuerzos y los sa-

crificios necesarios para ello, asegurando la estabilidad del marco político y económico, la certeza de perspectivas para el futuro, el desarrollo de las capacidades de los propios trabajadores, la formación de empresarios eficientes y conscientes de sus responsabilidades.⁷⁴

De manera similar, en el # 42, tras haber introducido el capitalismo entendido correctamente, el Papa ataca nuevamente a "una ideología capitalista de tipo radical":

Ingentes muchedumbres viven aún en condiciones de gran miseria material y moral. El fracaso del sistema comunista en tantos Países elimina ciertamente un obstáculo a la hora de afrontar de manera adecuada y realista estos problemas; pero eso no basta para resolverlos. Es más, existe el riesgo de que se difunda una ideología radical de tipo capitalista, que rechaza incluso el tomarlos 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.⁷⁵

Con lo de "una ideología capitalista de tipo radical", el Papa parece aludir al hecho de confiar únicamente en los mecanismos del mercado y el raciocinio económico. En Estados Unidos solemos llamar "libertario" a ese enfoque; este es el enfoque de una minoría reducida (pero influyente). Los libertarios estadounidenses no "se oponen a tener en cuenta" la pobreza que padecen muchos; ellos ofrecen sus propios y fundados análisis y recetas prácticas, y con algunos resultados notables. La economía chilena se ha convertido en una de las economías rectoras de América Latina, en parte gracias a los consejos de los libertarios de "la Escuela de Chicago", que fueron alguna vez objeto de grandes difamaciones.⁷⁶

Irónicamente, sin embargo, el Papa prefiere denominar al capitalismo que él aprueba: "*economía de empresa, economía de mercado, o simplemente economía libre*". Esto ocurre probable-

mente por la resistencia emocional de los europeos al término "capitalismo".⁷⁷ La razón por la que yo prefiero hablar de "capitalismo democrático" antes que de "economía de mercado" es para evitar la connotación libertaria: esto es, estrechamente focalizada en el sistema económico a secas. Pues en rigor, en las sociedades avanzadas, las instituciones del orden jurídico y cultural influyen sustancialmente sobre el sistema económico, lo modifican y lo "controlan". Evidentemente, cualquier izquierdista o cualquier ferviente tradicionalista que aún crea que Estados Unidos es un ejemplo de capitalismo desaforado no se ha detenido a considerar ese anaquel completo de volúmenes, de nueve metros de largo, en que se halla contenido el Registro Federal de normas legales relativas al comercio. Se podría argüir incluso, de manera plausible, que las economías de las naciones capitalistas están hoy demasiado reglamentadas (y no muy sabiamente), en lugar de considerarlas faltas de reglamentación.

En el mundo real, las economías basadas en la empresa son reguladas por el derecho, la costumbre, los códigos morales y la opinión pública, como puede advertirlo fácilmente quienquiera que enumere los costos, socialmente impuestos, en que debe incurrir... y el número de empleados que ha de tener en planilla (abogados, funcionarios encargados de las cláusulas a favor de las minorías, funcionarios expertos en asuntos públicos, inspectores, especialistas en relaciones comunitarias, supervisores de los planes de pensiones, especialistas en planes de salud, parvularias, etc.). El término "capitalismo democrático" es un intento de abarcar tales restricciones políticas y culturales dentro de cualquier sistema económico humano. Se lo define de un modo lo suficientemente amplio como para incluir a los partidos políticos, desde los conservadores a los social-demócratas, y sistemas tan diversos como el de Suecia y el de Estados Unidos.⁷⁸

En una vena similar, el Papa advierte tres claras limitaciones morales del libre mercado: (1) muchas necesidades humanas no se satisfacen en el mercado, pues ellas están más allá de su alcance; (2) algunos bienes "no pueden ni deben comprarse ni venderse"; y (3) grupos enteros de personas no cuentan con los recursos para acceder al mercado y requieren de asistencia externa al mercado. El principio del mercado es bueno, pero no es universal en su competencia ni está absolutamente libre de condicionamientos. No es un ídolo.

Adicionalmente, el Papa piensa en términos de la solidaridad internacional. Su parroquia es el mundo entero. Sus viajes frecuentes en jet al Tercer Mundo están pensados para expresar en términos dramáticos la responsabilidad humana (y cristiana) prioritaria de atender a las necesidades de los pobres en cualquier lugar. La interdependencia económica y la revolución en las comunicaciones han conseguido que los pueblos católicos (y, por cierto, todos los pueblos del mundo) estén más próximos que nunca. Este hecho hace que la atención del Santo Padre se dirija a los numerosos imperativos morales y sociales que rodean e impregnan hoy a la actividad económica. Por ejemplo: es preciso ser cuidadosos para no dañar el medio ambiente.⁷⁹ Los diversos Estados y sociedades han de establecer un marco favorable a la creatividad, el pleno empleo, un ingreso familiar digno y la seguridad social que cubra variadas contingencias.⁸⁰ El bien común de todos ha de quedar servido y no ser violentado por unos pocos. Los individuos deben ser tratados como fines, no como medios, y su dignidad debe ser respetada.⁸¹

Las tareas que ha de desarrollar la buena sociedad son múltiples. Ningún sistema tiene más probabilidades de alcanzar esos beneficios que el sistema de mercado,⁸² pero para que se lo considere cabalmente bueno, dicho sistema ha de alcan-

zarlos de hecho. El Papa elogia explícitamente los resultados obtenidos en ese respecto por las economías mixtas tras la Segunda Guerra Mundial,⁵³ pero a la vez hace hincapié en lo mucho que aún falta por hacer. El hecho de haber *encontrado* un sistema aceptable es un paso adelante, pero es ahora, *después* de todo ello, que viene lo difícil.⁵⁴

En los asuntos relativos al crecimiento demográfico, la afirmación del Papa, en el sentido de que el capital humano es el recurso fundamental de cada nación, puede llevarnos a un nuevo enfoque del control demográfico. Quienes sostienen dogmáticamente que el exceso de población genera pobreza no han considerado atentamente los notables logros económicos alcanzados por sociedades con alta densidad demográfica, como Japón, Hong-Kong y los Países Bajos. Aun cuando él mismo no desarrolla este punto como lo hace Julian Simon,⁵⁵ el énfasis del Sumo Pontífice en la capacidad creativa de cada ser humano nos sugiere una razón por la que los países densamente poblados pueden llegar a ser ricos. *El principio que subyace al progreso económico es el hecho de que la mayoría de la gente puede crear más de lo que consume en el lapso de una vida.* La causa de la pobreza no es la "sobrepoblación". Por el contrario, la causa radica en un sistema de economía política que reprime la creatividad económica con que Dios ha dotado a cada hombre y cada mujer. Ningún país debiera reprimir esa capacidad creativa.

HACIA UN DEBATE MÁS CORDIAL

Centesimus Annus es un documento tan equilibrado que, aun cuando los neo-conservadores como yo mismo lo recibimos con entusiasmo, también muchos izquierdistas (despoján-

dose calladamente de sus nociones de economía socialista más extremas y señalando que incluso la izquierda está, hoy por hoy, a favor del mercado, la empresa, el crecimiento económico y la iniciativa personal) lo acogieron rápidamente. Sólo en Estados Unidos la izquierda de inspiración católica reaccionó de mala gana, quizás por el intenso compromiso emocional de muchos con la "teología de la liberación".

Así, la primera reacción de la izquierda católica estadounidense a *Centesimus Annus* fue de silenciosa perplejidad, seguida no tanto de un enunciado de sus posturas sino de un ataque a los "neoconservadores" por haber "secuestrado" para sí la encíclica. Por vía de ejemplo, el padre Richard P. McBrien, destacado columnista dentro de los sectores católico-progresistas estadounidenses, advertía: "Los neo-conservadores, que parecen hacer una loa del capitalismo democrático como si fuera la pauta moral y también económica para el resto del mundo, no pueden, basándose en esta encíclica, sumar al Papa a su causa. El Papa Juan Pablo II es más cauto y más crítico que ellos". Como prueba, McBrien cita el # 42: "¿Es quizá éste [el capitalismo] el modelo que es necesario proponer a los Países del Tercer Mundo [...]?" A lo que el propio McBrien responde: "Si he entendido correctamente la postura de los neo-conservadores, su respuesta sería 'obviamente que sí'. Para Juan Pablo II, la respuesta es 'obviamente compleja'."⁸⁶ Este párrafo revela que McBrien confunde a los neo-conservadores con los libertarios. De hecho, son los neo-conservadores quienes introdujeron en la doctrina social católica la idea de los contrapesos políticos y ético-culturales al capitalismo. He ahí la razón por la que, sin la menor vacilación o reparo, avalaron los términos precisos que el Papa empleó, como un eco de los propios. Incluso la frase: "La respuesta es compleja".

Los editores del semanario católico laico *Commonweal* dieron muestras de una confusión análoga a la de McBrien. Como si fuera una contraparte a los elogios de la encíclica "a la libertad y eficacia de las economías de mercado", citaban otra línea de la encíclica: "Aun la decisión de invertir en uno u otro lugar es siempre una opción moral y cultural". Y añadían por su cuenta: "Hasta aquí llegó, entonces, el mágico altruismo de la 'mano invisible'"⁸⁷ He aquí, precisamente, la razón por la que algunos de nosotros hemos subrayado tanto, junto al Papa Juan Pablo II, las legítimas funciones de los sistemas político y moral-cultural para la complementación y corrección de la economía de mercado.

En el boletín *Center Focus*, una publicación no tan centrista como su nombre pareciera indicar, del radicalizado "Centro de Interés" ("Center of Concern"), el padre Jim Hug, S.J. se aferraba a una frase del # 56: "A su vez, los Países occidentales corren el peligro de ver en esa caída [del socialismo en Europa del Este] la victoria unilateral del propio sistema económico, y por ello no se preocupen de introducir en él los debidos cambios".⁸⁸ También le agradaba el # 34: "Pero existen numerosas necesidades humanas que no tienen salida en el mercado. Es un estricto deber de justicia y de verdad impedir que queden sin satisfacer las necesidades humanas fundamentales y que perezcan los hombres oprimidos por ellas". (Dicho sentimiento, decía Samuel Johnson, es la prueba de cualquier sociedad buena.⁸⁹) Astutamente, el padre Hug concede que "algo del lenguaje empleado y el énfasis de *Centesimus Annus* sugiere que los neo-conservadores estadounidenses contribuyeron a moldear su contenido". Y urge a la izquierda a imponerse sobre los neo-conservadores en futuras oportunidades: "Quiénes configuramos el segmento progresista dentro de la comunidad jurídica de la Iglesia, debemos volvernos 'astutos como

serpientes' en las formas de influir en las enseñanzas vaticanas".⁹⁰ Al parecer, los Papas prestan más atención a la experiencia del mundo real.

Sin duda alguna, *Centesimus Annus* no es un documento libertario... y en eso consiste precisamente, para muchos de nosotros, su belleza. Como bien lo testimoniaba *The Commonweal*, "lo que la encíclica concede a los mecanismos del mercado no la aparta de su afán de testimoniar la injusticia o defender a los más pobres". El documento denuncia condiciones de "explotación inhumana".⁹¹ Es rigurosamente cierto, como afirma por escrito el padre Hug, que "*Centesimus Annus* no consagra, pues, a ningún sistema existente". El Papa ve incluso muchos y grandes defectos en los sistemas económicos, políticos y moral-culturales de las sociedades más desarrolladas de hoy. Su conclusión es tan aguda como lo es el obelisco en mitad de la Plaza de San Pedro. Juan Pablo II formuló un juicio matizado, complejo pero absolutamente terminante, respecto a "qué modelo debiera proponerse a los países del Tercer Mundo, que buscan la senda conducente al progreso económico y civil". ¿Y qué resulta de ese juicio largamente meditado? "La economía de empresa, la economía de mercado o, sencillamente, la economía libre". ¿Puede haber algo más claro que esto?

Quiero hacer hincapié en que *Centesimus Annus* es una voz de aliento para los social-demócratas y otros sectores dentro de la izquierda moderada, como también para quienes comparten mis propias inclinaciones y para quienes se ubican a mi derecha. No es un documento partidista. Parte de su brillantez descansa en que logra discernir varias constelaciones posibles en el vasto y estrellado cielo de los bienes sociales. Juan Pablo II percibe, por decirlo así, los astros por los que se están guiando los sectores ubicados en la izquierda razonable, pero tam-

bién los astros que atraen a quienes están en la derecha razonable. Ciertas personas razonables, cuando son a la vez militantes, tienden a obviar los astros que siguen los demás, centrándose con vehemencia en los propios. El Papa Juan Pablo II ha tenido la amplitud de miras para abarcar a *todos* los astros a la vista, con notable ecuanimidad y equilibrio. Por cierto, en abril de 1992, yo mismo viví la experiencia de escuchar en Londres a un trabajador cristiano, de tendencia de izquierda, describir a *Centesimus Annus* como un manifiesto del Partido Laborista, todo lo cual ocurría en el auditorio de un Instituto al que más de una vez había sido calificado como "centro del pensamiento thatcheriano", frente a conservadores que parecían, por su parte, contentos por la ecuanimidad con que *Centesimus Annus* alude a la actividad empresarial, y por el grado de nobleza que la encíclica ve en la sociedad civil. Les agradaba a los *tories* el elogio a la subjetividad creativa y la crítica al Estado Asistencial (# 48), en tanto los laboristas se complacían en advertir los límites que *Centesimus Annus* pone a los principios del mercado y sus múltiples invocaciones a la asistencia social.

Con todo, fue preciso un año entero antes de que surgiera un ensayo serio de la izquierda católica estadounidense, en el que enérgicamente se solicitaría un espacio en el diálogo para una depurada visión socialista de América Latina⁹² y de la agenda liberal de los obispos estadounidenses. He aquí cómo concluía, vehementemente, esa petición (de David Hollenbach, S.J., en *Theological Studies*):

Quienes suponen que *Centesimus Annus* avala el "capitalismo real" debieran examinar más atentamente el documento. Espero que esta modesta "nota" se convierta a la vez en un incentivo para esa lectura más atenta y para el diálogo subsecuente, en el espíritu de solidaridad y compromiso con el bien común que impregna a la encíclica.⁹³

Sin embargo, cuando el padre Hollenbach cita las fuentes de su propio análisis de la pobreza en Estados Unidos, menciona a Daniel Patrick Moynihan, el senador demócrata por Nueva York, como su antagonista en la *derecha*, y cita como a sus propios "cautos y equilibrados" mentores a tres figuras a la izquierda de Moynihan (David Ellwood, William Julius Wilson y Alan Wolfe), dejando absolutamente fuera del debate a otras figuras destacadas en el tema de la pobreza —como Charles Murray, Lawrence Mead,⁹⁴ Stuart Butler y Jack Kemp, el Secretario de la Vivienda y el Desarrollo Urbano—. Dicha exclusión lo lleva a ciertos errores fácticos innecesarios, como eso de que "muchos de los pobres en Estados Unidos trabajan jornada completa". De hecho, la mayoría de los pobres sujetos a la beneficencia social tiene más de 65 años o menos de 18, y están enfermos o discapacitados. En 1988, entre la población capacitada y en edad de trabajar, el porcentaje real de los jefes de hogar que, en las familias de menores recursos, trabajaba jornada completa durante todo el año, era apenas el 16,4%.⁹⁵ Y lo que es aún más patético, entre las jefas de hogar pobres, sin el marido en casa, el porcentaje de las que trabajaban jornada completa durante todo el año era sólo un 9,5% (pero el 56% de mujeres *no* adscritas a los sectores pobres y ubicadas en la misma categoría, sin el marido en casa, trabajaba jornada completa durante todo el año).

Hollenbach cita (pero sólo en parte) uno de mis pasajes preferidos de *Centesimus Annus*, de la siguiente manera:

De hecho, hoy muchos hombres, quizá la gran mayoría, no disponen de medios que les permitan entrar de manera efectiva y humanamente digna en un sistema de empresa, donde el trabajo ocupa una posición realmente central. [...] Ellos, [por tanto], aunque no explotados propiamente, son marginados ampliamente y el desarrollo económico se realiza, por así decirlo, por encima de su alcance [...].⁹⁶

Las dos frases que Hollenbah deja fuera en su elipsis son, sin embargo, primordiales en la argumentación del Papa, puesto que hacen hincapié en el capital humano:

[Ellos] [n]o tienen posibilidad de adquirir los conocimientos básicos, que les ayuden a expresar su creatividad y desarrollar sus capacidades. No consiguen entrar en la red de conocimientos y de intercomunicaciones que les permitiría ver apreciadas y utilizadas sus cualidades.⁹⁷

En otras palabras, la transmisión del conocimiento y la apertura de los mercados y los intercambios están entre los mejores servicios que las sociedades avanzadas pueden prestar a los pobres del Tercer Mundo.

Adicionalmente, el Papa insiste en que ha de permitirse a los pobres del Tercer Mundo que se vuelvan más activos en términos económicos. Pero esto habrá de requerir reformas estructurales, incluyendo ciertos cambios en las leyes de aquellas naciones tercermundistas (particularmente en América Latina), de manera que puedan ser incorporadas al sistema legal la mayoría de las empresas desarrolladas por los sectores de menores ingresos.⁹⁸ Saltándose esta crítica radical a los Estados precapitalistas, Hollenbach interpreta al Papa como si estuviera repitiendo simplemente la expresión empleada por los obispos católicos estadounidenses, que parece entregar una imagen de pueblos pasivos: "La justicia de base exige la fijación de unos niveles mínimos de participación de todas las personas en la vida de la comunidad humana".⁹⁹ Por el contrario, desde la perspectiva del Papa, los gobiernos han de apoyar el derecho fundamental de todas las personas a la iniciativa económica. El Papa subraya la creatividad y el activismo de los pobres y critica las barreras (a menudo impuestas por los Estados) para el pleno desarrollo de su potencial.

Al resumir el remedio que el Papa propone para los padecimientos del Tercer Mundo, Hollenbach cita el inicio, favorable al mercado: "Parece, pues, que el mayor problema [para los países pobres] está en conseguir un acceso equitativo al mercado internacional". Pero deja de lado el final, aún más significativo: "[un mercado internacional] fundado no sobre el principio unilateral de la explotación de los recursos naturales, sino sobre la valoración de los recursos humanos".¹⁰⁰ Aquí el Papa se centra de nuevo en el conocimiento humano y la creatividad, los que deben ser desarrollados en todo su potencial, y que requieren de un apoyo institucional apropiado. Estas son las fuentes de la riqueza. Reprimirlas es un mal mayor. La mayoría de los Estados tercermundistas castiga con crueldad y desdén la creatividad de sus ciudadanos. Las dos frases que el Papa entrega y que nos conducen a este pasaje resultan muy impresionantes:

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 las 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.

"A mi juicio", escribe Hollenbach, "los principios [de *Centesimus Annus*] llaman a introducir cambios fundamentales en los ordenamientos que existen hoy en Estados Unidos, como también en el mercado internacional". En ese punto, Hollenbach y yo leemos la encíclica de igual modo. Sin embargo, respecto a cuáles debieran ser esos "cambios fundamentales", Hollenbach y yo discrepamos. El Papa recomienda de manera sistemática cambios que abran y amplíen los benefi-

cios del sistema de mercado y promuevan el desarrollo local de los recursos humanos. Pero Hollenbach no se ha detenido a considerar hasta aquí los pasos concretos requeridos para lograr "el uso apropiado de los recursos humanos" en el Tercer Mundo, en particular en las instituciones que hacen posible la creatividad económica personal.¹⁰¹ Surge la pregunta: ¿Cómo hacemos para acrecentar las capacidades de la gente común, sus conocimientos, su *know-how* y sus capacidades empresariales (es decir, el capital humano)? ¿Qué cambios institucionales se requieren en Bolivia, Brasil, Colombia... y en el sector céntrico y meridional de la ciudad de Los Angeles, en Estados Unidos?

Recordemos una vez más la descripción que Michael Ignatieff hace del resquebrajamiento moral del Partido Laborista británico, como bien lo demuestran las cuatro derrotas electorales seguidas que ha experimentado, incluyendo la de 1992: "El laborismo siempre está diciéndole a la gente lo que piensa hacer por ella, nunca alentándola a que lo haga por sí misma".¹⁰² Cuánto mejor sería fundar instituciones que propicien el espíritu empresarial y la creatividad, los soportes sociales para el ejercicio personal de la creatividad y la auto-determinación, que es aquello en que consiste la dignidad humana. Esto es el punto del Papa Juan Pablo II: un llamado claro a concebir enfoques nuevos y creativos en reemplazo de las viejas recetas "progresistas", y al mismo tiempo a conceder a estas últimas el debido crédito por lo que de hecho posibilitan. Hay sitio en la casa de Su Santidad para múltiples argumentos provenientes de diferentes tendencias y partidos. Pero es importante a la vez que quienes discrepan de otros los incluyan a éstos en el debate, y que el debate en cuestión se conduzca con resolución, apertura y civilidad.

La izquierda de inspiración católica (en Estados Unidos cuando menos) ha manifestado su acuerdo sustancial con *Centesimus Annus*, aun cuando ha mostrado considerable molestia por el hecho de que a los neo-conservadores pareciera gustarles aún más. La izquierda percibe a los pobres y vulnerables como sujetos pasivos que esperan la ayuda del Estado. La derecha y el centro los ven como seres capaces, creativos y activos. La izquierda se aferra a sus alegatos en favor de la acción estatal; se ha vuelto conservadora en su retórica, con la vista puesta en el pasado. El centro y la derecha ansían un nuevo comienzo y suenan decididamente radicales en su alegato en favor de la "sociedad civil" en lugar del "Estado", como la gran esperanza del futuro. Los sectores de centro y de derecha tienden a hacer hincapié en los varios llamados de la encíclica a la sociedad civil; los sectores de izquierda (pero ya no en igual medida que antes) tienden a hacer hincapié en el Estado. El debate entre la izquierda, el centro y la derecha —aparte de estar inevitablemente imbricado en el sistema tripartito— es saludable.

En lo personal, habiéndome opuesto siempre a los imperialismos éticos al estilo de un Paul Tilich y a eso de que "todo cristiano serio ha de ser socialista", o de la izquierda británica con eso de que "el cristianismo es un credo cuya práctica es el socialismo", no estoy en ningún caso a favor de la premisa contraria, en el sentido de que "todo cristiano serio ha de ser un capitalista democrático" o de que "el cristianismo es un credo cuya práctica es el capitalismo democrático". Como insiste repetidamente *Centesimus Annus*, la Iglesia Católica "no tiene modelos que proponer"¹⁰³... y sí tiene, en cambio, poderosas razones para criticar muchos abusos y equivocaciones detectables en las sociedades capitalistas democráticas. El Papa insiste correctamente en que ningún sistema temporal puede

reclamar para sí la pretensión de ser el Reino de Dios. ¿Qué bien representaría una Iglesia si no criticara de manera constante a la Ciudad Terrena a la luz de la Ciudad Eterna, *sub specie aeternitatis*? Es más, como sugiere Thomas Pangle en su estudio del libro *La Democracia en América* de Tocqueville, el énfasis en la condición inmortal y la vida eterna es la contribución indispensable de la religión al experimento democrático.¹⁰⁴

La terrible amenaza del comunismo, que sólo en la Unión Soviética costó varios millones de vidas, más que los que Hitler le significó a toda Europa, y que marchitó varios cientos de millones de otras vidas, ha sido derrotada. La ideología del socialismo (al menos como una noción económica) ha quedado desacreditada, excepto entre quienes han invertido demasiado en ella como para rendirse rápidamente, que es el caso de Leonardo Boff. En el largo plazo, la economía socialista habrá de parecernos una distracción; nuestros herederos se preguntarán cómo fue que muchos de nosotros, al menos en algún momento de nuestras vidas, pudimos quedar prendados de ella. La muerte del socialismo nos ofrece una oportunidad de pensar en formas novedosas y recomenzar con un nuevo impulso creativo en lo social. El verdadero logro de *Centesimus Annus* radica en asentar esa perspectiva.

Entretanto, aún tenemos un arduo trabajo por delante en la tarea de incorporar a los miles de millones de pobres del Tercer Mundo al sistema de la libertad y la creatividad. Y una gran labor por delante para ayudar también a los pobres de los países más avanzados.

A continuación me centraré en una serie de perplejidades y necesidades urgentes de reforma social en Occidente, primero en el área de la pobreza y la cuestión racial, luego en la vida moral e intelectual. Hay algo que los judíos y los cris-

tianos saben bien: nuestro lugar de reposo no es donde hoy nos hallamos; no aquí, no aún. La pregunta adecuada de los pueblos peregrinos es siempre: ¿Y ahora qué sigue?

NOTAS

¹ *Centesimus Annus* conmemora el centésimo aniversario de la encíclica *Rerum Novarum*, publicada en 1891 por el Papa León XIII, considerada el punto de partida de las enseñanzas sociales del catolicismo en la era moderna. A contar de entonces, los documentos esenciales han sido: *Quadragesimo Anno* (1931) de Pío XI; *Mater et Magistra* (1961) y *Pacem in Terris* (1963) de Juan XXIII; *Octogesima Adveniens* (1971) de Paulo VI; y *Laborem Exercens* (1981) y *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) del propio Juan Pablo II.

² Karol Wojtyła, *The Acting Person*, trad. Andrzej Potocki (Boston: D. Reidel, 1979). Publicada originalmente como *Osoba i Czyn* (Cracovia: Polskie Towarzystwo Teologiczne, 1969).

³ Según dicha nota:

Después de tantos discursos y tantos artículos, es muy probable que la defensa más importante de los valores socialistas democráticos en Europa no provenga este año de los sectores afines a un Willy Brandt, a Felipe González o incluso a Neil Kinnock, sino de Karol Wojtyła, el Pontífice polaco cuyos puntos de vista habitualmente controvertidos nos sugieren una callada oposición a ciertos aspectos del capitalismo liberal [...]. Aunque el Vaticano suele incomodarse ante la posibilidad de que se le adjudiquen determinados rótulos políticos, cabe señalar que Juan Pablo II ha sido por largo tiempo uno de los socialistas más destacados de toda Europa [...].

La impresión que nos deja el Papa es la de que él ve muy poco más que alabar en el capitalismo liberal que en el comunismo de inspiración marxista (John Wyles, "Vatican Prepares Attack on Sins of Capitalism", *Financial Times*, 9-10 de marzo, 1991, Sec. 2, 1).

⁴ Un periódico francés ha señalado que el borrador de *Centesimus Annus* que había preparado el Instituto de Justicia y Paz no le pareció satisfactorio al Pontífice, quien disponía ya de un borrador

alternativo, más en consonancia con las nociones del mercado y la empresa que prevalecen en los Estados Unidos. Véase Giancarlo Zizola, "Les revirements d'une encyclique", *L'Actualité religieuse dans le monde*, 90 (junio de 1991): 10-11. Otras fuentes avalan esta posibilidad. A mayor abundamiento, Zizola informa que el autor fundamental de la versión final fue Rocco Buttiglione, un filósofo italiano muy apreciado.

De hecho, Buttiglione visitó Estados Unidos dos meses antes de que se publicara la encíclica, señalando en dicha ocasión (en una conferencia pronunciada en la Universidad Católica de Washington, DC) que el Santo Padre estaba muy interesado en ser comprendido claramente en Estados Unidos. Varias fuentes, incluyendo al propio Zizola, atribuyen ese interés del Papa al deseo de compensar las críticas que había formulado públicamente a la guerra emprendida por la ONU, bajo el liderazgo de Estados Unidos, con miras a expulsar a Iraq de Kuwait.

Pero esta deducción en particular no resulta creíble. La mencionada crítica del Papa suscitó escasos comentarios en los Estados Unidos, y cuando los hubo, la mayoría de los observadores estimó conveniente que el Papa cristiano aclarara que la acción no podía ser interpretada en modo alguno como una guerra religiosa. A otros les pareció absolutamente apropiado que un líder religioso hablara de paz y en contra de la guerra. Obviamente, muchos sectores habían esperado hasta última hora que la guerra no fuera necesaria. En rigor, el Papa no perdió un ápice de su popularidad ni de su prestancia moral por sus fundadas reacciones frente a la Guerra del Golfo.

⁵ *Centesimus Annus*, # 42.

⁶ "La expresión "someter la tierra" tiene un amplio alcance. Indica todos los recursos que la tierra (e indirectamente el mundo visible) encierra en sí y que, mediante la actividad consciente del hombre, pueden ser descubiertos y oportunamente usados." *Laborem Exercens*, # 4.

⁷ "Rara ver se ha visto con tanta claridad y se ha evaluado tan positivamente el papel de la empresa, en cuanto aspecto creativo del trabajo humano, como en esta encíclica [*Centesimus Annus*]." *Ibid.* 2.

⁸ Véase la nota 19 en este capítulo, donde hay una referencia a *Sollicitudo Rei Socialis* en relación con el derecho a la iniciativa económica.

⁹ "Al intervenir directamente y quitar responsabilidad a la sociedad, el Estado asistencial provoca la pérdida de energías humanas y el aumento exagerado de los aparatos públicos, dominados por lógicas burocráticas más que por la preocupación de servir a los usuarios, con enorme crecimiento de los gastos." *Centesimus Annus*, # 48.

¹⁰ *Ibid.*, # 32.

¹¹ *Ibid.*, # 11.

¹² El Papa describe el programa de reforma:

[*Rerum Novarum*] y el Magisterio social de la Iglesia con ella relacionado tuvieron una notable influencia entre los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX. Este influjo quedó reflejado en numerosas reformas introducidas en los sectores de la previsión social, las pensiones, los seguros de enfermedad y de accidentes; todo ello en el marco de un mayor respeto de los derechos de los trabajadores. [...]

[L]a *Rerum Novarum* señala la vía de las justas reformas, que devuelven al trabajo su dignidad de libre actividad del hombre. Son reformas que suponen, por parte de la sociedad y del Estado, asumirse las responsabilidades, especialmente en orden a defender al trabajador contra el incubo del desempleo. Históricamente esto se ha logrado de dos modos convergentes: con políticas económicas dirigidas a asegurar el crecimiento equilibrado y la condición de pleno empleo; con seguros contra el desempleo obrero y con políticas de cualificación profesional, capaces de facilitar a los trabajadores el paso de sectores en crisis a otros en desarrollo. (*Centesimus Annus*, # 15).

¹³ David Little interpreta a Locke del siguiente modo:

"Dios [...] ha dado la tierra [...] a la humanidad en su conjunto", escribe Locke. Por ende, todos los seres humanos comparten exactamente los mismos derechos, comunes a todos ellos, en el aprovechamiento de la tierra para preservar la vida. Cada individuo tiene derecho a utilizar lo que le es de provecho, en la medida que se respete la necesidad equivalente de cada cual: "La misma Ley de la Naturaleza que, de hecho [...], nos confiere la propiedad, limita a la vez esa propiedad". Los individuos han de considerar en todo momento los derechos

equivalentes de los demás, no pudiendo desperdiciar nada, por la vía de tomar más de lo que necesitan, y han de dejar "lo suficiente y que sea igualmente bueno [...] en común para los demás" [el subrayado es del original].

La idea aquí es que, puesto que la propiedad es originalmente de todos en común, todos los individuos tienen, por nacimiento, ciertos "derechos inclusivos" previos sobre ella. En otras palabras, cada uno posee un título aplicable, o lo que puede denominarse un título justo a la supervivencia, en virtud del cual no se le puede excluir del acceso a los medios de conservación y sustento. En consecuencia, todos los seres humanos poseen un derecho natural inclusivo a emplear la propiedad con miras a la supervivencia (David Little, "A Christian Perspective on Human Rights", en Abdullahi Ahmed An-Na'im y Francis M. Deng, comps., *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives* [Washington, DC: Brookings Institution, 1991], 74).

¹⁴ Russell Hittinger, "The Problem of the State in *Centesimus Annus*", *Fordham International Law Journal* 15 (1992): 952-96.

¹⁵ *Centesimus Annus*, # 49.

¹⁶ *Ibid.*, # 60.

¹⁷ *Ibid.*, # 33.

¹⁸ *Ibid.*, # 53.

¹⁹ *Sollicitudo Rei Socialis*, # 15.

²⁰ *Centesimus Annus*, # 13.

²¹ *Ibid.*, # 54.

²² *Ibid.*, # 25.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Hamilton se pregunta retóricamente:

¿Es que no hemos experimentado suficientemente la falacia y extravagancia de las ociosas teorías que nos distraen con promesas de eximirnos de las imperfecciones, debilidades y males que acompañan a toda sociedad, fuere cual fuere su forma? ¿No es oportuno despertar de estos sueños ilusorios de una edad de oro, y adoptar como máxima práctica para la dirección de nuestra conducta política, la idea de que, lo mismo que los demás habitantes del globo, estamos aún muy

lejos del feliz imperio de la sabiduría perfecta y la perfecta virtud? (*Federalista*, N° 6.)

²⁶ *Centesimus Annus*, # 25.

²⁷ Respecto a esta coincidencia del interés propio y el público, véase el "concierto" al que llegaron Jacques Maritain, Yves R. Simon y Charles de Konnrick, según daba cuenta de ello Michael Novak, "When Personal and Communal Good Are One", en *Free Persons and the Common Good* (Lanham, Maryland: Madison Books, 1989), 30-35.

²⁸ El Papa asienta la cuestión ecológica en la antropología:

"Es asimismo preocupante, junto con el problema del consumismo y estrictamente vinculada con él, la cuestión ecológica. El hombre, impulsado por el deseo de tener y gozar, más que de ser y de crecer, consume de manera excesiva y desordenada los recursos de la tierra y su vida misma. En la raíz de la insensata destrucción del ambiente natural hay un error antropológico, por desgracia muy difundido en nuestro tiempo. El hombre, que descubre su capacidad de transformar y, en cierto sentido, de "crear" el mundo con el propio trabajo, olvida que éste se desarrolla siempre sobre la primera y originaria donación de las cosas por parte de Dios. Cree que puede disponer arbitrariamente de la tierra, sometiéndola sin reservas a su voluntad como si ella no tuviese una fisonomía propia y un destino anterior dados por Dios, y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero que no debe traicionar. En vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza, más bien tiranizada que gobernada por él. (*Centesimus Annus*, # 37.)

²⁹ He aquí algunos párrafos relevantes:

[L]a Iglesia se encontró ante un proceso histórico, presente ya desde hacía tiempo, pero que alcanzaba entonces su punto álgido. Factor determinante de tal proceso lo constituyó un conjunto de cambios radicales ocurridos en el campo político, económico y social, e incluso en el ámbito científico y técnico, aparte del múltiple influjo de las ideologías dominantes. [...] En el campo económico, donde confluían los descubrimientos científicos y sus aplicaciones, se había llegado progresivamente a nuevas estructuras en la producción de bienes de consumo. Había aparecido una nueva forma de propiedad, el capital, y una nueva forma de trabajo, el trabajo asalariado, caracterizado por gravosos ritmos de producción, sin la debida conside-

ración para con el sexo, la edad o la situación familiar, y determinado únicamente por la eficiencia con vistas al incremento de los beneficios. (*Centesimus Annus*, # 4.)

El Papa, y con él la Iglesia, lo mismo que la comunidad civil, se encontraban ante una sociedad dividida por un conflicto, tanto más duro e inhumano en cuanto que no conocía reglas ni normas. Se trataba del conflicto entre el capital y el trabajo, o —como lo llamaba la encíclica— la cuestión obrera. (*Centesimus Annus*, # 5.)

³⁰ Véase n. 19 precedente.

³¹ El Papa escribe acerca de:

[E]l trágico ciclo de las guerras que sacudieron Europa y el mundo entre 1914 y 1945. Fueron guerras originadas por el militarismo, por el nacionalismo exasperado, por las formas de totalitarismo relacionado con ellas, así como por guerras derivadas de la lucha de clases, de guerras civiles e ideológicas. Sin la terrible carga de odio y rencor, acumulada a causa de tantas injusticias, bien sea a nivel internacional, bien sea dentro de cada Estado, no hubieran sido posibles guerras de tanta crueldad en las que se invirtieron las energías de grandes Naciones, en las que no se dudó ante la violación de los derechos humanos más sagrados; en las que fue planificado y llevado a cabo el exterminio de pueblos y grupos sociales enteros. Recordamos aquí singularmente al pueblo hebreo, cuyo terrible destino se ha convertido en símbolo de las aberraciones adonde puede llegar el hombre cuando se vuelve contra Dios. (*Centesimus Annus* # 17.)

³² Más adelante, el Papa se refiere a la Guerra Fría:

Los grupos extremistas [...] encuentran fácilmente apoyos políticos y militares, y son armados y adiestrados para la guerra [...]. Incluso la militarización de tantos países del Tercer Mundo y las luchas fratricidas que los han afligido, la difusión del terrorismo y de medios cada vez más crueles de lucha política y militar, tienen una de sus causas principales en la precariedad de la paz que ha seguido a la segunda guerra mundial. (*Centesimus Annus*, # 18.)

³³ El Papa Juan Pablo II explica que León XIII anticipó el "socialismo real" en *Rerum Novarum*:

Algunos se podrían sorprender de que el Papa criticara a las soluciones que se daban a la "cuestión obrera" comenzando por el "socialismo", cuando éste aún no se presentaba —como

sucedió más tarde— bajo la forma de un Estado fuerte y poderoso, con todos los recursos a su disposición. Sin embargo, él supo valorar correctamente el peligro que representaba para las masas ofrecerles el atractivo de una solución tan simple como radical de la "cuestión obrera" de entonces. Esto resulta más verdadero aún si consideramos la terrible condición de injusticia en que se hallaban las clases trabajadoras de las naciones recientemente industrializadas. (*Centesimus Annus*, # 12).

Al caracterizar el mundo de hoy, el Papa dedica un esfuerzo sustancial a diferenciar entre los varios sistemas existentes en distintos lugares del orbe. En el caso de América Latina, e.g., véase el # 33; en el de Asia, el # 22; en el de los países democráticos y capitalistas avanzados, el # 19.

³³ El Papa Juan Pablo II cita a León XIII cuando nos enseña que es un

"derecho natural del hombre" formar asociaciones privadas; lo cual significa ante todo *el derecho a crear asociaciones profesionales* de empleadores y obreros, o de obreros solamente. Esta es la razón por la cual la Iglesia defiende y aprueba la creación de los llamados sindicatos, no ciertamente por prejuicios ideológicos, ni tampoco por ceder a una mentalidad de clase, sino porque el derecho de asociación es un "derecho natural" del ser humano y, por consiguiente, anterior a su integración en la sociedad política. (*Centesimus Annus*, # 7).

Además de la familia, desarrollan también funciones primarias y dan vida a estructuras específicas de solidaridad otras sociedades intermedias. Efectivamente, éstas maduran como verdaderas comunidades de personas y refuerzan el tejido social, impidiendo que la sociedad caiga en el anonimato y en una masificación impersonal, bastante frecuente por desgracia en la sociedad moderna. En medio de esa múltiple interacción de las relaciones a diversos niveles vive la persona y crece la "subjetividad" de la sociedad. (*Centesimus Annus*, # 49).

Véase también el # 13:

La naturaleza social del hombre no se agota en el Estado, sino que se realiza en diversos grupos intermedios, comenzando por la familia y siguiendo por los grupos económicos, sociales, políticos y culturales, los cuales, como provienen de la misma naturaleza humana, tienen su propia autonomía, sin perder

de vista el bien común. Es a esto a lo que he llamado la "subjetividad" de la sociedad, la cual, junto con la subjetividad del individuo, ha sido anulada por el "socialismo real".

³⁴ *Centesimus Annus*, # 48.

³⁵ He aquí algunas consideraciones respecto a esos límites: [Una] incumbencia del Estado es la de vigilar y encauzar el ejercicio de los derechos humanos en el sector económico; pero en este campo la primera responsabilidad no es del Estado, sino de cada persona y de los diversos grupos y asociaciones en que se articula la sociedad. El Estado no podría asegurar directamente el derecho de todos los ciudadanos a un puesto de trabajo sin controlar rigidamente toda la vida económica y sofocar la libre iniciativa de los individuos. (*Centesimus Annus*, # 48).

³⁶ *Ibid.*, # 42.

³⁷ La encíclica relaciona la salud económica con ciertos principios morales:

Estas iniciativas tratan, en general, de preservar los mecanismos de libre mercado, asegurando, mediante la estabilidad monetaria y la armonía 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 familias. Al mismo tiempo, estas iniciativas tratan de evitar que los mecanismos del mercado sean el único punto de referencia de la vida social y tienden a someterlos a un control público que haga valer el principio del destino común de los bienes materiales. (*ibid.*, # 19).

La Alemania de posguerra hubo de reestructurar simultáneamente su sistema político, económico y moral. Para hacer hincapié tanto en el "mercado" como en los constreñimientos ético-políticos aplicables a éste, se designó al nuevo sistema como "economía social de mercado". Para un informe acerca de sus éxitos y fracasos, véase Alan Peacock y Hans Willgerodt, *Germany's Social Market Economy: Origins and Evolutions* (Nueva York: St. Martin's Press, 1989).

³⁸ Entre otros textos de Hayek, véase:

Es poco verosímil que pueda haber una creencia auténtica en la libertad y, por cierto, ningún intento de operar una sociedad libre ha tenido éxito cuando no existe una reverencia

genuina por las instituciones ya maduras, por las costumbres y hábitos y "todas aquellas garantías de la libertad que brotan de normas largamente prescritas y formas muy antiguas". Por paradójico que suene, probablemente sea cierto que una sociedad libre y exitosa estará siempre, en buena medida, vinculada a la tradición (Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* [Chicago: University of Chicago Press, 1978], 66).

Bruno Leoni fue un gran defensor de la costumbre, el sentido común y el ensayo-y-error, más que de la legislación reformista. Escribió, por ejemplo:

Hoy en día, la legislación tiende a ser considerada como una solución expedita, racional y de largo alcance para todo género de males o inconveniencias, digamos, con las resoluciones judiciales, la solución de controversias por árbitros privados, las convenciones, costumbres y otros tipos análogos de arreglos espontáneos entre los individuos [...].

Tanto la historia romana como la de Inglaterra nos brindan [...] una lección por completo distinta a la que sugieren en la época actual los defensores de una legislación inflada [...]. Tanto los romanos como los ingleses compartían la idea de que el derecho es algo a ser *descubierto* más que a ser *promulgado* y que nadie tiene tanto poder dentro de la sociedad como para estar en posición de identificar su propia voluntad con el sistema jurídico que impera en esa sociedad. La tarea de "descubrir" el derecho fue encomendada en aquellos pueblos a los jurisconsultos y los jueces, respectivamente (Bruno Leoni, *Freedom and the Law* [Los Angeles: Nash Publishing, 1961], 5, 10).

³⁹ Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, 2a. ed. (Lanham, Md.: Madison Books, 1991), 56-57.

⁴⁰ Esta subdivisión tripartita había quedado prefigurada en los tres capítulos en los que se divide la "Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual", *Gaudium et Spes*.

⁴¹ *Centesimus Annus*, # 32.

⁴² *Ibid.*, # 37.

⁴³ *Ibid.*, # 43.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Algunos textos de *Sollicitudo*:

"Los pueblos y las naciones también tienen derecho a su desarrollo pleno, que, si bien implica [...] los aspectos económicos y sociales, debe comprender también su identidad cultural y la apertura a lo trascendente. Ni siquiera la necesidad del desarrollo puede tomarse como pretexto para imponer a los demás el propio modo de vivir o la propia fe religiosa (*Sollicitudo Rei Socialis*, # 31; las cursivas son del texto).

Cuando los individuos y las comunidades no ven rigurosamente respetadas las exigencias morales, culturales y espirituales fundadas sobre la dignidad de la persona y sobre la identidad propia de cada comunidad, comenzando por la familia y las sociedades religiosas, todo lo demás —disponibilidad de bienes, abundancia de recursos técnicos aplicados a la vida diaria, un cierto nivel de bienestar material— resultará insatisfactorio y, a la larga, despreciable. Lo dice claramente el Señor en el Evangelio, llamando la atención de todos sobre la verdadera jerarquía de valores: "¿De qué le servirá al hombre ganar el mundo entero si arruina su vida?" [...].

En el orden interno de cada nación, es muy importante que sean respetados todos los derechos: especialmente el derecho a la vida en todas las fases de la existencia; los derechos de la familia como comunidad social básica o "célula de la Sociedad"; la justicia en las relaciones laborales; los derechos concernientes a la vida de la comunidad política en cuanto tal, así como los basados en la vocación trascendente del ser humano, empezando por el derecho a la libertad de profesar y practicar el propio credo religioso. (*Sollicitudo Rei Socialis*, # 32).

⁴⁶ El Papa vincula la iniciativa con la subjetividad creativa en *Sollicitudo Rei Socialis*, # 15, donde señala que las estructuras políticas no deben menguar o arrasar "el espíritu de iniciativa, que equivale a decir la subjetividad creativa del ciudadano".

⁴⁷ Kirzner describe su obra como un "intento de entender el carácter sistemático del proceso capitalista en términos de descubrimiento empresarial". Y señala:

Para entender las fuerzas sistemáticas que operan en el mercado, hemos de introducir en nuestro análisis el elemento del descubrimiento no deliberado aunque motivado [...].

La mala asignación de los recursos ocurre porque, hasta ese momento, los partícipes en el mercado no han reparado en la diferencia de precios que hay allí envuelta. Esa diferencia de precios se presenta a sí misma como una oportunidad a ser

explotada por quien la descubra. *El aspecto más impresionante del sistema de mercado es la tendencia a que tales oportunidades sean descubiertas* (Israel Kirzner, *Discovery and the Market Process* [Chicago: University of Chicago Press, 1985], 14, 30; el énfasis es del original).

⁴⁸ "Este principio se refiere directamente al proceso de producción; en dicho proceso el trabajo es siempre una *causa eficiente primaria*, mientras el 'capital', siendo el conjunto de todos los medios de producción, es sólo un *instrumento* o la causa instrumental." *Laborem Exercens*, # 12.

⁴⁹ Abraham Lincoln, *Annual Message to Congress*, 3 de diciembre de 1861, en *Lincoln: Speeches and Writings, 1859-1865*, comp., Don E. Fehrenbacher (Nueva York: Library of America, 1989), 296.

⁵⁰ Acerca de la invención y el descubrimiento, Lincoln dice:

No conozco nada más gratificante para la mente que el descubrimiento de cualquier cosa que es a la vez *nueva y valiosa*: nada que alivie y endulce más la fatiga que la búsqueda esperanzada de ese hallazgo. Y cuán vasto y cuán diverso es el campo de la agricultura para los descubrimientos. La mente, entrenada desde ya en la escuela rural o la secundaria para pensar, encuentra allí una fuente inagotable de goces beneficiosos. Cada brizna de pasto es una instancia propicia al estudio; y el hecho de producir dos de ellas allí donde sólo había una, es a la vez una ganancia y un placer (Abraham Lincoln, "Address to the Wisconsin State Agricultural Society, Milwaukee, Wisconsin", 30 de septiembre de 1859, en *Abraham Lincoln: Speeches and Writings, 1859-1865* [Nueva York: Library of America, 1989], 99).

⁵¹ En cuanto a las leyes de patentes, Lincoln señala:

Estas nacieron en Inglaterra en 1624; y en este país con la promulgación de nuestra Constitución. Antes de ello, cualquier individuo podía hacer uso instantáneo de lo que otro había inventado; de modo que el inventor no tenía ninguna ventaja especial a partir de su invención. El sistema de patentes cambió esto último, garantizando al inventor, por un tiempo limitado, el uso exclusivo de su invento; y, por tanto, añadió el combustible del *interés* al *fuego* del genio, en el descubrimiento y producción de nuevas cosas útiles (ibid., 10-11).

⁵² *Centesimus Annus*, # 31.

⁵³ Bajo el encabezado de "La Gran Sociedad", Mises nos dice:

La sociedad es equivalente a una acción conjunta y en términos cooperativos en la que cada participante ve el éxito de sus congéneres como un medio para alcanzar sus propios fines. Al afianzar la idea de que ni siquiera en la guerra está permitido cualquier cosa, de que hay actos de guerra que son legítimos y otros que son ilícitos, de que hay leyes, es decir, relaciones sociales por encima de las naciones, por encima incluso de quienes luchan temporalmente unos contra otros, se ha consolidado finalmente una Gran Sociedad que abarca a todos los hombres y todas las naciones. Las diversas sociedades regionales están subsumidas en una única sociedad de carácter ecuménico.

La sociedad [...] lleva siempre implícita la idea de individuos que actúan en cooperación con otros para conseguir que todos los participantes alcancen sus propios fines (Ludwig von Mises, *Human Action* [New Haven: Yale University Press, 1949], 168-69).

Véase también n. 41, cap. 3, precedente.

Entre los economistas contemporáneos, no muchos aparte de Hayek y Mises han sentido el impulso filosófico de imaginarse a sí mismos siguiendo los pasos de Aristóteles y postulando teorías a gran escala del accionar humano, la sociedad, el derecho y la libertad; y no muchos de ellos han tenido la perspicacia de discernir que el espíritu de empresa es el factor dinámico del capitalismo. Aun cuando ambos escriben desde una perspectiva atea y desarrollan una antropología contraria a los valores cristianos en ciertos asuntos claves, el alcance pleno de sus teorías y sus compromisos respectivos con la razón y la libertad hacen de ellos dos interlocutores muy estimulantes, al menos para quienes se han formado en la pasión aristotélica y tomista por el razonamiento sistemático. Adicionalmente, en sus intereses filosóficos, Hayek y Mises son mucho más profundos que los economistas de la corriente económica predominante, los cuales descansan en categorías utilitaristas. De ellas, la *reductio ad absurdum* es el análisis utilitario del sexo que Richard Posner sugiere en *Sex and Reason* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992).

⁵⁴ *Centesimus Annus*, # 31.

⁵⁵ Véase Michael Novak, *This Hemisphere of Liberty* (Washington, DC: The AEI Press, 1990), 51: "Quienes en sus países desean liberar a

los seres humanos de la pobreza debieran echar una ojeada a su recurso primordial, a la mente y el espíritu de los ciudadanos que conforman la base de la sociedad. La causa de la riqueza de las naciones es la potenciación de tales individuos. Potenciar a la gente es el primer paso indispensable hacia el desarrollo económico acelerado".

En otro lugar amplio este punto:

La esencia de la concepción capitalista es la de partir desde la base, liberando la creatividad económica de los pobres. Varios países de la franja del Este asiático —Hong-Kong, Singapur, Taiwán y Corea del Sur— aprendieron la lección que cabía extraer del socialismo fabianista de la India y del socialismo fabiano de China y Corea del Norte. Y observaron a su vez a Japón. Como éste, habían sufrido también los embates de la guerra y exhibían estándares de vida extremadamente bajos. Prácticamente no tenían recursos naturales. Su población, desde ya bastante significativa, crecía aceleradamente. El ingreso per capita de Taiwán en 1945 era increíblemente bajo, de sólo 70 dólares. Hacia 1980, había llegado a 2.280 dólares. El PNB de Taiwán se duplicaba cada siete años: en 1980 era once veces mayor que en 1952. La indigencia ha desaparecido y la distribución del ingreso en Taiwán está entre las más equitativas del mundo. El caso de Corea del Sur es similar, con el agravante no sólo de la severa represión japonesa durante la Segunda Guerra Mundial sino de los horribles padecimientos que el país experimentó durante la larga guerra coreana de 1949-1953. En 1962, el ingreso per capita era de 87 dólares. Veinte años después, llegaba a 1.600 dólares. El aumento promedio de los salarios reales fue superior al siete por ciento anual durante esos mismos veinte años (Michael Novak, *Will It Liberate? Questions about Liberation Theology* [Mahwah, NJ: Paulist Press, 1986], 90).

El Papa propone una idea similar en lo que respecta a liberar el potencial creativo de los pobres:

"He ahí la deseada cultura que hace aumenar la confianza en las potencialidades humanas del pobre y, por tanto, en su capacidad de mejorar la propia condición mediante el trabajo y contribuir positivamente al bienestar económico. Sin embargo, para lograr esto, el pobre —individuo o Nación— necesita que se le ofrezcan condiciones realmente asequibles." *Centesimus Annus*, #52.

⁵⁶ Ibid., # 32.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid.

⁶² Ibid., # 35.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Véase *Wall Street Journal*, 11 de febrero, 1992, "There's More Than One Kind of Team", A16.

⁶⁵ *Centesimus Annus*, # 35.

⁶⁶ Joseph Scumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (Nueva York: Harper & Row, 1950), 83.

⁶⁷ *Centesimus Annus*, # 33.

⁶⁸ Ibid., # 34.

⁶⁹ Ibid., # 33.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Ibid., # 35.

⁷² Ibid., # 35.

⁷³ Ibid., # 35.

⁷⁴ Ibid., # 35.

⁷⁵ Ibid., # 42.

⁷⁶ Gary M. Walton, comp., *The National Economic Policies of Chile* (Greenwich, Conn.: Jai Press, 1985).

⁷⁷ Desde Italia, por ejemplo, Rocco Buttiglione explica que, en tanto en Estados Unidos "el capitalismo es un término decididamente positivo y respetable", en Europa "tenemos, como norma, una percepción distinta del mismo vocablo. Aquí el capitalismo implica más bien la explotación de grandes masas a manos de una elite de magnates que dispone de los recursos naturales e históricos de la tierra, y vive del expolio y de reducir a la miseria a grandes masas de campesinos y obreros". Rocco Buttiglione, "Behind *Centesimus*

Annus", *Crisis* 9 (julio-agosto 1991): 8. Véase también Rocco Buttiglione, "Christian Economics 101", *Crisis* 10 (julio-agosto 1992): 32-36.

⁷⁸ Adicionalmente, el "capitalismo democrático" exhibe otras tres ventajas. En el orden político, hace hincapié en el ideal democrático. En el orden económico moderno, subraya el papel del *caput* o "capital humano". Y se asemeja bastante al término clásico "economía política". (El término en cuestión *no* significa que la economía sea política, y esa cercanía no significa tampoco que el capitalismo sea internamente democrático.)

⁷⁹ Véase la n. 28 precedente.

⁸⁰ "[C]onservan toda su validez — y en ciertos casos son todavía una meta por alcanzar — los objetivos indicados por la *Rerum Novarum* para evitar que el trabajo del hombre y el hombre mismo se reduzcan al nivel de simple mercancía: el salario suficiente para la vida de la familia, los seguros sociales para la vejez y el desempleo, y la adecuada protección de las condiciones de trabajo." *Centesimus Annus*, # 34.

⁸¹ "Por encima de la lógica de un intercambio equitativo de bienes y de las formas apropiadas de justicia que le corresponden, existe algo que es debido al hombre porque es hombre, en virtud de su eminente dignidad. Este algo debido conlleva inseparablemente la posibilidad de sobrevivir y, al mismo tiempo, de contribuir activamente al bien común de la humanidad." *Ibid.* (El énfasis es del original).

⁸² "Parecería que, tanto a nivel de naciones como de relaciones internacionales, el libre mercado es el instrumento más eficaz para utilizar los recursos y responder eficazmente a las necesidades." *Ibid.*

⁸³ Véase la n. 19 precedente.

⁸⁴ Véase Thomas S. Johnson, "Capitalism after Communism: Now Comes the Hard Part", en John A. Coleman, S.J., comp., *One Hundred Years of Catholic Social Thought: Celebration and Challenge* (Maryknoll, NY: Orbis, 1991), 247.

⁸⁵ Julian L. Simon, *The Ultimate Resource* (Princeton: Princeton University Press, 1981).

⁸⁶ *The Progress*, 30 de junio, 1991.

⁸⁷ "After Communism", *Commonweal*, 118 (1 de junio, 1991): 355.

⁸⁸ Jim Hug, "Centesimus Annus: Rescuing the Challenge, Probing the Vision", *Center Focus*, N° 102 (agosto de 1991): 1 y siguientes.

⁸⁹ "Un abastecimiento digno a los más pobres es la auténtica prueba de la civilización [...]. La condición de los estratos más bajos, especialmente de los pobres, era el auténtico sello de la discriminación a nivel nacional". Samuel Johnson, citado en James Boswell, *The Life of Samuel Johnson*, LL.D., Great Books of the Western World (Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952 [1era ed., 1791]), 182.

⁹⁰ Hug, 3.

⁹¹ *Centesimus Annus*, # 33.

⁹² David Hollenbach escribe:

En febrero de 1990 (así pues, más de un año antes de que fuera publicada *Centesimus Annus*), el teólogo brasileño Leonardo Boff asistió a una serie de reuniones, en lo que era hasta entonces Alemania del Este, con la finalidad de analizar el significado de los acontecimientos de 1989 para el futuro de la teología de la liberación. En sus reflexiones al calor de tales debates, insiste en que lo que falló en Europa Oriental fue el "socialismo dirigido", el "socialismo patriarcal" o el "socialismo autoritario". Tras la Segunda Guerra Mundial, siguiendo el modelo dictatorial desarrollado por Lenin, el así denominado socialismo científico fue impuesto en toda Europa Oriental desde el "exterior" y desde "arriba" por las tropas soviéticas. El quiebre de este tipo de socialismo es beneficioso para todos. Pero ello no implica el fin de todos los modelos socialistas (David Hollenbach, S.J., "Christian Social Ethics after the Cold War", *Theological Studies*, 53, no. 1 [marzo de 1992]: 77).

⁹³ Hollenbach, 95.

⁹⁴ Los estudios de Mead acerca del efecto del trabajo en la disminución de la pobreza serían de singular utilidad a la luz del énfasis que el Papa Juan Pablo II hace en el trabajo humano. Véase Lawrence M. Mead, *The Politics of Poverty* (Nueva York: Basic Books, 1992).

⁹⁵ U.S. Bureau of the Census, Current Population Reports, Series P-60, No. 166, *Money Income and Poverty Status in the United States*:

1988 (*Advance Data from the March 1989 Current Population Survey*) (Washington, DC: U.S. Government Printing Office, 1989), 9.

⁹⁶ Hollenbach, 83.

⁹⁷ *Centesimus Annus*, # 33.

⁹⁸ Véase Hernando De Soto, *The Other Path: The Invisible Revolution in the Third World* (Nueva York: Harper & Row, 1989).

⁹⁹ Carta Pastoral de los Obispos Estadounidenses, *Economic Justice for All: Catholic Social Teaching and the U.S. Economy* (13 de noviembre, 1986), # 77.

¹⁰⁰ *Centesimus Annus*, # 33. El subrayado es añadido.

¹⁰¹ En *This Hemisphere of Liberty*, sugiero diez propuestas de carácter práctico, una plataforma política para el partido de la libertad:

- Reconocer legalmente el derecho inalienable a la iniciativa económica personal.
- Permitir que las multitudes que laboran en el sector informal tengan un acceso rápido, expedito y no costoso al sistema legal (idealmente por correo, en un plazo de 14 días, por una reducida tarifa de inscripción de unos 30 US \$).
- Potenciar a todos los ciudadanos que están ahora dentro del sector informal, otorgándoles todos los apoyos legales y sociales relevantes para su actividad económica, y crear instituciones que los instruyan en el modo de valerse de ellas.
- Crear instituciones crediticias accesibles para los más pobres, que brinden a la vez asesoría profesional respecto a la forma de hacer prosperar sus empresas.
- Favorecer por ley y mediante incentivos tributarios la propiedad virtualmente universal de vivienda y de tierra, o de ambos, con plenos derechos de propiedad a perpetuidad (incluido los derechos a comprarla o venderla).
- Garantizar a los trabajadores de las industrias estatales, empresas de servicios públicos y otras análogas, la posesión de acciones en tales empresas, a través de planes de venta de acciones a los empleados.

- Vender la mayoría de las empresas estatales al público, esto es, "privatizarlas", a través de un sistema de propiedad pública lo más extensa posible, acercándose a la participación universal en la propiedad de esta índole.
- Otorgar primacía en el gasto social a la configuración de sistemas de enseñanza universal, enfatizando las virtudes de la iniciativa, el espíritu empresarial, la inventiva y la cooperación social.
- Fortalecer el sector social voluntario y no-estatista mediante leyes e incentivos tributarios favorables al desarrollo de fundaciones y otros organismos privados de bienestar social, no como un sucedáneo de programas de bienestar social auspiciados por el Estado sino como una fuente revitalizadora de la innovación y el servicio público.
- En reconocimiento a su contribución social indispensable al progreso de la ciencia y las artes prácticas, se deben implementar leyes enérgicas de *copyright* y patentes, que garanticen a los autores e inventores el derecho al fruto de sus invenciones por un tiempo limitado. Este último es uno de los elementos claves en toda revolución económica. Este es un factor decisivo para la emergencia del capitalismo.

¹⁰² Ignatieff, 11.

¹⁰³ *Centesimus Annus*, # 43.

¹⁰⁴ Thomas L. Pangle, "The Liberal Paradox", *Crisis* (mayo de 1992): 18- 25.

CAPÍTULO 6

LA GUERRA CONTRA LA POBREZA

"Los bienes creados deben alcanzar a todos"

Puesto que León XIII condenó el socialismo y criticó el capitalismo, muchos concluyeron que la Iglesia Católica estaba proponiendo una "vía intermedia". Y se dedicaron ingentes esfuerzos a la búsqueda de esta esquiva vía intermedia. Fue una búsqueda inútil, sin embargo, ya que hizo caso omiso de la asimetría existente entre el capitalismo y el socialismo. El socialismo es un sistema ético, económico y político; todo al mismo tiempo. El término capitalismo, en cambio, designa solamente a un sistema económico que, para su libre y pleno desarrollo, requiere de un régimen democrático y una cultura humanista y pluralista. En efecto, la combinación tripartita de democracia, capitalismo y libertad religiosa es la "vía intermedia" entre el socialismo y el capitalismo. En la Tercera Parte de este libro, habremos de referirnos a los graves problemas políticos de la pobreza y la cuestión étnica, y a los problemas aún más hondos de la cultura y la ecología moral. Lo que ahora está en juego es la cultura de la democracia y el capitalismo.

EL DESTINO UNIVERSAL Y EL CAMINO

En Europa Central se habla en nuestros días con evidente desdén de la "vía intermedia". Es el caso, por ejemplo, de Leszek Balcerowicz, Ministro de Finanzas de Polonia, que en 1989 decía: "No queremos intentar una tercera vía. Dejaremos que los países más ricos intenten una tercera vía y, si les va bien, puede que los imitemos".¹ El futuro presidente de Bulgaria fue incluso más lejos: "No tiene sentido hablar del futuro del socialismo en nuestro país [...]. Nuestra meta es la de conducir a Bulgaria hacia un capitalismo democrático y moderno".² Como si hubiera tenido todo eso en mente, el Papa Juan Pablo II afirmó enfáticamente en *Sollicitud Rei Socialis* (1989) que la Iglesia Católica *no está* buscando una vía intermedia.³

Algunos sectores dentro de la Iglesia, en particular en los países latinos, aceptan con reticencias el hecho de que la doctrina social de la Iglesia no proponga ni una vía socialista ni una intermedia, pero vacilan al extraer la conclusión de que hemos de partir de los mejores materiales humanos de que hoy disponemos, independientemente de lo muy limitados que ellos sean, y de que eso deja en pie tan sólo una única alternativa: la combinación de democracia y capitalismo. "El capitalismo democrático es un sistema pobre", podría argüirse, "pero las alternativas conocidas son incluso peores". Para la doctrina social católica, lo perfecto no es enemigo de lo bueno... y la ética adecuada a la economía política es una ética de la prudencia, impregnada de caridad,⁴ de la justicia, templada por la piedad.⁵ Una economía política sólida fomenta la virtud, pero ha de estar diseñada para hacer frente al hecho de que en ocasiones los ciudadanos también pecan.

Sin embargo, la doctrina social católica insiste efectivamente en un principio que algunos consideran opuesto al espí-

ritu democrático y del capitalismo. En una sola frase de *Sollicitudo Rei Socialis*, el Papa señala de manera muy simple este "principio característico de la doctrina social cristiana": "Los bienes de este mundo están *originariamente destinados a todos*".³ A dicho principio se lo conoce formalmente como "el destino universal de los bienes creados". El Concilio Vaticano II lo enuncia en los términos siguientes: "Dios ha destinado la tierra y todo lo que ella contiene al uso de todos los hombres y todos los pueblos. Así, bajo la guía de la justicia y el acompañamiento de la caridad, los bienes creados deben alcanzar a todos, en una forma razonable".⁴

"Los bienes creados deben alcanzar". Esta nueva versión del antiguo principio incluye dos supuestos modernos: el primero, que los bienes creados alcanzan efectivamente para el sustento de la existencia humana; el segundo, que la creatividad humana en lo económico puede ser mayor que el crecimiento demográfico. Muy distintos eran los supuestos premodernos relativos a la escasez, las estrecheces, la pobreza y la amenaza permanente del hambre, las pestes y las caídas en las tasas demográficas. En una época en que la tierra abastecía a sólo 735 millones de personas, las predicciones de Thomas Malthus (1766-1834), en el sentido de que el crecimiento de la población excedería al suministro de alimentos, logró atemorizar a mucha gente sensata. Así y todo, tras experimentar la inventiva del capitalismo en las sociedades libres (especialmente en las áreas de la medicina y la agricultura), la tierra acogía en 1990 a unos 5.300 millones de personas.

Así pues, el supuesto de que la inventiva humana y la creatividad económica pueden ser superiores al crecimiento demográfico y proporcionar abundancia "en una forma razonable" resulta una propuesta convincente, pero siempre y cuando se dé una condición: el funcionamiento fluido de institucio-

nes capitalistas de carácter abierto. En los países no-capitalistas del mundo, la pobreza y la escasez aún prevalecen. Cerca de mil millones de personas viven todavía bajo sistemas que reprimen sus capacidades creativas y las mantienen en una pobreza tan acuciante que se ven privadas incluso de la ingestión calórica diaria que se considera normal. La perpetuación de esos regímenes represivos es un escándalo de orden moral.

Sólo se puede considerar garantizada la abundancia donde (entre otras cosas) el derecho a la propiedad privada es legalmente reconocido. Con todo, en este punto en particular, ciertos documentos pontificios modernos hacen un giro curioso. Desde tiempos antiguos —está en Aristóteles, en Cicerón, en San Agustín y, de manera muy consistente, en la tradición católica—, este destino universal como *fin* último ha conducido a que la propiedad privada fuese elegida como el *medio* requerido para lograrlo. Sin embargo, durante la marea alta del eurosocialismo en 1967, la encíclica *Populorum Progressio* del Papa Paulo VI tomó la senda opuesta: “[L]a propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. No hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad, cuando a los demás les falta lo necesario.”⁹ Ciertamente es que esta afirmación se puede rastrear ya en Santo Tomás, pero su argumentación central discurre exactamente en la dirección *opuesta*. Santo Tomás argumentaba *en contra* de los comunitaristas; *Populorum Progressio* parece inclinarse hacia el colectivismo.

La cuestión que examina Tomás de Aquino es la siguiente: “¿Es lícito que el hombre posea algo como propio?” A juicio del Aquinate, el derecho natural deja abierta la cuestión de la posesión, de modo que el interesado en indagar la cuestión debe analizar la experiencia concreta. El argumento

en favor de la propiedad privada surgió de la búsqueda, a través del ensayo y error, de las leyes prácticas mediante las cuales opera en rigor el mundo. Santo Tomás se refiere a tres objeciones a la legitimidad de la propiedad privada que habían sido planteadas por los comunitaristas tradicionales. La primera de ellas era: "Según el derecho natural, todas las cosas son de propiedad común". La segunda era una crítica de San Basilio hacia "el rico que estima de su propiedad exclusiva los bienes de que se ha apoderado". La tercera provenía de San Ambrosio, quien había escrito: "No permitáis que ningún hombre considere suyo aquello que es propiedad común".

Santo Tomás responde a esas objeciones distinguiendo dos facultades humanas sobre los bienes materiales: el poder de procurar y distribuir los bienes materiales, y el poder de usarlos. En relación a lo segundo, el uso de los bienes materiales, dice que el hombre "debe poseer cosas exteriores no como si fueran suyas sino como comunes, de modo de estar preparado siempre a compartirlas con otros que lo precisen". Tomás de Aquino parece afirmar este principio como si fuera un asunto de fe cristiana. En su apoyo, cita frases tomadas de 1 Timoteo, 6:17-18, de San Basilio y de San Ambrosio.

Sin embargo, respecto a la *producción y distribución* de los bienes materiales, el propio Aquinate da cuatro razones por las que considera "necesario" un régimen de propiedad privada. Cita un argumento de fe (proveniente de San Agustín), y luego otros tres basados en la razón natural. Argumentando sólo a partir de la razón, un régimen de propiedad privada

es necesario para la existencia humana por tres razones. La primera, porque cada hombre es más cuidadoso al procurar lo que es para sí solo que lo que es común a muchos o a todos los demás: puesto que cada uno rehuiría la labor y dejaría a otro aquello que concierne a la comunidad, como sucede allí don-

de hay un gran número de criados. En segundo lugar, porque la conducción de los asuntos humanos se da más ordenadamente si cada hombre recibe la responsabilidad de cuidar por sí mismo alguna cosa en particular, en tanto que si cada cual hubiera de cuidar cualquier cosa indeterminada habría confusión. En tercer lugar, porque el hecho de que cada cual se contente con lo propio garantiza al hombre un estado más apacible. Por ello, pues, suele comprobarse que las disputas afloran más frecuentemente cuando no existe una división de los bienes poseídos.⁹

Si los hombres fueran ángeles, la propiedad común de los medios de producción podría funcionar, pero la experiencia humana nos ha enseñado que la propiedad privada es una necesidad práctica. Habiendo aprendido dicha lección una vez más bajo el "socialismo real", el Papa Juan Pablo II ha hecho grandes esfuerzos por exponer en forma clara y comprensible el razonamiento de Santo Tomás.¹⁰

Los Diez Mandamientos dan por sentado un régimen de propiedad privada. Ni lo de "no robarás" ni lo de "no codiciarás" tendrían sentido si no existiera el derecho a la propiedad privada. Más allá de eso, los argumentos de Tomás de Aquino subrayan las funciones sociales de la propiedad privada. Un régimen de propiedad privada sirve a la paz social, a un orden bueno y a los incentivos personales de carácter positivo. Sin ellos, los bienes en bruto de la creación no serían, con toda probabilidad, transformados por el trabajo humano en bienes y servicios utilizables. La creación abandonada a sí misma no cubre las necesidades humanas. Si un hombre quiere comer, debe trabajar "con el sudor de su frente".

En nuestros días, la ex Unión Soviética, una nación rica en recursos, es una vívida lección del destino de un país que abandona la propiedad privada. Igual cosa ocurre con la mayoría de las naciones del Tercer Mundo. En América Latina, incluso allí donde se los respeta en principio, los derechos de

propiedad no están asegurados en la práctica. La propiedad de los más ricos ha sido con frecuencia arbitrariamente confiscada, nacionalizada o expropiada de manera ilícita; la propiedad de los más humildes está garantizada todavía menos. A menudo la titularidad de la propiedad no se puede verificar; y la gran mayoría de la población carece de propiedad alguna.¹¹ Dondequiera que los derechos de propiedad no estén protegidos a lo largo de sucesivas generaciones, cabe esperar el estancamiento (o incluso la decadencia). El incentivo a largo plazo para mejorar la propiedad es su permanencia como legado familiar.

Este razonamiento católico tradicional sobre el destino universal de los bienes como un fin, y el derecho de propiedad como un medio, no es exactamente idéntico al de John Locke ni al de la tradición anglo-americana; pero tampoco es enteramente diferente. Locke sostenía también que, por su naturaleza, todos los bienes sobre la tierra pertenecen a la totalidad del género humano.¹² Abandonada a sí misma y sin el trabajo del hombre, la tierra apenas conseguiría sustentar la existencia humana: de ahí que la aplicación del ingenio y el trabajo del hombre sean indispensables para su cultivo y mejora. Dejado sólo a la naturaleza, un campo puede producir una cosecha equivalente únicamente desde un décimo a un centésimo de lo que el mismo campo puede rendir bajo el cuidado y el cultivo del hombre.¹³

Locke concluía que el medio más práctico de extraer riqueza utilizable a partir de la naturaleza (de mejorar la tierra, por ejemplo) radica en un sistema jurídico que garantice el "derecho natural" del hombre a la propiedad privada a través de sucesivas generaciones. La concepción de Locke del "derecho natural" bien puede considerarse moderna, pero el argumento subyacente en favor de la propiedad privada no lo es.

La creatividad humana requiere de muchos apoyos sociales, incluidos el Estado de derecho o gobierno limitado, el imperio del derecho, el matrimonio monógamo y la familia, los sistemas de transporte y el mercado... y un régimen de propiedad privada. El régimen de propiedad privada es una institución con fines sociales cuyos beneficios repercuten en todos. Por cierto, John Stuart Mill concedía incluso que si un propietario de tierras no mejorara la propiedad con su trabajo, perdería su derecho a la propiedad privada, puesto que la justificación de esta última es su servicio al bien común.¹⁴ El principio en cuestión es de ida y vuelta: una sociedad que arbitrariamente restringe la propiedad privada acabará destruyendo los incentivos; pero los individuos que no empleen la propiedad privada para incrementar el bien público menoscaban su derecho a la propiedad.

Una conciencia judía o cristiana mínimamente seria (incluso la conciencia de un humanista serio) siente en su interior el aguijón del principio de que los bienes materiales de esta tierra existen para beneficio de todos los seres humanos. Una sociedad es juzgada moralmente, incluso en la tradición laica, por el cuidado que brinda a los que son más vulnerables.¹⁵ Pero, ¿cómo se puede garantizar mejor esto? ¿Mediante subsidios? ¿Por medio de préstamos? ¿Difundiendo conocimientos y proporcionando asistencia básica? ¿Difundiendo las prácticas que requiere una economía sólida y próspera? ¿Con buenos consejos sobre cómo establecer las instituciones básicas de un sistema productivo? No basta con decir que los ciudadanos de las naciones comercialmente exitosas tienen la obligación de ayudar a sus hermanos y hermanas menos afortunados. Es crucial comenzar a decir *cómo* es que esta obligación puede ser fructíferamente llevada a cabo. Hay pocas tareas más difíciles en la vida que la de entregar una ayuda verdaderamente útil a

los necesitados, sin que se los reduzca a una dependencia servil de los donantes.

LA RECONSTRUCCIÓN DEL ORDEN MUNDIAL

Desde la Constitución conciliar *Gaudium et Spes* (1965), las referencias papales al "destino universal de los bienes" han estado dirigidas a persuadir al rico para que ceda parte de su abundancia al pobre, ocupándose menos de persuadir a los ciudadanos de los Estados precapitalistas para que reconstruyan sus inadecuados sistemas sociales. En pos de esa reconstrucción, diversos argumentos han entrado a tallar.

La confianza de cada nación en sus propiedades capacidades —al interior de cada nación y entre ellas— es un concepto crucial de la doctrina social de la Iglesia católica, como bien lo ha enfatizado durante años el Instituto Vaticano para la Justicia y Paz.¹⁶ La dependencia no es saludable.

Una vez más, las enseñanzas pontificias han hablado metafóricamente de una "brecha" entre las naciones prósperas y las no-capitalistas. Esta brecha no se debe entender en términos aritméticos. Aun cuando un país pobre crezca a una tasa del diez por ciento y uno rico lo haga en sólo un uno por ciento, puede que la base sobre la cual se calcula el uno por ciento sea bastante mayor que la base de cálculo del diez, de modo que la diferencia absoluta entre los dos PGBs podría ser mucho mayor, y no menor. A modo de ejemplo, el diez por ciento de una economía equivalente a 50 mil millones de dólares es sólo 5 mil millones, pero el uno por ciento de otra economía equivalente a 5 billones de dólares es 50 mil millones. Así, aunque la situación de los países más pobres pueda mejorar a una tasa más accelera-

da, la "brecha" mencionada no parecerá disminuir. Esa "brecha" no es el punto relevante desde una perspectiva moral, sino la necesidad de que los pobres del mundo puedan mejorar rápidamente su situación.

Tercero, la incapacidad que tienen algunas naciones del Tercer Mundo para pagar sus deudas indica que sus economías no emplean el dinero que les ha sido prestado con suficiente creatividad como para obtener utilidades a partir de él, y con las cuales podría pagarse el interés de esos empréstitos. En lugar de ello, el dinero parece simplemente evaporarse, en ocasiones con muy poco que mostrar a cambio de él. Lo cual indica que incluso las inyecciones masivas de donaciones provenientes de otros países pueden acarrear a su vez pocos beneficios perdurables. Los dineros entregados a las arcas de los gobiernos, a los banqueros, a los industriales y otros miembros de las elites locales no siempre se emplean en beneficio de la gente común en inversiones productivas a nivel local. Por el contrario, sumas equivalentes a la mitad o más de la deuda total de América Latina han sido, de hecho, reinvertidas en Suiza, Norteamérica y otros lugares, un fenómeno conocido como la "fuga de capitales".¹⁷

No es de extrañar que muchos académicos se opongan a la ayuda externa, sobre la base de que ella incentiva el uso irresponsable del dinero de otros y por el cual quienes lo reciben sienten escasas obligaciones.¹⁸ Ellos se oponen especialmente a la ayuda externa concedida de un gobierno a otro, argumentando que la corrupción de las elites políticas del Tercer Mundo es virtualmente incontrolable. Incluso las entidades crediticias a nivel internacional cometen a menudo esa equivocación: en años recientes, el Banco Mundial hizo sólo dos empréstitos, de un total de 197, al sector privado en Brasil. Por el contrario, debiera otorgarse mucha más ayuda de mane-

ra directa a la gente común..., no en la forma de beneficencia sino en la forma de educación, formación y de pequeñas sumas crediticias, cuidadosamente supervisadas, para el lanzamiento de pequeñas empresas locales.

Algunos autores dentro del catolicismo de izquierda piensan que *Centesimus Annus* exige grandes cambios "estructurales" en las sociedades democráticas existentes, y están en lo correcto; pero se equivocan en lo que se refiere a la dirección de esos cambios. El Papa Juan Pablo II no propone más socialismo o más beneficencia generadora de dependencia. El Pontifice ha advertido que el mercado, la propiedad privada, las utilidades y (por sobre todo) las instituciones que apoyan la creatividad económica personal, contribuyen poderosamente al bien común. E insiste en incorporar al círculo de beneficiarios de esas prácticas e instituciones, por lo demás fructíferas, a quienes están actualmente excluidos. Recomienda la ampliación de dicho círculo, no su abandono o compresión. En particular, subraya la necesidad de incorporar a las naciones tercermundistas al sistema internacional de libre comercio, de transferencia tecnológica y de enseñanza técnica y de inversiones.¹⁹ Esto significa abrir los mercados de Europa, Japón, Norteamérica y otros centros de dinámico crecimiento económico a los productos y servicios de las naciones más pobres.

Finalmente, cuando hablamos de "bienes creados" o de "cosas materiales", hemos de advertir que muchos de los preciosos dones que Dios legó al género humano no están siendo desarrollados en beneficio de la humanidad, sino desaprovechados o sometidos a abusos, por falta de sistemas creativos y productivos de economía política. Algunos países con grandes recursos materiales —Brasil y Rusia, por ejemplo— están violando así el principio del destino universal de los bienes creados, por su fracaso en desarrollar (para el bien de toda la

humanidad) los grandes recursos que poseen. A mayor abundamiento, resulta particularmente triste que Estados Unidos y los países de Europa Occidental no hayan abierto hasta ahora en grado suficiente sus propios mercados a los bienes provenientes de Europa Oriental, en la batalla desesperada de esta última por la sobrevivencia. Si fracasamos en esta tarea, tendremos que hacer frente a los reproches de varias generaciones por venir.

No hace ningún bien a los pobres el que los "reformadores" los entrapen todavía más en sistemas defectuosos, intolerantes e inhumanos. Como bien nos lo enseña el fracaso del socialismo, las reformas han de estar bien diseñadas. Es más, el peso de un sistema defectuoso consigue frustrar incluso a un pueblo virtuoso, en tanto que el contar con un sistema en la dirección correcta ayuda enormemente. Una teoría sólida, bien arraigada en la naturaleza humana, es crucial. El problema más obvio, aunque no el más hondo o más difícil, se refiere a lo que debemos hacer en la práctica para aliviar la pobreza, tanto en el Tercer Mundo como en nuestro país.

En los párrafos subsiguientes de esta Tercera Parte, la estrategia retórica de este libro habrá de experimentar un cambio. Hasta ahora, hemos examinado la nueva ética para la democracia y el mercado que propone la tradición católica de las encíclicas. De aquí en adelante, cada vivida conciencia debe comenzar a abordar las paradojas concretas en las muchas y muy disímiles sociedades que existen en el mundo. No me gustaría, en este punto, que mis exiguas y personales opiniones fueran tenidas por la voz de la "doctrina social católica". Si bien hasta aquí, en este libro, me he esforzado por entender verdadera e imparcialmente la ética católica, en lo sucesivo habré de seguir por mi cuenta, al igual que mis lectores. Todos y cada uno hacemos lo mejor que podemos para entender

verazmente la realidad, para captarla en su justa medida y para actuar con creatividad bíblica. Pero ninguno de nosotros (ni siquiera el Papa) es infalible en estas materias prácticas. Operamos como si estuviéramos en la oscuridad, haciendo lo mejor que podemos, a sabiendas de que algunas de nuestras exploraciones en un territorio desconocido tendrán éxito y otras no. Todas ellas, incluyendo ésta, merecen ser sometidas a la crítica rigurosa del vital y activo "foro público" de la sociedad civil.

Lo que sigue son, pues, mis propias exploraciones en la oscuridad del futuro cercano. Estas páginas constituyen el controvertido intento de un hombre en particular de aplicar "la ética católica". Los errores, por tanto, son de mi exclusiva responsabilidad.

LA POBREZA EN EL PLANO INTERNACIONAL

La teología de la liberación en América Latina tiene el mérito de haber atraído las miradas de todo el orbe hacia los pobres del mundo, en especial hacia los de América Latina y África. Pero los teólogos de la liberación hicieron un análisis equivocado de la dinámica de la pobreza. Al apoyarse en categorías marxistas obsoletas y disfuncionales, y al asociar su propio sueño de liberación al del "socialismo", se equivocaron seriamente. Pusieron sus esperanzas en erradas teorías económicas decimonónicas sobre la abolición de la propiedad privada, la lucha de clases, la teoría del valor asociado al trabajo y la infructuosa lógica de "opresores vs. oprimidos". Pero lo ocurrido en Europa del Este entre 1989 y 1991 socavaría dicho método de análisis.

Millones de europeo-orientales se han alzado en contra de la estrategia de cubrir las "necesidades básicas" del pueblo.

La estrategia socialista de las "necesidades básicas" quizás puede ser suficiente para los animales, o tal vez para prisioneros tras las rejas, pero es intolerable para los hombres libres. Se puede alimentar a una vaca, darle cobijo, ordeñarla y dejarla conforme; pero los seres humanos exigen algo más que sustento por la vía del abastecimiento: exigen, por ejemplo, responsabilidades y gobiernos erigidos con su consentimiento. A partir de 1989, los teólogos de la liberación, que una vez atribuyeron la pobreza de América Latina a la excesiva "dependencia" de Europa y Norteamérica, han manifestado su preocupación ante el hecho de que Europa y Norteamérica comiencen a ocuparse de las necesidades de Europa Oriental y dejen a América Latina en una situación de excesiva "independencia".²²

En pocas palabras, los teólogos de la liberación llamaron efectivamente la atención sobre el problema clave, pero hicieron muy poco para resolverlo... y quizás consiguieron incluso dilatar la solución durante una generación completa. La amarga condición de los pobres ha de ser abordada ahora en términos *prácticos*.

Entre las 165 o más naciones de la Tierra, las más conspicuas en términos de pobreza están en las áreas precapitalistas y más apegadas a la tradición (África, América Latina y el sur de Asia) o en el mundo socialista. En fecha reciente nos hemos enterado de que el "Segundo Mundo" ni siquiera existía, salvo como un área más apertrechada de armamento que otras dentro del Tercer Mundo. La resquebrajada economía de la antigua URSS se asemeja bastante —lo que ahora ha quedado de manifiesto— a la economía de la India o de China, más que a las de Europa Occidental. Incluso en la recién unificada Alemania, la inferioridad económica de su parte oriental ha resultado ser dramática. Así, la promesa del desarrollo económico, que se originó en la *Indagación en la naturaleza y causas de la*

riqueza de las naciones de Adam Smith, pareciera haberse cumplido casi exclusivamente entre las relativamente pocas naciones capitalistas del mundo. El standard de vida de los pobres en las economías capitalistas es superior al que tienen los pobres en las demás naciones. El capitalismo, a pesar de sus defectos, es un sistema mejor para los pobres que cualquier otro sistema existente.

En América Latina, aquello a lo que se denomina "capitalismo" es en rigor una forma del mercantilismo patrimonial y precapitalista, auspiciado por el Estado, y *contra el cual* escribió Adam Smith. Esa forma de capitalismo debe ser modificada drásticamente. En términos más específicos, hoy hay en América Latina cerca de 90 millones de jóvenes menores de quince años que se incorporarán a la fuerza laboral cada año durante los próximos quince años. Pero varios millones de los adultos de más edad en América Latina están a la vez desempleados o sub-empleados. Adicionalmente, puesto que la migración del campo a la ciudad es algo prácticamente universal, hacia el año 2000 habrá aún menos latinoamericanos que hoy trabajando en el sector agrícola. Es casi igualmente cierto que habrá menos de ellos trabajando para las corporaciones transnacionales. Este vasto segmento de desempleados contrasta vivamente con la ingente cantidad de trabajo que se necesita realizar para mejorar las condiciones de vida de los pobres. ¿Mediante qué mecanismo habrán de ser conciliados estos dos factores —el trabajo por hacer y los trabajadores que necesitan empleo—, como no sea por la acelerada generación de varias decenas de millones de pequeñas empresas manufactureras y de servicios?

Adicionalmente, vastos sectores de pobres en América Latina no sólo están excluidos de participar en el empleo, sino también de poder llegar a legalizar sus pequeñas empresas. No obs-

tante esta limitación, el 43 por ciento de las viviendas del Perú han sido construidas por *ilegales* y ellos suministran el 93 por ciento del transporte público.²¹ Por cierto que dos tercios de todos los pobres del Perú no son campesinos ni trabajadores industriales (proletarios); son empresarios. Con todo, las autoridades tradicionales dan a su trabajo el trato que se da a las actividades ilegales, y las consideran a menudo delictuosas. No hay instituciones legítimas que otorguen crédito (la leche nutriente para cualquier empresa) a los pobres.

Todas esas exclusiones —de empleo, de incorporación y de crédito— son injustas. Igual que lo es la exclusión de los pobres de la titularidad de la propiedad, ya sea de la tierra, la vivienda o las empresas. En Perú, los títulos de propiedad son extremadamente confusos e inestables.²² Frente al caso del Perú o de cualquier otro lugar en el mundo, resuenan en el aire las palabras de *Centesimus Annus*: "Ante estos casos, se puede hablar hoy día, como en tiempos de la *Rerum Novarum*, de una explotación inhumana".²³ Pero esa explotación proviene hoy, con demasiada frecuencia, de ciertos sistemas legales opresivos.

La misma situación prevalece en buena medida, *mutatis mutandis*, en toda América Latina: *no hay capitalismo para los pobres en América Latina*. Casi todas las economías locales están en manos del Estado y a su vez el Estado suele estar al servicio de unas pocas familias de elite. Una situación tan sólo ligeramente mejor —por estar más abierta a la reforma— que la "alternativa" socialista. Ni en Cuba o Nicaragua, ni en ningún otro experimento socialista, se ha probado que el socialismo sea una respuesta a los anhelos de progreso material, de oportunidades creativas y libertades cívicas de los pobres.

La razón de la superioridad moral y práctica del capitalismo (tan sorprendente para muchos) es de carácter dual.

Primero, en tanto sistema, el capitalismo está conformado por un conjunto de varias instituciones que nutren la inventiva, la innovación y el espíritu de empresa, que son a su vez la causa primaria del desarrollo económico. Segundo, los sistemas de mercado reconocen en mejor forma la dignidad de los individuos y respetan sus decisiones, recompensan en mejor forma la colaboración y la adaptación mutua y propician de mejor manera la reforma, el experimento y el progreso constante. Tanto en creatividad como en las actividades voluntarias de colaboración, el orden capitalista alcanza grados progresivamente más elevados de bien común.²⁴

Pese a ello, quedan en pie dos grandes tareas: es preciso incorporar al sistema a los varios millones de pobres actualmente marginados por el sistema legal de la dinámica de la inventiva, el mercado y la empresa en el Tercer Mundo.²⁵ Es preciso terminar con el férreo control que ejercen reducidas elites sobre las palancas del poder estatal, y terminar con el férreo control que ejerce el poder del Estado en casi todas las actividades económicas creativas.

En segundo término, *al interior* de las naciones capitalistas, hay que procurar de una mejor manera el bien de los pobres de lo que lo han hecho los programas del Estado Asistencial generadores de dependencia.

LA POBREZA EN ESTADOS UNIDOS

Al recomendar los programas del Estado Asistencial de las naciones avanzadas, el documento del Vaticano II *Gaudium et Spes*, incluía a su vez una advertencia que anticipaba los problemas que habrían de hacerse patentes en todos los Estados Asistenciales tres décadas después:

En las economías más desarrolladas, una red de instituciones sociales de previsión y seguro puede, por su parte, contribuir al destino común de los bienes. Importa también proseguir adelante en el desarrollo de los subsidios familiares y sociales, principalmente de los que tienen por fin la cultura y la educación. En la creación de estas instituciones debe cuidarse que los ciudadanos no caigan, con respecto a la sociedad, en una actitud de pasividad, de irresponsabilidad o de repulsa del servicio público.²⁶

Análogamente, el Seminario de Trabajo acerca de la Familia y la Política Asistencial en los Estados Unidos (Working Seminar on Family and American Welfare Policy) examinó tanto los éxitos como los fracasos de la así llamada "guerra contra la pobreza" promovida en Estados Unidos por el Presidente Lyndon Johnson en 1964.²⁷ El Seminario comprobó que, veinte años después, el bienestar de los grupos de mayor edad había aumentado sustancialmente y que tanto los beneficios médicos como algunos otros de índole no monetaria habían mejorado también significativamente la situación económica de los sectores de más edad. Sin embargo, en contraste con esos logros, había amplia evidencia de que la condición de los más jóvenes entre los pobres, particularmente de los niños y los progenitores solteros, se había deteriorado gravemente. Había muchos más nacimientos fuera del matrimonio en 1985 que los habidos en 1965, y muchos más padres solteros (en especial jóvenes). En las áreas urbanas, el delito, las disfunciones familiares y la moralidad entre los pobres parecían ser considerablemente peores en 1985 que en 1965.

De manera innegable, había más dinero que nunca antes en las áreas urbanas pobres, pero también habían aumentado considerablemente las disfunciones sociales. Las condiciones materiales habían alcanzado, en 1985, niveles muchísimo más elevados que los de 1965. Según variados índices,

los estadounidenses pobres tenían en términos materiales mejores condiciones de vida que buena parte de la clase media europea.²⁸ De hecho, más allá de los niveles de ingreso que declaraban, bastante altos de todas formas, los pobres confesaban (en una encuesta separada) que gastaban tres veces más de los ingresos que informaban.²⁹

A pesar de tan propicia evolución, los índices de conductas disfuncionales eran más elevados en 1985 que en 1965. El consumo de drogas y los índices de criminalidad eran más altos que nunca y se evidenciaba en el ambiente un desaliento generalizado. Numerosos hogares parecían estar atrapados en un círculo vicioso de ayudas sociales, embarazos fuera del matrimonio, desempleo (o incluso imposibilidad de emplearse) e incapacidad crónica de arreglárselas. Aun cuando la escolaridad hasta el nivel secundario era gratuita, muchos desertaban de la escuela. Aun cuando había más libros disponibles que nunca antes, muchos no aprendían a leer. Aun cuando había tal abundancia de puestos de trabajo que los inmigrantes llegados del extranjero fluían en masa hacia ellos, muchos permanecían al margen de la fuerza laboral, ya sea sin encontrar o buscar siquiera un empleo remunerado.

En Estados Unidos, la entrega de beneficios materiales, exenta de condiciones, mantiene atrapado a un vasto porcentaje de adultos plenamente capacitados, entre los 18 y los 64 años de edad, en una dependencia más o menos permanente del gasto público. Muchos de los beneficiarios (no todos) se convierten, en términos financieros, en cargas intermitentes, cuando no permanentes, de la ayuda estatal.³⁰ Supuestamente, tales adultos están en una edad en la que otros —más viejos y más jóvenes— podrían depender de ellos. Tristemente, no son individuos con los que se pueda contar para el mantenimiento de sus padres; ellos mismos son dependientes del Estado. Peor

aún, el comportamiento de gran parte de ellos, y de otros en quienes ellos influyen, los mantiene entrampados en situaciones de dependencia más graves que la dependencia financiera: drogas, alcohol, analfabetismo, desempleo, hijos fuera del matrimonio. Los efectos que tienen esos comportamientos en sus propios hijos no son difíciles de rastrear. El hecho de tener hijos fuera del matrimonio aumenta dramáticamente las probabilidades de mortandad infantil, y hay más probabilidades de que los hijos de esas uniones presenten problemas de salud, dificultades en la escuela, ausentismo no justificado, desempleo, conductas delictivas y que se involucren con drogas.

Hacia 1991, en el centenario de *Rerum Novarum*, el Papa Juan Pablo II describió esos nuevos fenómenos en los siguientes términos:

En los últimos años ha tenido lugar una vasta ampliación de ese tipo de intervención [del Estado], que ha llegado a constituir en cierto modo un Estado de índole nueva: el "Estado del bienestar". Esta evolución se ha dado en algunos Estados para responder de manera más adecuada a muchas necesidades y carencias tratando de remediar formas de pobreza y de privación indignas de la persona humana. No obstante, no han faltado excesos y abusos que, especialmente en los años más recientes, han provocado duras críticas a ese Estado del bienestar, calificado como "Estado asistencial". Deficiencias y abusos del mismo derivan de una inadecuada comprensión de los deberes propios del Estado. En este ámbito también debe ser respetado el *principio de subsidiariedad*. Una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna de un grupo social de orden inferior, privándola de sus competencias, sino que más bien debe sostenerla en caso de necesidad y ayudarla a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común (*Centesimus Annus*, # 48).³¹

Este párrafo recuerda el énfasis de Edmund Burke en las instituciones que conforman la sociedad civil, especialmente

aquellas a nivel de la comunidad vecinal: "los pequeños pelotones" de que se compone la existencia enseñan las virtudes sociales requeridas y proveen la inspiración moral y las restricciones necesarias.³² A lo que el Papa añade en seguida:

Al intervenir directamente y quitar responsabilidad a la sociedad, el Estado asistencial provoca la pérdida de energías humanas y el aumento exagerados de los aparatos públicos, dominados por lógicas burocráticas más que por la preocupación de servir a los usuarios, con enorme crecimiento de los gastos. Efectivamente, parece que conoce mejor las necesidades y logra satisfacerlas de modo más adecuado quien está próximo a ellas o quien está cerca del necesitado. Además, un cierto tipo de necesidades requiere con frecuencia una respuesta que sea no sólo material, sino que sepa descubrir su exigencia humana más profunda.³³

Uno presente en estas palabras el temor de un gran Leviatán de carácter impersonal, sin sentimientos de fraternidad o respeto por las debilidades o los potenciales individuales. Alexis de Tocqueville predijo, ciertamente, que una mala aplicación del ideal americano de igualdad habría de conducir a un "nuevo despotismo blando":

Si imagino con qué nuevos rasgos podría el despotismo implantarse en el mundo, veo una inmensa multitud de hombres parecidos y sin privilegios que los distingan incesantemente girando en busca de pequeños y vulgares placeres, con los que contentan su alma, pero sin moverse de su sitio. Cada uno de ellos, apartado de los demás, es ajeno al destino de los otros; sus hijos y sus amigos acaban para él con toda la especie humana; por lo que respecta a sus conciudadanos, están a su lado y no los ve; los toca y no los siente; no existe más que como él mismo y para él mismo, y si bien le queda aún una familia, se puede decir al menos que ya no tiene patria. Por encima se alza un poder inmenso y tutelar que se encarga exclusivamente de que sean felices y de velar por su suerte. Es absoluto, minucioso, regular, previsor y benigno. Se asemejaría a la autoridad paterna si, como ella, tuviera por objeto

preparar a los hombres para la edad viril; pero, por el contrario, no persigue más objeto que fijarlos irrevocablemente en la infancia; este poder quiere que los ciudadanos gocen, con tal de que no piensen sino en gozar. Se esfuerza con gusto en hacerlos felices, pero en esa tarea quiere ser el único agente y el juez exclusivo; provee medios a su seguridad, atiende y resuelve sus necesidades, pone al alcance sus placeres, conduce sus asuntos principales, dirige su industria, regula sus tras-pasos, divide sus herencias; ¿no podría librarles por entero de la molestia de pensar y del derecho de pensar y del trabajo de vivir?³⁴

Tras estudiar durante un año la amplia evidencia disponible, el Seminario de Trabajo resolvió, con las advertencias de Alexis de Tocqueville en mente, que el problema radical de los pobres en Estados Unidos no es ya más puramente monetario. Los pobres urbanos cuentan a menudo con ingresos mucho mayores que los que tuvieron los inmigrantes pobres de las generaciones anteriores (o de hoy en día). El problema radical (como lo dijo el Papa muy claramente) tiene una dimensión humana más intrincada y requiere de soluciones más humanas que aquellas que es posible lograr a través únicamente de beneficios monetarios. Entre algunos de los pobres, la vida cívica se ha desintegrado y precisa ser reconstruida desde adentro, con la ayuda de manos solícitas y compasivas. Muchos se han destruido a sí mismos mediante las drogas, el alcohol, la violencia desenfrenada y la disolución cotidiana.

El resto de la comunidad ha de ir en pos de los más afectados de entre estos sectores vulnerables, ayudándoles a reformular sus conductas, sus motivaciones, sus perspectivas y sus hábitos, reencauzándolos hacia modos más saludables, y devolviendo la vida a esos "pequeños pelotones", chicos pero vitales, de una sociedad civil sana. Puede que la comunidad cristiana reaccione en el futuro como lo ha hecho históricamente, inspirando a las nuevas congregaciones religiosas para

que se hagan cargo de esta labor inmensa y delicada. En tanto en Estados Unidos esa tarea adopta una dimensión interracial, los problemas radicales de la dependencia parecen estar surgiendo en muchos Estados del bienestar, independientemente de la cuestión racial, y también en áreas rurales y mayoritariamente blancas de los Estados Unidos.

Al núcleo urbano de este problema se lo ha llegado a identificar con el nombre doplorable de "underclass", un término que se aplica en Estados Unidos a cerca de 4 millones de pobres concentrados en algunas áreas al interior de las cien mayores ciudades de la nación.³⁸ A diferencia de la gran mayoría de pobres, cuya pobreza es ante todo de índole monetaria y transitoria, quienes conforman la "underclass" exhiben muchos hábitos auto-destructivos que los mantienen en perpetua dependencia de los demás. En lugar de vivir como ciudadanos libres e independientes en una sociedad a la vez libre, viven casi como siervos, dependientes del Estado. En lugar de contribuir al bien común, usufructan de él y, en algunos casos, lo saquean. Adicionalmente, es la cuasi-permanencia de su condición dependiente y la probabilidad de que la traspasen a sus hijos lo que inspira horror y temor a los observadores. Esa condición no es el resultado de los valores que tienen los pobres: la falla reside en el sistema que les impone con crueldad esa dependencia.

En un marcado contraste con esta situación, los ciudadanos estadounidenses pobres que logran tres objetivos tradicionales y relativamente simples tienen muy pocas probabilidades de seguir por mucho tiempo más en la pobreza: cerca del 97 por ciento de quienes concluyen la secundaria, continúan casados (aunque no sea en su primer intento) y trabajan jornada completa durante todo el año (aunque sea por el salario mínimo) *no son* pobres. Casi *toda* la pobreza en los Estados

Unidos está asociada a la ausencia de uno o más de estos tres logros básicos.²⁶ Por cierto que la gran mayoría de los más de 12 millones de inmigrantes —muchos de ellos no de raza blanca— que ingresó a los Estados Unidos en los setenta y los ochenta abandonó rápidamente la situación de pobreza, ante todo apelando a una sólida vida familiar y el trabajo laborioso; ni siquiera sus dificultades con el inglés lograron detenerlos. Careciendo de enseñanza secundaria o su equivalente, lo compensaron trabajando con seriedad, granjeándose el aprecio de sus empleadores (o bien iniciando sus propias empresas), debido a la solidez de sus hábitos morales.

Hay dos razones por las que es importante enfatizar lo muy reducida que es, en rigor, la "underclass": vale decir, menos del 15 por ciento de todos los pobres, apenas uno de cada 55 ciudadanos estadounidenses. La primera es que, al reparar en estas cifras más bien pequeñas, aumenta nuestra confianza en nuestra propia capacidad de proporcionar ayuda. La segunda es que protegemos así la buena reputación de ese 85 por ciento restante de pobres que está capacitado, acata la ley y está empeñado en dejar atrás la pobreza, o bien está jubilado y vive de pasados ahorros, muchos de los cuales (el 40 por ciento) viven en casa propia y con bienes adquiridos hace largo tiempo.²⁷ Cualquier contribuyente estadounidense cuyo ingreso bruto corregido estaba en 1990 por debajo de los 13.359 dólares (en el caso de un grupo familiar no rural de cuatro miembros) era clasificado como pobre, aun cuando su ingreso de ese año fuera el resultado de pérdidas de capital u otras formas de depreciación del salario y de otras eventuales utilidades. Los estudiantes universitarios, en su gran mayoría, fueron probablemente clasificados como pobres. Asimismo, ciertas personas jubiladas que tenían dos casas, pero contaban solamente con una pensión reducida, entraban también en di-

cha categoría. Aquellos a los que el Departamento de Empadronamiento describe fríamente como "pobres" no siempre encajan en la imagen mental que uno tiene de los pobres.

Con todo, en los países capitalistas, la pobreza residual que va quedando atrás por el acelerado *embourgeoisement* del "proletariado" parece ser muy resistente a las técnicas tradicionales para combatir la pobreza. Incluso en condiciones inauditas en términos de creación de empleo y con las tasas más altas de ocupación adulta de toda la historia, muchos sectores que padecen esta forma de pobreza no trabajan, o bien lo hacen por períodos breves en tareas muy acotadas, aun cuando los inmigrantes llegan al país en oleadas para asumir los oficios "no deseados".³⁸ En cada sociedad en particular, siempre habrá un porcentaje de personas que padecerá de discapacidades físicas, emocionales o morales que les impedirán alcanzar los niveles de independencia y confianza en sus propias capacidades que otros consiguen. (De hecho, esta desigualdad radical en aptitudes y "puntos de partida" ha sido siempre uno de los principales argumentos de los sectores tradicionalistas en contra del "liberalismo": los liberales tienden a suponer que todos los individuos son iguales por naturaleza, obviando las desigualdades de oportunidad que existen.) Al mismo tiempo, en todas las sociedades habrá una fracción importante de la ciudadanía que carecerá de ingresos por razones de edad (porque es demasiado vieja o demasiado joven), enfermedad o mala fortuna. Con un tipo adecuado de ayuda, algunas de las menos afortunadas de entre esas personas podrían tal vez salir adelante.

Sin embargo, hay que ser cautelosos para evitar que ciertos programas de ayuda mal diseñados conduzcan incluso a individuos perfectamente capacitados a una dependencia auto-destructiva. El que esto suceda con frecuencia constituye un

claro reproche a la práctica actual de las sociedades capitalistas democráticas (y socialdemócratas). Sería preferible, como lo hace notar el Papa, atender a los más necesitados en conformidad con el principio de subsidiariedad, con énfasis en la ayuda a nivel local y "vecinal" a través de la familia, los vecinos, las parroquias, los sindicatos, las sociedades de amigos u otras asociaciones.³⁹ Cuanto más humana (inmediata, concreta, vecinal) sea la escala en que esa ayuda se administre, mejor será ésta. Pocos autores han desarrollado ideas más novedosas sobre la forma de hacerlo en las diversas áreas de la vida social que Charles Murray, algunos de cuyos pasajes en *In Pursuit of Happiness*⁴⁰ se hacen misteriosamente eco de *Centesimus Annus*.

Y luego está lo que Jack Kemp, Secretario de la Vivienda y el Desarrollo Urbano, señaló alguna vez: que el 60 por ciento de East Harlem es propiedad del gobierno federal:

Casi dos tercios de los residentes locales viven en viviendas fiscales. Casi un tercio de ellos es totalmente dependiente del Estado. East Harlem no es parte de la corriente económica central de los Estados Unidos, pero sus habitantes quieren serlo. Es una isla de socialismo tercermundista en nuestro mar de capitalismo democrático. No es falla de la gente sino del sistema.⁴¹

El Estado Asistencial impide a menudo que la gente que recibe beneficios haga ahorros significativos. Por ejemplo, Grace Capetillo, una madre beneficiaria del sistema de bienestar en Milwaukee que consiguió ahorrar 3.000 dólares para que su hija pudiera ir a la universidad, fue procesada por fraude a la seguridad social y multada en 15.000 dólares..., de modo que el sistema le arrebató sus imprescindibles 3.000 dólares, más otros 12.000. Lo cual la condenó, de hecho, a la servidumbre.

A las personas acogidas al sistema de seguridad social se les debe permitir que acumulen activos. Debe permitírseles que

se hagan independientes, *alentárseles* e incluso se les debe ayudar en ese sentido. La ayuda social debiera incentivar la generación de activos, no la prolongación de la dependencia. Una forma de hacerlo consiste en privatizar las viviendas públicas. Otra en ayudar a los pobres a iniciar sus propias empresas. De 1982 a 1987, el número de empresas que son propiedad de personas de raza negra en Estados Unidos subió a un 38 por ciento (comparado con un promedio nacional de un 14 por ciento), de 308.000 a 424.000. Pero 424.000 empresas para una población de 29 millones es todavía muy poco; 424.000 es demasiado poco en comparación con los catorce millones de pequeñas empresas de la nación. La población negra, como señala el editor de *Black Enterprise*, "debiera no sólo poder recibir un salario, sino pagar sueldos". No sólo debieran estar empleados: "Debieran convertirse en empleadores".⁴²

Los pobres deben ser considerados como potenciales creadores de riqueza. Se les debe ayudar en sus esfuerzos por convertirse en generadores de activos antes que en simples consumidores. La revolución requerida al interior del sistema de bienestar —ahora un socialismo que mantiene la dependencia— consiste en transformarlo en un sistema de creación de activos. En vez de emitir cheques de la seguridad social, el gobierno podría otorgar subvenciones equivalentes al monto ahorrado en cuentas individuales abiertas por personas pobres, igualando en una paridad uno a uno cada dólar ahorrado por esa vía. Tales fondos libres de impuestos, aumentarían, hasta ser empleados en inversiones de capital destinadas a nuevas empresas, adquisición de viviendas y programas de educación o capacitación. De este modo, los programas gubernamentales apuntarán a fortalecer a la sociedad civil en lugar de erosionarla. Para los pobres y más vulnerables, la ayuda gubernamental es sin lugar a dudas necesaria;

pero *cómo* está diseñada esa ayuda es más relevante que su existencia o sus magnitudes. La primera máxima de la medicina, *No causarás daño*, debiera ser a la vez la primera máxima de la ayuda gubernamental. Se precisa una revolución profunda en la concepción del sistema de bienestar, que pasa por percibir a los pobres como sujetos creativos y no como entes dependientes; como agentes de su propio destino y no como siervos.

El escepticismo generalizado acerca de la efectividad de muchos programas gubernamentales desarrollados en gran escala contra la pobreza ha puesto sobre el tapete los programas de carácter experimental y de alcance limitado que operan a un nivel local. Con frecuencia, y con sorprendente éxito, los pobres son capaces de asumir riesgos en empresas no tradicionales. Incluso el cínico se ve obligado a concluir que "en algunos casos, su éxito puede únicamente consistir en que fracasan menos estruendosamente que al aplicar los mismos esfuerzos en otra parte".⁴³ Pero el hecho es que a menudo *tienen* éxito. WEDCO (Corporación para el Desarrollo Económico Femenino) es una corporación sin fines de lucro en St. Paul, Minnesota, que brinda ayuda a la mujer en cada fase de creación de una empresa, desde la comercialización y la gestión, a las finanzas y la generación de confianza en las propias capacidades (un intangible crucial). Esta corporación es administrada por profesionales y financiada por bancos y fundaciones privados, con fines de lucro. En cuatro años de operaciones, WEDCO ha ayudado a 3.500 mujeres a crear 644 nuevas empresas y ampliar 400 ya existentes, con un índice de fracaso inferior al 5 por ciento. El sesenta y siete por ciento de las mujeres que iniciaron o ampliaron una empresa tenían ingresos por debajo de los 15.000 dólares, y el 63 por ciento eran jefas de hogar solteras.⁴⁴

Eugene Lang, un magnate de la tecnología, dio con la forma de romper con el *ethos* derrotista en su viejo barrio de Harlem: garantizando el éxito a través del esfuerzo y ofreciendo múltiples demostraciones de su interés personal. Prometió enviar a los chicos de la escuela secundaria local a la universidad si eran aceptados. Fue la primera "cosa segura", aparte del fracaso, que nadie había ofrecido jamás a la mayoría de estos jóvenes: "Si los jóvenes hacían su parte, serían recompensados. Demostró que era sincero al mantenerse en contacto con ellos, llevándolos a su despacho y a los espectáculos neoyorquinos. La certeza de su promesa liberó un verdadero torrente de ambiciones dormidas".⁴⁵ Lang prometió becas en un vecindario en que las tres cuartas partes de los alumnos no terminaban la secundaria y donde virtualmente nadie iba a la universidad. Siete años después, casi las tres cuartas partes de los alumnos había terminado la secundaria. Más de la mitad son ahora estudiantes universitarios, un tercio de ellos en establecimientos privados. En septiembre de 1991, dos tercios estaban matriculados en instituciones de educación superior.

La Iglesia baptista de la Calle Doce en Detroit ha hecho maravillas por reconstituir la vida cívica de su comunidad:

La Iglesia destinó 300.000 dólares en activos para la creación de una empresa llamada Reach Inc. A medida que la empresa fue comprando casas donde antes se comerciaba el crack, los traficantes se vieron forzados a abandonar el área. Y a medida que tales propiedades fueron restauradas, las oportunidades laborales aumentaron para los residentes dentro de la comunidad. Reach vendió entonces las propiedades restauradas a los miembros de la congregación que necesitaban una vivienda.

Reach concedía hipotecas a los nuevos dueños, ya que los dirigentes de la Iglesia entendían que, pese a sus bajas

calificaciones crediticias, ellos eran gente responsable. Una vez aceptadas sus postulaciones a la hipoteca, los receptores de los empréstitos fueron capaces de exhibir un historial de cumplimiento de los pagos comprometidos. Esto le permitió a Reach vender esas hipotecas a los bancos locales y comprar con lo obtenido más viviendas asociadas al *crack*. Al cabo de nueve años de iniciado el proyecto de Reach Inc., la criminalidad se había reducido en un 37 por ciento y la comunidad había comenzado a disfrutar nuevamente de una vida cívica saludable.⁴⁶

En sociedades grandes, continentales y con un alto grado de movilidad como es la de Estados Unidos (y quizás como lo son todas las sociedades verdaderamente modernas), dicha forma de asistencia a nivel local tendría que ser respaldada por una red nacional de protección. Ello no está exento de los peligros de que se vuelva impersonal, de que genere costos exorbitantes y de que haya ciertos efectos no deseados en las conductas, como los mencionados por el Papa. Pero es claro que los individuos sanos, y entre (digamos) los 18 y 64 años, son capaces de notable iniciativa, auto-desarrollo y creatividad; sus capacidades no deben ser cercenadas.

Dado que el desempleo friccional (esto es, el desempleo ocasionado por la presión de la competencia internacional y los acelerados cambios tecnológicos) va asociado al sistema de libre mercado, es preciso atender prioritariamente a las necesidades de los sectores transitoriamente desempleados para asegurarse de que el desempleo sea temporal y afecte lo menos posible a los grupos familiares.⁴⁷ Se necesita hoy mucha más previsión respecto a la obsolescencia y los saltos tecnológicos que la que era necesaria en el pasado.

LA INVENTIVA SOCIAL

La creatividad que yace en el corazón del auténtico capitalismo no debiera quedar reprimida por las políticas sociales. Quienes impulsaron la Gran Sociedad en Estados Unidos y la "economía social de mercado" en Europa Occidental se proponían ser inventivos. Si sus mejores intenciones acabaron fracasando en parte, o condujeron a males no previstos, es porque ese es el destino habitual de la creatividad en el mundo terrenal. Según la tradición católica *Whig*, acorde con ello, los cambios de opinión fundados son un hábito aconsejable. La libertad humana suele desviarse; los incentivos mejor concebidos pueden conducir a fines perversos. Por esa razón, la dificultad y el fracaso parcial e inevitable no son excusas para la inacción. Es preciso atender a las necesidades de nuestro vecino, incluso cuando nuestro vecino es responsable, en todo o en parte, de las carencias que padece. Si los líderes de la generación pasada pudieron ser creativos, también podemos serlo nosotros. La era de la inventiva social no ha pasado. Por cierto, como lo comprobó el Seminario de Trabajo, no existe un mecanismo único que pueda poner fin a las miserias que aquejan a los sectores marginales urbanos. Pero el Seminario de Trabajo no se paralizó por ello, e hizo cerca de setenta propuestas prácticas,⁶⁸ cada una de ellas, por sí sola, lo suficientemente pequeña, pero que sumadas bien podrían compensar el daño ocasionado en las décadas precedentes.

Entre los miembros de la clase política, Jack Kemp estaba a principios de los noventa a la cabeza de quienes propiciaban una nueva agenda en torno a la cuestión de la pobreza. Kemp hacía hincapié en dar a los habitantes de los núcleos urbanos la posibilidad de comprometerse con sus respectivas comunidades, fomentando en ellos el sentido de responsabilidad. Con

empleos y títulos de propiedad adecuados como incentivos, los habitantes de la comunidad comenzarían a movilizar sus energías para potenciarse a sí mismos. Entre las iniciativas gubernamentales que Kemp proponía estaban: eliminar el impuesto a las ganancias sobre el capital de quienes trabajan, ahorran e invierten en los núcleos urbanos; reducir el impuesto a la renta de los sectores de menores recursos a través del aumento del crédito tributario sobre los ingresos devengados; premiar, en lugar de castigar, a la gente pobre que encuentra empleo y deja atrás el sistema de bienestar; derogar la ley que prohíbe a la gente pobre ahorrar y, por consiguiente, salir de la pobreza; dejar de subvencionar las rupturas familiares y premiar, en cambio, a las familias que permanecen unidas; aumentar la residencia en las áreas urbanas, y brindar opciones educativas a todos los estadounidenses, especialmente en los barrios céntricos de las ciudades.⁴⁹ También Stuart Butler ha propuesto una nueva ofensiva en contra de la pobreza, partiendo por derogar las disposiciones que obstruyen el progreso económico de la población negra.⁵⁰

Volviendo ahora a la perspectiva universal: hay aún mucho por hacer en el mundo no-capitalista en lo que respecta a forjar instituciones que favorezcan el desarrollo económico desde la base. Entre esas instituciones requeridas desesperadamente, están las siguientes: educación universal; instituciones de crédito y de capitales de riesgo diseñadas especialmente para los pobres con ambiciones; permitir que los pobres puedan legalizar en forma expedita y barata sus pequeñas empresas, y otorgar amplio apoyo público (en las escuelas, las iglesias y los medios de comunicación) al *ethos* empresarial. Guy Sorman designa al movimiento que adopta esa dirección como "capitalismo descalzo",⁵¹ y otros lo denominan "capitalismo popular" o del pueblo. Incluso quienes aseguran que, entre

varias alternativas imperfectas, un orden capitalista es la mejor (y quizás la única) esperanza de los pobres, reconocen claramente que cientos de millones de individuos no están, hoy por hoy, *incluidos* en ese orden. Los sistemas jurídicos, las tradiciones, los hábitos y, en ocasiones, las elites dogmáticas, los mantienen fuera. *¡Hay que dejar entrar a los pobres!*

No es que los problemas de la pobreza vayan a desaparecer enteramente bajo el capitalismo, en el plano internacional o nacional. Pero la pobreza estará ciertamente menos extendida, en proporción, que en las sociedades socialistas o tercermundistas. No es que la mezcla de democracia y capitalismo vaya a traernos el paraíso en la Tierra. Pero hará más por liberar a los más pobres de la pobreza y la tiranía, y por liberar su creatividad, que cualquier otra alternativa conocida. Esto es particularmente cierto cuando el Estado Asistencial es rediseñado para ampliar la esfera de la sociedad civil: esto es, las asociaciones libres y los "pequeños pelotones" que dan cuenta mejor de esa faceta social de la naturaleza humana de lo que lo hace el Estado. Puesto de otro modo, puede que la mezcla de democracia y capitalismo sea un sistema inadecuado, pero las alternativas son ciertamente peores. Lo cual dista con mucho de constituir un canto de victoria... pero ocurre, sin embargo, que el mundo real dista con mucho de ser una utopía, y en nuestro siglo esos sueños de utopía han tenido ya una historia muy cruenta.

Las cuestiones relativas a la pobreza se complican en ocasiones por otras relacionadas con los factores étnicos y raciales. Y es sobre estas últimas, aun más difíciles, que volvemos ahora la mirada, intentando abordarlas a la luz de esa nueva concepción de la justicia social que esbozamos en el capítulo 3, "Redefinición de la justicia social".

NOTAS

¹ Citado por Acker, *Policy Review* (invierno de 1991): 63. Cita original de *The Washington Post* (30 de noviembre, 1989).

² Zhelyo Zhelev, citado en Acker, 64.

³ Tras elogiar a las instituciones democráticas, la iniciativa económica y la libertad religiosa, el Papa advirtió que:

"La doctrina social de la Iglesia no es, pues, una "tercera vía" entre el *capitalismo liberal* y el *colectivismo marxista*, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una *categoría propia*. No es tampoco una *ideología*, sino la *cuidadosa formulación* del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es *interpretar* esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para *orientar* en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la *ideología*, sino al de la *teología* y especialmente de la *teología moral*. (*Sollicitudo Rei Socialis*, # 41; el énfasis es del original)

⁴ Santo Tomás de Aquino escribe: "Nuestra voluntad puede llegar más alto que nuestra inteligencia cuando nos enfrentamos a ciertas cosas que están por encima de nosotros. En tanto nuestras concepciones relativas a los asuntos morales, que están por debajo del hombre, son iluminadas por un hábito cognitivo —pues la prudencia informa a las demás virtudes morales—, cuando se trata de las virtudes divinas relativas a Dios, una virtud de la voluntad, es decir la caridad, informa a la virtud de la mente, es decir la fe". *Disputations, de Caritate III*, ad 13.

⁵ Véase lo que señala Tomás de Aquino sobre la interacción de la justicia y la misericordia:

La misericordia hay que atribuirla a Dios en grado sumo. Pero como efecto, no como pasión. [...] [L]a obra de la justicia divina presupone la obra de misericordia, y en ella se funda. Pues

a la criatura no se debe algo, a no ser por algo preexistente o presupuesto; incluso esto se deberá también por algo previo. Y como no se puede llevar un proceso indefinido, es necesario llegar a algo que dependa de la exclusiva bondad de la voluntad divina, que es el fin último. [...] [E]n cualquier obra de Dios aparece la misericordia como raíz. Y su eficacia se mantiene en todo, incluso con más fuerza, como la causa primera, que actúa con más fuerza que la causa segunda. [...] [P]ara mantener un orden justo se necesita mucho menos de lo que la bondad divina otorga y que sobrepasa toda proporción exigida por la criatura. (Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 21, art. 3-4. Véase la encíclica de Juan Pablo II, *Dives in Misericordia*).

⁶ *Sollicitudo Rei Socialis*, # 42. En la nota a pie de página que acompaña al texto, el Papa cita como referencias de fondo la Constitución Pastoral, *Gaudium et Spes*, # 69, del Concilio Vaticano II, la encíclica *Populorum Progressio*, # 22, de Paulo VI y la *Summa Theologica* I-II, q. 66, art. 2, de Santo Tomás de Aquino.

⁷ *Gaudium et Spes*, # 69. Y prosigue el texto:

Cualesquiera sean las formas determinadas de propiedad legítimamente adoptadas en las instituciones de los pueblos, según circunstancias diversas y variables, la atención debe ponerse siempre en la finalidad universal a la que apuntan los bienes creados. Por tanto, al usarlos, el hombre debiera considerar las cosas exteriores, que legítimamente posee, como exclusivas suyas, sino también considerarlas como cosas comunes en el sentido de que deben no sólo aprovecharle a él, sino también a los demás.

⁸ *Populorum Progressio*, # 23.

⁹ *Summa Theologica* I-II, q. 66, art. 2.

¹⁰ El Papa nos ofrece un argumento personalista:

[E]l hombre que trabaja desea no sólo la debida remuneración por su trabajo, sino también que sea tomada en consideración, en el proceso mismo de producción, la posibilidad de que él, a la vez que trabaja incluso en una propiedad común, sea consciente de que está trabajando "en algo propio". Esta conciencia se extingue en él dentro del sistema de una excesiva centralización burocrática, donde el trabajador se siente engranaje de

un mecanismo movido desde arriba; se siente por una u otra razón un simple instrumento de producción, más que un verdadero sujeto de trabajo dotado de iniciativa propia [...]. Según el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, es primordialmente esta razón la que atestigua en favor de la propiedad privada de los mismos medios de producción. [...] [E]l argumento personalista sin embargo no pierde su fuerza, ni a nivel de principios ni a nivel práctico. Para ser racional y fructuosa, toda socialización de los medios de producción debe tomar en consideración este argumento. Hay que hacer todo lo posible para que el hombre, incluso dentro de este sistema, pueda conservar la conciencia de trabajar en "algo propio". (*Laborem Exercens*, # 15.)

Cf. León XIII en *Rerum Novarum*: "La propiedad privada es claramente conforme a la naturaleza" (# 14). "Poseer algunos bienes en particular [...] es un derecho natural del hombre, y no sólo es legítimo, sino también necesario, ejercer este derecho, mayormente cuando se vive en sociedad". (*Rerum Novarum*, # 33). León XIII cita en seguida al propio Santo Tomás de Aquino: "Lícito es que el hombre posea algo como propio. Es, además, necesario para la vida". *Summa Theologica*, I-II, q. 66, art. 2.

¹¹ "En otros casos sigue siendo la tierra el elemento principal del proceso económico, con lo cual quienes la cultivan, al ser excluidos de su propiedad, se ven reducidos a condiciones de semi-esclavitud. Ante estos casos se puede hablar hoy día, como en tiempos de la *Rerum Novarum*, de una explotación inhumana [...]. Por desgracia, la gran mayoría de los habitantes del Tercer Mundo vive aún en esas condiciones." *Centesimus Annus*, # 33.

¹² Locke argumenta simultáneamente desde la razón y la revelación:

Ya sea que nos atengamos a la Razón natural, la cual nos enseña que los hombres nacen con el derecho a conservar su vida y, consiguientemente, a comer y beber y a procurarse aquellas otras cosas que les proporciona la naturaleza para su subsistencia; ya sea que consideremos la Revelación, que nos proporciona un relato de las dádivas del mundo que Dios hizo para Adán, y para Noé y sus descendientes, es evidente que Dios, como dice el Rey David, *Salmo CXV.xvi*, le dió la

tierra a los hijos de los hombres, es decir, se la dio en común a la humanidad (John Locke, *Two Treatises of Government*, comp., Peter Laslett, Segundo Tratado, sec. 25, 327; énfasis en el original).

Para un análisis del capítulo 5 del Segundo Tratado de Locke, véase Robert A. Goldwin, "A Reading of Locke's Chapter 'Of Property?'," en *Why Blacks, Women, and Jews Are not Mentioned in the Constitution, and Other Unorthodox Views* (Washington, DC: The AEI Pres, 1990), 99-109. Cf. Hollenbach, 84.

Como lo expresa Juan Pablo II, "El origen primigenio de todo lo bueno es el acto mismo de Dios que ha creado al mundo y el hombre, y que ha dado a éste la tierra para que la domine con su trabajo y goce de sus frutos (Gen. 1:28). Dios ha dado la tierra a todo el género humano para que ella sustente a todos sus habitantes sin excluir a nadie". Sin embargo, es sólo en virtud de su propia inteligencia y su trabajo que los seres humanos hacen de la tierra un lugar fructífero. Juan Pablo, haciéndose eco de Locke y León XIII, afirma que las personas hacen suya una parte de la tierra a través del trabajo. "Este es el origen de la propiedad privada". Pero su acumulación está limitada por "la responsabilidad de no impedir que otros hombres obtengan su parte del don de Dios." [*Centesimus Annus*, # 31]. He aquí de nuevo un eco de Locke, quien sostenía que el derecho natural limitaba la adquisición de propiedad al requerir que "quedara tanto y de la misma calidad para los demás" [Locke, 18].

En una nota a pie de página, Hollenbach añade:

Es discutible el grado en que Locke consideró seriamente este requisito. Quienes, como C. B. MacPherson, ven a Locke como a un paradigmático "individualista posesivo", piensan que no lo hizo. Una interpretación reciente que sostiene que Locke creía en ciertas limitaciones estrictas a la propiedad y que su enfoque está bastante más próximo a Tomás de Aquino que al individualismo moderno, es la de Andrew Lustig, "Natural Law, Property, and Justice: The General Justification of Property in Aquinas and Locke", *Journal of Religious Ethics* 19 (1991): 119-49. En la medida que Juan Pablo II se hace eco de Locke, es el Locke de Lustig y no el de MacPherson el que está en juego.

¹³ Como dice Locke:

Aquel que se apropia de la tierra con su labor, no mengua sino acrecienta las reservas comunes de la humanidad. Pues las provisiones que sirven al sostén de la existencia humana y que genera un acre de tierra cercada y cultivada, son (para hablar en buena medida dentro de límites asequibles) diez veces más que las generadas por un acre de tierra de igual riqueza que no está demarcado y es tenido en común [...]. Aquí he tasado muy bajo la tierra cultivada, haciendo equivaler su rendimiento a diez sobre uno, cuando está mucho más próximo a una relación de cien a uno (Locke, *Two Treatises*, 336).

¹⁴ Al respecto, Mill escribe:

Siempre que, en términos generales y en un país cualquiera, el propietario deje de ser el que la mejora, la economía política no tiene nada que alegar en defensa de la propiedad privada, como ella está establecida [...]. Ningún hombre hizo la tierra. Ella es el legado original de todas las especies. Su apropiación es, en términos absolutos, una cuestión de conveniencia general. Cuando la propiedad privada de la tierra no es conveniente, es injusta [...]. Incluso en el caso de la tierra cultivada, un hombre al que, aunque sea uno en un millón, la ley permite tener miles de acres como una propiedad exclusiva, no está autorizado a pensar que todo eso le está dado a él para su uso y abuso, y a tratarlo como si no fuera cuestión de nadie salvo de él mismo [...]. Las rentas provenientes de las ganancias que pueda obtener por ella están a disposición exclusiva de él; pero en lo que respecta a la tierra, en todo lo que haga con ella, y en todo lo que se abstenga de hacer, está moralmente constreñido y debiera estar, siempre que el caso lo permita, legalmente obligado a conciliar su propio interés y goce con el bien público (John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*, comp., Sir William Ashley [Nueva York: Augustus M. Kelley, 1969], 231, 233-35).

¹⁵ "No hay piedra de toque alguna, salvo el trato que se le da a la infancia, que revele más claramente el verdadero carácter de una filosofía social que el espíritu con el que se consideran las desgracias de aquellos que quedan en el camino". R. H. Tawney, *Religion and the*

Rise of Capitalism (Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1962), 268. Véase también Cap. 5, n. 89, precedente.

¹⁶ Véase Roger Heckel, S.J., *Self-Reliance* (Ciudad del Vaticano: Comisión Pontificia Justicia y Paz, 1978), 4-5:

La confianza en sí mismo no proyecta la idea de "replegarse" o de aislarse, sino más bien de un genuino retorno al sujeto viviente y a su propio dinamismo. La connotación, por tanto, es la de una naturaleza eminentemente positiva. El concepto adquiere su significación plena no tanto en su forma *sustantiva* (confianza en sí mismo), sino en el *adjetivo* (confiado en sí mismo) acoplado al término *desarrollo*, donde asume, precisamente, su significación cabal [...]. [La confianza en sí mismo] es del mismo orden que la *libertad*. Es a través de la acción voluntaria y razonada que un pueblo adquiere conciencia de su propia ley de desarrollo y la aplica como una capacidad o facultad vital. La confianza en sí mismo es, pues, un principio vital de carácter interno que se manifiesta como una facultad. Es la capacidad cada vez mayor de un pueblo de asumir su pasado, decidir acerca de su futuro y, en un determinado nivel de igualdad, contribuir a moldear a la humanidad y el universo del que forma parte.

¹⁷ Según un informe de 1989 de Morgan Guaranty Trust Company, a fines de 1987 las inversiones foráneas en América Latina fueron las siguientes: Brasil, 31 mil millones de dólares; México, 84 mil millones de dólares; Venezuela, 58 mil millones de dólares; Argentina, 46 mil millones de dólares. Según Mark Falcoff, tales sumas habrían de cubrir los siguientes porcentajes del endeudamiento externo de cada país, en caso de invertirse a nivel local: Brasil, 30-40%; México, 60%; y Argentina y Venezuela, 100%. Véase también Nicholas Eberstadt, *Foreign Aid and American Purpose* (Washington, DC: AEI Pres, 1989); y *Centesimus Annus*, # 35.

¹⁸ Véase, e.g., las advertencias de Lord Bauer:

La ayuda externa no va, de hecho, a las figuras lastimosas que vemos en los afiches alusivos a esa ayuda, en los anuncios y la propaganda en los medios de comunicación. Va a los gobiernos, esto es, a quienes gobiernan, y las políticas de quienes gobiernan y reciben la ayuda son, en ocasiones, directamente responsables de condiciones como las que se nos muestran.

Pero incluso en situaciones menos extremas, se da de todas formas el caso de que la ayuda va a quienes gobiernan; y sus políticas, incluyendo el patrón del gasto público, están determinadas por sus propios intereses personales y políticos, entre los cuales la situación de los más pobres tiene muy baja prioridad (P. T. Bauer, *Reality and Rhetoric: Studies in the Economics of Development* [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984], 50).

¹⁹ Véase cap. 5, p. 257 supra.

²⁰ Véase Michael Novak, "Liberation Theology-What's Left", *First Things*, N° 14 (junio/julio 1991): 10-12; y la nueva introducción a la edición de bolsillo de *Will It Liberate?* (Lanham, Maryland: University Press of America, 1992).

²¹ Véase Hernando de Soto, *The Other Path: En Perú*, "el 48 por ciento de la población económicamente activa y el 61,2 por ciento de las horas laborales están dedicadas a actividades informales que contribuyen al 38,9 por ciento del producto nacional bruto del que informan las cuentas nacionales" (p. 12). "El sector informal se las ha arreglado para obtener el control del 93 por ciento de la flota de transportes urbanos" (p. 13.)

²² "Sólo el 3,5 por ciento de los hogares peruanos tienen dicho título. No debe extrañarnos, pues, que los peruanos no salgan adelante. No cuentan con ninguna forma de convertir los derechos de propiedad, aun en caso de que los hubieran obtenido, en crédito: sin lo cual es imposible concebir una empresa". Hernando De Soto, "What's Wrong with Latin American Economies?", *Reason* (octubre 1989): 40.

²³ *Centesimus Annus*, # 33.

²⁴ Véase Michael Novak, *Free Persons and the Common Good* (Lanham, Maryland: Madison Books, 1989), esp. 108-109.

²⁵ *Centesimus Annus*, # 33-35.

²⁶ *Gaudium et Spes*, # 69.

²⁷ Véase Michael Novak et al., *The New Consensus on Family and Welfare* (Washington, DC: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1987; y Milwaukee: Marquette University, 1987).

²⁸ Véase cap. 2, n. 46, *supra*.

²⁹ "La encuesta de 1984, realizada por el Bureau of Labour Statistics (Dirección de Estadísticas de Empleo), basándose en cifras completas aportadas por varios miles de hogares representativos a nivel nacional, muestra que el 20 por ciento más pobre de los hogares informa un ingreso promedio de 3.200 dólares, previos a los desembolsos tributarios, y un gasto anual de 10.800 dólares." U.S. Department of Labour, Bureau of Labor Statistics, 1984 *Consumer Expenditure Survey*, en *New Consensus*, 70.

³⁰ David Wessell, "Rep. Weber's Plan for a Time Limit on Welfare Draws Criticism from Some of His Usual Allies", *Wall Street Journal* (17 de junio, 1992): A18.

³¹ Las alusiones del Papa al Estado Asistencial no carecían de precedentes. Véase la Carta de los Laicos sobre la Economía de los Estados Unidos, *Toward the Future: Catholic Social Thought and the U.S. Economy* (1984), 58-66.

³² "La adhesión a un grupo determinado, el afecto hacia el pequeño pelotón al que pertenecemos dentro de la sociedad, es el principio primigenio (el germen) de los afectos públicos. Es el primer vínculo en la cadena que nos conduce a sentir amor por nuestro país y por la humanidad." Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1955), 53.

³³ *Centesimus Annus*, # 48.

³⁴ Tocqueville, 691-92.

³⁵ "La dependencia de los cerca de 5 millones de personas que se encuentran en esa situación [pobres y a la vez concentrados en ciudades en las que el 20 por ciento de la población es también pobre] es de una gravedad tal que la frase aquella —que abarca una amplia gama de posibilidades, sin describir a ninguna con precisión— del 'nivel por debajo de la línea de pobreza' no llega a reflejarla." *New Consensus*, 25-26. Basado en datos proporcionados por Richard P. Nathan, en "The Underclass: Will It Always Be With Us?", trabajo presentado en la New School for Social Research, 14 de noviembre, 1986.

Cf. Charles Murray:

"Underclass" [clase marginal] es un término horrible, nos evoca a Marx y al lumpenproletariado [...]. Así pues, aclarámoslo de entrada: la "underclass" no alude a un cierto grado de pobreza sino a un tipo determinado de ella.

No es un concepto nuevo. Personalmente, crecí sabiendo lo que era la marginalidad; sólo que por entonces no la llamábamos así. En el pueblo de Iowa donde yo vivía, mis padres de clase media me enseñaron que había dos clases de gente pobre. A una de ellas ni siquiera se la designaba como "pobre". Luego llegué a comprender que esas personas vivían simplemente con bajos ingresos, como lo habían hecho mis padres cuando jóvenes. Luego había otro grupo de pobres, los cuales constituían sólo un pequeño grupo. A esos pobres no sólo les faltaba dinero. Se comportaban de una manera distintiva. Sus hogares estaban siempre en desorden y mal tenidos. Los varones del grupo familiar eran incapaces de conservar un empleo por algo más de unas cuantas semanas seguidas. La afición a la bebida era habitual. Los niños crecían con deficiencias escolares y deficiencias conductuales y contribuían, en un porcentaje fuera de proporciones, a la cifra de los delincuentes juveniles locales (Charles Murray, *The Emerging British Underclass* [Londres: The IEA Health and Welfare Unit, 1990], 1).

* Véase Charles Murray y Deborah Laren, "According to Age: Longitudinal Profiles of AFDC Recipients and the Poor by Age Group", artículo presentado al Working Seminar on the Family and American Welfare Policy, Washington, DC, 23 de septiembre, 1986. Murray cita un estudio de Michigan que muestra que, de todos los varones entre 20 y 64 años que han completado la secundaria —y sin más educación—, menos del uno por ciento son pobres. Véase también Lawrence M. Mead, *The New Politics of Poverty* (Nueva York: Basic Books, 1992).

³⁷ Basándose en la información contenida en el "American Housing Survey" de 1989, el U.S. Department of Commerce, el Bureau of the Census y el U.S. Department of Housing and Urban Development, Office of Policy Development and Research, *American Housing Survey for the United States in 1989*, Current Housing Reports H150/89 (Washington, DC: U.S. Government Printing Office, julio de 1991), la Heritage Foundation publicó el siguiente informe acerca de los hogares de los sectores pobres:

- Cerca del 40 por ciento de todas las familias "pobres" es propietario de la vivienda que habita. El valor medio de esas viviendas es equivalente al 58 por ciento del valor medio de todas las viviendas de propiedad privada en los Estados Unidos. Sobre un millón de familias pobres poseía viviendas cuyo valor superaba los 80.000 dólares.
- La casa promedio que poseen las personas clasificadas como pobres en Estados Unidos consta de tres dormitorios, un garage y un porche o patio. Contrariamente a la impresión habitual, la mayoría de esas familias que posee casa propia no es de edad avanzada.
- Según el Census Bureau, sólo el 8 por ciento de los hogares pobres sufre de hacinamiento. Cerca de dos tercios cuentan con más de dos habitaciones por persona.
- El estadounidense promedio definido como pobre tiene dos veces más espacio para vivir que el japonés promedio y cuatro veces más que el ruso promedio. Nota: Dichas comparaciones son con el ciudadano promedio de esos países, no con los clasificados como pobres.
- Las casas y apartamentos de los pobres suelen estar en buenas condiciones. El Census Bureau informa que sólo el 5 por ciento de todos los hogares pobres exhibe problemas "moderados de conservación".
- Un 53 por ciento de las viviendas de los pobres, ya sean inmuebles propios o arrendados, cuenta con aire acondicionado. Por el contrario, hace sólo veinte años, únicamente el 36 por ciento de toda la población estadounidense disfrutaba de aire acondicionado.
- Contrariamente a la impresión habitual, los costos habitacionales de muchas familias pobres son relativamente bajos; la mitad de todas las familias pobres vive en edificios públicos subvencionados vía impuestos o bien posee casa propia con la hipoteca pagada.

³⁸ Lawrence Mead, "The Work Problem in Workforce", artículo presentado al Working Seminar on the Family and American Welfare Policy. Véase también su *New Politics of Poverty*. "A modo de ejem-

plo; el nivel de pobreza de las familias de raza negra en las que ningún miembro tiene empleo, es de un 69 por ciento; con un trabajador, es de un 35 por ciento; con dos trabajadores, es el 8 por ciento. Claramente, el trabajo es una vía efectiva para abandonar la pobreza y el número de trabajadores por grupo familiar importa muchísimo". *New Consensus*, 59.

³⁹ "Además de la familia, otras comunidades intermedias desempeñan funciones primarias y ponen en marcha estructuras específicas de solidaridad. Estas se desarrollan como verdaderas comunidades de personas y refuerzan el tejido social, impidiendo que la sociedad caiga en el anonimato y en una masificación impersonal, como por desgracia ocurre hoy con demasiada frecuencia. En medio de esa múltiple interacción de las relaciones a diversos niveles, es que la persona vive y que la sociedad se vuelve más "personalizada." *Centésimus Annus*, # 49.

⁴⁰ Charles Murray, *In Pursuit of Happiness and Good Government* (Nueva York: Simon & Schuster, 1988). Véase especialmente la Tercera Parte: *Toward the Best of All Possible Worlds*.

⁴¹ Discurso, National Conference of Black Mayors, Kansas City, Missouri, 23 de abril, 1992.

⁴² *Ibid.*

⁴³ "Don't Give Up: Poverty Programs That Work", *Washington Monthly* (junio de 1988): 28-40.

⁴⁴ Roger J. Vaughan, "Sell More Salsa", *ibid.*, 36.

⁴⁵ *Ibid.*, 28, 31-32.

⁴⁶ Véase Robert L. Woodson, "Transform Inner Cities from the Grass Roots Up", *Wall Street Journal*, 3 de junio, 1992.

⁴⁷ *Centésimus Annus*, # 33.

⁴⁸ Por ejemplo, el Seminario de Trabajo [Working Seminar] hizo las siguientes recomendaciones en torno a los temas sugeridos:

La familia

—Las instituciones religiosas, las escuelas y las entidades de carácter voluntario debieran hacer del enriquecimiento moral, cultural y educativo de la vida familiar el principal foco de sus esfuerzos para

reducir la dependencia. Debieran desarrollarse cursos relativos al cuidado del niño, manuales para padres que buscan ayuda para cumplir mejor sus tareas, así como debieran desarrollarse servicios de ayuda a la comunidad.

—Debiera reforzarse la responsabilidad paterna en la mantención de los hijos. Aun cuando la nación rinde considerable homenaje a la idea de que los padres son los responsables del sostén y la crianza de sus hijos, nuestra práctica en décadas recientes se aleja mucho de ese ideal. Las políticas públicas han fracasado al no conseguir fomentar el ejercicio de esa responsabilidad.

—Debiera ejercerse presión política y administrativa para mejorar el historial en materia de responsabilidad parental. Algunos abogarían para que se permita a los abogados aceptar casos de mantención infantil, aplicando honorarios sujetos a contingencias. Otros argumentan que hay que modificar la ley de divorcio en algunos aspectos relativos a la propiedad, de manera de anular los efectos de las medidas de precaución adoptadas en la década pasada.

—Debiera identificarse, según criterios de paternidad preceptivos, a los padres de hijos nacidos fuera del matrimonio que reciben AFDC (Ayuda a familias con hijos menores de edad); debiera obligarse a todos los padres varones a cumplir con sus obligaciones de mantención de los hijos, y realizarse esfuerzos para obtener recursos de parte de ellos; y los líderes comunitarios sólo deberían destacar a aquellos padres que cumplan con sus responsabilidades familiares.

—Debería exigirse a las jóvenes madres que gozan de los beneficios de la AFDC que concluyeran sus estudios secundarios o equivalentes y luego buscaran trabajo.

—Las instituciones voluntarias deberían ayudar a esas jóvenes madres poniendo a su disposición cursos relativos al cuidado del niño y la educación infantil, y con esfuerzos adicionales que consiguieran sacarlas de su aislamiento, en contextos sociales que brinden cuidados infantiles e instrucción y las preparen a la vez para trabajar. En varios estados, dichas iniciativas ya se han puesto en práctica.

—Respecto a las madres adolescentes, la política asistencial no debería confundir su status legal de madres con su situación física y

emocional, que puede ser inferior a la de un adulto. Es ilusorio suponer que, por permitírseles a las adolescentes que establezcan un hogar, ellas están capacitadas para ejercer la maternidad responsable. Por tanto, a menos de comprobarse que su propia seguridad lo requiere, los beneficios estatales no deberían otorgarse a receptoras menores de 18 años que vivan en hogares independientes. Más bien, se las debería ayudar ya sea en el hogar de sus padres o en recintos congregacionales supervisados, como los que ahora administran ciertos grupos cívicos de carácter voluntario, religiosos u otras organizaciones que prestan servicios sociales.

—El abuso y la negligencia de la que son objeto los niños son graves problemas a nivel nacional. Hay, con todo, una tendencia a tratar los síntomas de la pobreza como otra forma de "descuido de los hijos". Un vasto número de nuestros niños pobres que hoy están siendo enviados a hogares infantiles podría estar perfectamente a salvo con sus padres.

—Deberían apoyarse los esfuerzos organizados que realiza el sector privado, como el recientemente anunciado por una coalición nacional de Iglesias negras, para incentivar a sus miembros para que abran sus hogares a la adopción de niños negros sin padres, quienes de otro modo serían enviados a hogares infantiles a cargo del Estado.

—Las asociaciones de padres y maestros deberían elaborar material de apoyo y proporcionar servicios de asesoría especialmente diseñados para los padres en las áreas de mucha pobreza, para ayudarles a fortalecer en el hogar un medio ambiente educativo, a diseñar áreas de estudio en el hogar y establecer horarios para las tareas escolares.

—Debería analizarse a fondo, en busca de ideas que funcionen, esos experimentos desarrollados en varias localidades en las que se ha intentado estrechar los vínculos entre la escuela y el hogar, especialmente en los sectores pobres dependientes, así como aquellos experimentos en enseñanza preescolar que han demostrado ser particularmente efectivos.

—Los grupos familiares y las escuelas deberían disponer de instrucción acerca de los efectos probables de la ilegitimidad y la pater-

nidad temprana en el largo plazo —de sus efectos tanto en los hijos como en sus inexpertos padres— para que los embarazos irresponsables no se traduzcan en situaciones de dependencia prolongada.

Las escuelas

—Se debería alentar y apoyar a las comunidades para que establezcan estándares elevados en sus respectivas escuelas, reconociéndose que los factores claves son los directores enérgicos, una atmósfera escolar ordenada aunque no rígida, una focalización general de los recursos de la escuela para la adquisición de habilidades básicas, una manifiesta creencia en que cada niño es capaz de aprender y una supervisión frecuente del desempeño de cada alumno.

—Debería ponerse especial cuidado en la elección de los directores de escuela, premiándose a aquellos que logran su cometido de fijar estándares altos y de guiar a los alumnos para que los alcancen.

—La formación de los directores debería ser una de las principales prioridades de la comunidad.

—El temor a enfrentar demandas por violación de los "derechos de los alumnos" ha conseguido inhibir la iniciativa de muchos funcionarios escolares y ha llevado a otros a seguir el camino de la menor resistencia. Por ejemplo, no imponiendo sanciones cuando ellos saben que las normas de conducta han sido violadas. Deberían rectificarse las leyes federales para que, dentro de límites apropiados, los directores de escuela pudieran fijar e imponer criteriosamente, con mucha mayor discreción, las normas de conductas generales en la escuela, sin temor a ser demandados.

—Puesto que hay amplia evidencia de que la vida familiar tiene un impacto profundo —decisivo incluso— en lo que el niño aprende, los educadores han de realizar un esfuerzo más serio y sostenido para comprometer a los padres en la educación de sus hijos. Para lograr éxito, en particular con niños que tienen ciertas discapacidades, la escuela ha de comprometer al grupo familiar en el proceso diario de la enseñanza: por la vía de hacer las tareas en casa, especificar las expectativas, mantener la disciplina intelectual y física y supervisar el desempeño. Adicionalmente, los padres deben garantizar que la atmósfera hogareña sea un complemento y refuerzo de la escuela, y que ambos al unísono premien los logros sólidos y la excelencia.

—Un paso importante en esa dirección, consistente con la integración racial y el orden general del sistema, es dar a los padres un mayor grado de opción respecto de la escuela pública a la que asistirán sus hijos, como se hace ahora con las escuelas "imán" o especializadas.

—La elección de un programa educacional apropiado para los hijos es especialmente importante para las familias de bajos ingresos. Algunos miembros del Seminario de Trabajo están a favor de las bonificaciones mediante *vouchers* o de un plan abierto de matrícula; otros dudan de la factibilidad de tales planes. Todos concuerdan en buscar la forma de dar a los padres de menores recursos un grado de flexibilidad y libertad que otros ya tienen, y exigir a las escuelas públicas una mayor responsabilidad en su desempeño.

—Aunque buena parte de la tarea de mejorar la educación recaee sobre los gobiernos de cada Estado y las comunidades locales, el gobierno federal ha manifestado su preocupación por el tema a través de variados programas. Hay cierta evidencia que sugiere que tales esfuerzos han tenido cuando menos algunos efectos positivos, no tan profundos y perdurables como los que se esperaban, pero que justifican aquellos experimentos y demostraciones diseñados para operar mejor que las aventuras anteriores.

—Puesto que el embarazo adolescente es una causa importante de la deserción escolar (que favorece, a la vez, la futura dependencia del sistema de bienestar), buena parte de los recientes debates está encaminada a determinar lo que pueden hacer las escuelas para evitarlo. Por la dependencia conductual que comporta, la ilegitimidad es un tema crucial. Algunos sugieren que la educación sexual debe impartirse más temprano y más a fondo; otros están a favor de ofrecer consejos respecto a los métodos contraceptivos a través de los servicios escolares de atención médica; otros abogan por la enseñanza moral y la formación del carácter; y otros estiman que únicamente los métodos estrictos, como la expulsión, pueden tener el necesario impacto en los valores de todos.

Los vecindarios

—Deberían introducirse políticas innovadoras, que apuntaran a mantener el orden y no sólo a investigar los crímenes.

—Deberían reforzarse los procedimientos judiciales, particularmente en lo que respecta a las fianzas, la dictación de sentencias y la libertad bajo palabra.

—Debería controlarse el tráfico ilegal de drogas en comunidades asoladas por la pobreza. En dicha labor, es preciso el apoyo global de la comunidad en los respectivos niveles, incluyendo el liderazgo a nivel nacional y el apoyo masivo de los medios de comunicación de carácter recreativo.

—El gobierno podría actuar de manera distinta y más efectiva para mejorar las condiciones de cada barrio, por la vía de modificar las normas relativas a las viviendas fiscales. En la actualidad, tales normas hacen en extremo difícil desalojar o rechazar a los arrendatarios cuyo comportamiento está por debajo de estándares mínimamente aceptables de conducta. Hay que poner remedio a dicha situación.

—En ciertos lugares, grupos de arrendatarios de viviendas públicas han sido capaces de organizarse y aplicar normas que han mejorado en términos dramáticos sus condiciones de vida y seguridad. Las políticas públicas debieran promover las patrullas vecinales en contra del crimen, las acciones destinadas a aplicar el código sanitario, las asociaciones escolares y otras análogas. La mayoría de las comunidades, cuando se enfrentan al desafío, ejercen el liderazgo necesario para llevar a cabo esas actividades; y además de alcanzar ciertas metas inmediatas, dicha capacidad de organización fortalece los hábitos de la inventiva social y la perseverancia.

Las asociaciones voluntarias

—Los medios de comunicación, por ejemplo, poseen un vasto poder (aunque no ilimitado) para moldear el *ethos* nacional y centrar la atención pública en problemas relevantes, como lo han conseguido hacer en relación a situaciones de hambruna en el mundo, y cuestiones como el estado físico, el tabaco y otras. En los valores que ellos difunden, en los héroes que levantan para ser aclamados por el público, en las lecciones que transmiten a través de canciones y relatos diversos, y de muchas otras formas, los medios pueden contribuir a forjar un entorno moral en el que los hábitos cruciales para salir de la pobreza sean reforzados socialmente. Los medios deben liderar el camino hacia un nuevo compromiso nacional para reducir

la dependencia, si esperamos que éste tenga éxito. Es probable que los héroes de muchos jóvenes provengan de los medios de comunicación antes que de sus padres, sus maestros, las tradiciones religiosas o de otras autoridades locales.

—Puesto que muchos pobres, al igual que los no-pobres, son gente devota en lo religioso, las instituciones religiosas se cuentan entre las que más pueden hacer por las comunidades empobrecidas, y ellas poseen el potencial para entregar orientación personal y ayuda práctica. Cuando son fieles a su poder inherente, pocas instituciones pueden inculcar en mejor forma esos hábitos de colaboración y confianza en las propias capacidades, responsabilidad, auto-control y servicio a la comunidad, que son la mejor expresión de la dignidad humana. Pocas pueden abordar en mejor forma la pérdida actual de los ideales religiosos del matrimonio, de la fidelidad y el compromiso, que no sólo está teniendo un efecto devastador entre los más pobres, sino que hace que su número aumente cada día más (incluso en períodos de auge económico).

—Las instituciones sociales de carácter religioso deberían contribuir a focalizar los recursos de la sociedad en los aspectos morales de la dependencia. Pero, al mismo tiempo, operando a partir de principios distintos a los de los funcionarios gubernamentales, debieran plantear un desafío a los pobres y potenciarlos a través de la entereza espiritual, de la fuerza interior y de la participación en la comunidad.

—Las instituciones religiosas deberían inspirar a aquellos que no son pobres para que acudan en ayuda, a título privado y a nivel local, de los más necesitados. Mientras que la labor de compensar los ingresos insuficientes es necesariamente una tarea en la que el gobierno ha de jugar el papel fundamental, las instituciones religiosas y otras de índole voluntaria pueden centrar sus acciones filantrópicas y la caridad en la vida familiar de los más vulnerables, en el desarrollo personal de la juventud y la cooperación social en los barrios.

—Las asociaciones voluntarias y profesionales —las organizaciones fraternales, las fundaciones, los clubes asociados a determinados servicios, los comités de ciudadanos, las organizaciones vecinales, las empresas en sus funciones cívicas y filantrópicas y otros cuerpos

sociales— deberían esforzarse por compensar las limitaciones inevitables de las políticas públicas.

—Empleando el talento y los recursos que son su patrimonio más grande, las asociaciones voluntarias deberían proseguir con el inventario de los problemas que afectan a los más pobres y los dependientes en el seno de su comunidad e idear nuevas formas de ir en su ayuda. Ello debería incluir el diagnóstico de los sectores en que los programas gubernamentales se quedan cortos, así como un examen de los recursos cívicos locales y la reformulación de los métodos locales para cubrir las necesidades humanas, de modo que los esfuerzos ahora dilapidados (o que no se llevan a cabo) sean reorientados hacia modalidades más sistemáticas y productivas.

—Aparte de suministrar esas donaciones caritativas de bienes y servicios que siempre resultan tan necesarias en cualquier sociedad, las asociaciones que poseen ciertas aptitudes en particular debieran, a partir de sus propias fuerzas, hacer esas contribuciones que probablemente nadie más hará.

—Los abogados y médicos tienen ciertas obligaciones especiales para con los sin casa, muchos de los cuales son claramente incapaces de valerse por sí mismos y necesitan a su vez tratamiento médico. Apelando a iniciativas privadas, los banqueros, constructores y corredores de propiedades deberían abocarse a las necesidades habitacionales de las familias de bajos ingresos y alentar la revalorización y mejora de las viviendas existentes para los pobres. Un ejemplo de tales proyectos consiste en auspiciar equipos vecinales que integren en su seno diversos oficios —y que, de otro modo, podrían no disponer de acceso al crédito— para adquirir, rehabilitar y vender o arrendar antiguos edificios. Como ya lo están haciendo algunos, los distribuidores de alimentos en los núcleos urbanos deberían idear fórmulas dentro del sector privado para que la comida que de otro modo se perdería, se destine a bancos de alimentos para los que padecen hambre.

—Por último, pero no por ello menos significativo, está el importante papel de las organizaciones específicas de las minorías étnicas y raciales. Aun cuando existe todavía cierta desproporción en la forma en que están representadas las poblaciones negra y latinoame-

ricana entre los sectores dependientes, hoy resulta menos plausible afirmar, como se lo podía hacer una generación atrás, que la pobreza esté singularmente relacionada con la raza. Hoy en día, sin embargo, los académicos y dirigentes de raza negra así como los simples miembros de sus organizaciones y otros grupos minoritarios, hablan francamente de la dependencia conductual y elaboran formas realistas para combatirla. Su liderazgo es un factor indispensable para el progreso social de todos los grupos. Ellos fijan el tono y el contexto de muchos de los debates a nivel público. La nación descansa fuertemente en ellos.

—Para todas las instituciones voluntarias, desde las religiosas, pasando por las de carácter filantrópico, hasta las empresariales, resulta hoy más necesario que nunca llegar a aquellos sectores en los que se halla concentrada la dependencia. Aparte de los hábitos de confianza en las propias capacidades, los ciudadanos de esos sectores no pueden mejorar sus condiciones, pero es muy probable que la intervención de los gobiernos consiga únicamente ahondar su dependencia si no hay otros ciudadanos que se interesen por sus vidas y los ayuden a incorporarse al *ethos* de la cooperación y la auto-confianza. Sería equivocado ahora, más que nunca antes, abandonar a los sectores marginales. Puesto que los programas federales no son suficientes para acabar con la dependencia (y, cuando lo han hecho mal, han permitido incluso que ella aumente), es crucial que otros organismos entren a tallar.

El sistema de bienestar

—Debiera exigirseles a las jóvenes madres que terminen la secundaria (o su equivalente) y que se preparen para un futuro empleo.

—Debería esperarse que las madres de más edad, con experiencia previa en la fuerza laboral, encuentren trabajo en el sector privado o (como último recurso) acepten un cargo en el sector público.

—Debería esperarse que quienes forman parte de los programas de empleo, como miembros del personal o participantes, consideren cada empleo, ya sea los trabajos de tiempo parcial o por el salario mínimo, como una obligación para con la sociedad, como algo importante para la futura experiencia laboral y como una oportunidad de desarrollo personal. Sin esta convicción, los actuales intentos de

proveer nuevos servicios a los beneficiarios del sistema de bienestar podrían, como ha ocurrido con muchos anteriormente, convertirse en un sucedáneo del trabajo.

—Apenas debiera hacerse hincapié en los puestos de trabajo del sector público. El acento principal debería ponerse en la responsabilidad personal para encontrar empleo en el sector privado. Los organismos de asistencia social, con un liderazgo político fuerte, debieran desarrollar programas para incorporar a los empleadores del sector privado en los esfuerzos de colocación laboral. Los empleos en el aparato gubernamental debieran aceptarse con reticencias y sólo en áreas suficientemente reprimidas en las que hay escasez de empleos de todo tipo. En esta economía que se orienta cada día más hacia el sector servicios, algo propio de los años noventa, los puestos de trabajo serán probablemente cada vez más abundantes para quienes recién ingresan al campo laboral, a medida que se va reduciendo la fuerza laboral debido a factores demográficos. La década por venir puede resultar inusualmente propicia para desplazar hacia el mercado laboral a un gran número de beneficiarios del sistema de bienestar.

—En el caso de las mujeres de edad madura sumidas transitoriamente en la pobreza a causa del divorcio o la separación, la ayuda de carácter transitoria concuerda con los propósitos de la AFDC. Muchas de tales mujeres poseen los recursos educativos, las habilidades y la determinación que las capacita para volverse independientes en poco tiempo. En consecuencia, los programas de ayuda destinados a ellas no debieran comprometer en modo alguno su independencia.

—A quienes requieren de una formación preliminar en ciertos hábitos personales y ciertas habilidades laborales, debiera exigírseles que se matriculen durante algún tiempo en programas de capacitación laboral o, si fuera necesario y apropiado, que completaran su licencia secundaria o equivalente.

—Tras un lapso específico de tiempo (como pueden ser dos años), debiera exigírsele al beneficiario de la AFDC, como condición de la ayuda ulterior, que encuentre empleo o que acepte un empleo en alguna repartición pública.

—Los trabajadores de bajos ingresos no deberían quedar por debajo de la línea de pobreza a causa de los impuestos. Al aumentar las exenciones y las deducciones tributarias con la ley de 1986, se ha eliminado la carga del impuesto federal a la renta para los trabajadores más pobres. Debieran hacerse ajustes similares en los impuestos a nivel de cada estado y a nivel local.

—Los trabajadores pobres siguen estando sujetos a impuestos laborales destinados a la seguridad social, que el EITC (Crédito al Impuesto sobre el Ingreso) compensa sólo en parte. Así, algunos sectores dentro de los participantes en el Seminario de Trabajo propician elevar los niveles del EITC. Otros se oponen fuertemente a ello, señalando que la medida contribuiría a extender a un espectro incluso mayor de la ciudadanía algunas rasgos que favorecen la dependencia y que se consideran propios de los actuales programas de ayuda en dinero dentro del sistema de bienestar. Por consiguiente, no debería ampliarse el EITC sin un cálculo detallado de sus costos y sus probables efectos en la conducta de las personas.

—El Seminario de Trabajo no efectuó ningún estudio acerca de la atención de salud. Con todo, nuestra preocupación por la dependencia nos llevó a advertir un problema fundamental: por una parte, cerca del 15 por ciento de la población, dentro del cual se hallan muchos que se las han arreglado para dejar atrás la pobreza, carecen de cobertura médica; por la otra, hay evidencia de que algunas personas permanecen hoy acogidas al sistema de bienestar ante todo para conservar la cobertura de Medicaid (financiamiento público de la atención médica). Actualmente, están ya en marcha ciertos experimentos programáticos, cuyos resultados deberían ser muy pronto objeto de seguimiento.

—Finalmente, aun cuando es evidente, resulta necesario repetir que el gobierno ayuda sustancialmente a los trabajadores pobres cuando desarrolla políticas que promueven el crecimiento económico, que encaran las deficiencias del mercado laboral, que mejoran la formación educativa y la capacitación laboral, y que conducen a elevar los ingresos reales. (*The New Consensus on Family and Welfare* [Washington, DC: American Enterprise Institute, 1987], 101-117).

⁴⁰ Jack Kemp, "A New Agenda for Ending Poverty", *Washington Post*, 3 de mayo, 1992.

⁴¹ Stuart Butler, "Razing the Liberal Plantation", *National Review* 41 (10 de noviembre, 1989): 27-30.

⁴² Guy Sorman, *Barefoot Capitalism: A Solution for India* (Nueva Delhi: Vikas Publishing [Distribuido por Advent Books, Nueva York], 1989).

CAPÍTULO 7

ETNIAS, RAZAS Y JUSTICIA SOCIAL

Se dice que el chiste preferido del Papa Juan Pablo II reza así: "Hay sólo dos soluciones para la crisis de Europa Oriental: la realista y la milagrosa. La realista es que nuestra Señora de Czestochowa se aparezca de pronto con todos los ángeles y santos y resuelva la crisis... La solución milagrosa es que todas las nacionalidades decidan finalmente cooperar unas con otras".

Una importante virtud de la ética católica queda explícita, precisamente, en la palabra "católica" (universal). La fe católica está destinada a todos los seres humanos, de todas las razas y orígenes culturales, aunque su objetivo es la unidad, no la uniformidad. Ella debería actuar como levadura en diversas clases de masa, asumiendo las múltiples formas, tamaños, tonalidades y modalidades del mundo. Se puede ser nigeriano y católico, polaco y católico, indio y católico, japonés y católico, boliviano y católico, ciudadano de Estados Unidos (de cualquier origen étnico) y católico. En tal sentido es que el catolicismo ha sido denominado el "judaísmo de los gentiles": abierto a todas las razas y etnias del planeta. Durante un

milenio, este modelo en particular consiguió unificar a toda Europa, forjando *E pluribus unum*, una unidad en la fe y en el derecho, bajo un Creador común de todo lo existente, una unidad notable por su diversidad. Su fuerza interna apuntaba (mucho más allá de Europa) a toda la humanidad, diversa y, sin embargo, una.

Esa unidad del género humano es a la vez explícita en la Alianza del pueblo judío. Pues el Dios de Abraham, Isaac y Jacob es el Creador bíblico de todos los hombres, del cual se habla en la historia de la Creación y en la historia del diluvio universal. El énfasis judaico en el monoteísmo confirma la unidad humana. Una y con todo múltiple..., la especie humana ha librado una dura batalla, en sus varios siglos de existencia, para conciliar esos dos polos de la realidad humana. La imagen del globo terráqueo revestido de una tonalidad verdosa y azulada en la vastedad del espacio, imagen transmitida por las naves espaciales desde remotas distancias, ha contribuido a modelar el sentido de unicidad en el mundo actual, pero no ha resuelto las contradicciones de la diversidad que se experimentan fuertemente aquí abajo.

Las cruentas guerras en la ex Yugoslavia, la violencia entre armenios y azerbaijanos en Azerbaiján y otros conflictos étnicos en Europa del Este surgieron tanto de agravios aún recordados como de sistemas sociales de reparto político que evocan rivalidades de origen tribal. Desde las no menos sangrientas luchas en Irlanda del Norte y los "cercos" de violencia de negros contra negros en Sudáfrica, hasta la reducción a escombros de lo que alguna vez fue la hermosa Líbano, el mundo ha conocido gran cantidad de violencia étnica y racial.

Hace unos treinta años, Daniel Patrick Moynihan y Nathan Glazer predijeron que las postrimerías del siglo veinte habrían de caracterizarse por el intenso resurgimiento de la

cuestión étnica y racial; poca gente lo tomó en serio.¹ En *The Rise of the Unmeltable Ethnicities* (1972), yo mismo predije que los setenta serían la década de una creciente toma de conciencia étnica en Estados Unidos.² Poco después, el libro *Raíces* de Alex Haley vino a ampliar el debate. Obras como esas subrayaban las posibilidades positivas de acrecentar la etnicidad y las propias tradiciones culturales. Y ahora, la desintegración de la antigua Unión Soviética, el bombardeo horrendo de ciudades y pueblos en Croacia y Bosnia-Herzegovina, el conflicto étnico en Malasia y Sri Lanka y las luchas domésticas entre culturas inmigrantes en casi todas las sociedades avanzadas (y algunas no tan avanzadas), han hecho que todo el mundo tome conciencia de los nuevos potenciales de conflictos étnicos que hoy existen.

Sería preciso un libro entero para un análisis a fondo de esos problemas. Pero unas cuantas notas, muy sucintas, pueden mostrarnos cómo el concepto de justicia social, novedosamente articulado en el contexto de la ética católica, brinda un enfoque nuevo de las cuestiones étnicas y raciales..., o, como suele decirse hoy día, del multiculturalismo. Partamos por la dimensión más vasta del orden internacional y luego vayamos a los conflictos raciales en las ciudades norteamericanas.

PERSPECTIVAS INTERNACIONALES

Todo ser humano tiene una dimensión universal y a la vez una dimensión concreta, particular, angular, única. Hay ciertas características que todos los seres humanos comparten: un Creador, un destino y una naturaleza comunes; la lucha por llegar a ser lo que está potencialmente en cada uno, y el

estar expuestos a crisis ocasionadas por el nacimiento, el sufrimiento, el amor, la enfermedad, los accidentes, el dolor y la muerte. Hacer hincapié en estos factores universales que nos marcan como miembros de la familia humana es a la vez práctico y real: ayuda a desarrollar un sentido de solidaridad humana.

Al mismo tiempo, todo ser humano nace de la matriz de una mujer en particular, al interior de una cultura y una tradición particulares, en un lugar y un tiempo concretos; y cada uno posee una identidad personal, que no es compartida por ningún otro ser humano, una vocación singular, un destino único. Cada uno representa, en la bella metáfora de Santo Tomás de Aquino, un reflejo distinto del Creador..., como si fuera precisa una virtual infinitad de personas para que el género humano en su conjunto comenzara a reflejar la infinita Personalidad de Dios. Así pues, destruir aunque sea a un solo ser humano es destruir en parte esa presencia de Dios en el mundo.

La singularidad concreta de cada persona es, a mayor abundamiento, muchísimo más rica que la singularidad de cada animal perteneciente a otras especies del reino animal. Puede que tengamos en casa, por ejemplo, dos gatos, cada uno distinto en su tonalidad y estilo y en su temperamento: el uno anaranjado, el otro blanco y negro; el uno gordo y el otro delgado; el uno extremadamente inteligente y el otro notablemente lerdo; el uno inusualmente afectuoso y el otro menos. Cada gato es una individualidad. Pero cada ser humano es algo más que una individualidad en ese sentido; cada persona tiene además la capacidad de llegar a conclusiones, de elegir, de comprometerse: en suma, de ser una *Imago Dei*, por el hecho de compartir la capacidad de Dios de entender y de amar.

Para subrayar esta faceta añadida, la tradición católica emplea el término *persona*, en lugar de usar meramente el de *individuo*. Cada gato es un individuo, pero cada ser humano es, adicionalmente, una creatura capaz de reflexionar y elegir, de entender y amar. En esta capacidad agregada de crear, de inventar y de labrarse un destino personal reside la vocación distintiva del ser humano. Esta diferencia añadida sirve de fundamento a una forma de individualidad que llega hasta la auto-determinación, de carácter único, irrepetible e inagotable, de cada hombre y cada mujer libres.³

Esta faceta individualizada de la persona humana tiene, con todo, una dimensión *social* que no alcanza la *universalidad* recién mencionada: a saber, una particularidad étnica o cultural o lingüística. El Dios del judaísmo y el cristianismo resaltó esta dimensión al elegir a un pueblo pequeño y no muy poderoso, el pueblo judío, como el "pueblo elegido", y lo hizo de un modo paradójico. Por un lado, a través de su elección el Creador de todos los seres humanos (y del mundo y de todo lo que hay en él) envió un mensaje universal a todos los hombres y mujeres en el mundo. Por otro lado, eligió comunicarlo a través de un pueblo en particular y, en la plenitud de los tiempos, y sin renunciar en ningún momento a Su amor eterno por el pueblo elegido, eligió comunicarlo a través de un hijo de ese pueblo, el Hijo del Hombre, Jesús. El Dios del judaísmo y el cristianismo es el Dios de la universalidad y la particularidad: de cada ser humano individual pero también de todos los pueblos en su infinita variedad.

Se necesitaría demasiado espacio para detallar aquí las formas en las que la personalidad de cada uno de nosotros es modelada y está condicionada por el legado étnico del que somos parte. La respuesta es obvia para los polacos o los italianos o los daneses en Europa; en Estados Unidos, entre los

descendientes de inmigrantes, la respuesta es algo más compleja. Con todo, incluso en Estados Unidos sería extraño que el hecho de ser de origen irlandés, italiano, judío, africano, inglés u otro no hiciera diferencia en la propia vida, cualquiera que fuese ese origen, aunque permaneciera a un nivel inconsciente o rara vez se aludiera a él. Por lo menos, tiende a haber una reacción emocional hacia la tierra de donde provienen nuestros antepasados, diferente a la reacción que tienen otros hacia la tierra de sus antepasados. Es típico que haya, a la vez, rasgos heredados en la gestualidad, el modo de andar, el estilo, el sentido del humor, las emociones y los recuerdos. En ocasiones, los observadores externos advierten tales rasgos en nosotros más claramente que nosotros mismos. Lo más importante de todo es que las diversas culturas llevan en su seno ciertas aptitudes traspasables a sus vástagos, como la dedicación, el espíritu emprendedor, el ingenio y el goce de las palabras.

El punto principal radica en que el ser humano es a la vez un ser universal y particular. Cada uno de nosotros es tan humano como los demás y, al mismo tiempo, distinto, tanto en una dimensión sumamente personal como social de nuestro ser. Dada esta cualidad dual de la naturaleza humana, no debería extrañarnos el que en el mundo contemporáneo haya dos tendencias complementarias: la una centrípeta y la otra centrífuga. No es irónico en verdad (concuere da con la naturaleza humana) que, justo en una época en la que el género humano ha comenzado a adquirir un más claro sentido de sí mismo como un todo, y habiendo visto todas las fotos del planeta que nos envían las naves espaciales, exista a la vez una sensibilidad mayor hacia las diferencias culturales.

A medida que la tecnología nos conduce a la homogeneidad, algo dentro de nosotros persigue una diferenciación

más intensa. A medida que las federaciones y mancomunidades crecen en tamaño, número y objetivos, sus unidades más pequeñas claman por una mayor autonomía, notoriedad, status e independencia. A medida que la economía de mercado ha llegado a abarcar más regiones del orbe, a los escoceses, por ejemplo, les ha parecido más seguro y más práctico exigir (sin abandonar una interdependencia económica sin precedentes) una mayor independencia de Inglaterra. Lo mismo ha sucedido con los eslovacos de Bohemia-Moravia, con los croatas y los eslovenios de Yugoslavia y con las varias repúblicas de la antigua URSS respecto de las demás. (De todas formas, la URSS no fue jamás una unión verdadera, sino un conglomerado de pueblos conquistados por Rusia; y tampoco eran verdaderas repúblicas.)

Así, es natural y recomendable, y necesario, que los seres humanos tengan una suerte de *pietas*, un sentimiento de gratitud y lealtad hacia el Estado local, tanto como lo es que sostengan criterios universales y sean solidarios con la humanidad en su conjunto. En Occidente, muchos intelectuales, tanto de derecha como de izquierda, han olvidado cuan locales y singulares son las circunstancias dentro de las cuales arraigó su propia tradición de libertad. Algunos de ellos asumen con demasiada ligereza el discurso de la racionalidad universal, como cuando los sectores de izquierda hablan (o al menos solían hablar) de la disolución del nacionalismo en el internacionalismo socialista, o cuando algunos liberales sentimentales solían decir que la era de la nación-estado y la identidad nacional había quedado atrás, de manera que los auténticos liberales debían ser internacionalistas, federalistas a nivel mundial, ciudadanos del Planeta Tierra. (Tal vez haya una lección a considerar en el hecho de que, precisamente, la tierra de filósofos tan decididamente universalizantes como

Kant y Hegel acabara siendo presa, bajo el nazismo, de una horrenda exacerbación de la sangre, la raza y el nacionalismo.)

Entretanto, otros procesos continuán su acelerada marcha: el relativismo, por ejemplo. Numerosos intelectuales estadounidenses no pueden afirmar ya con la debida honestidad intelectual: "Consideramos estas verdades evidentes en sí mismas: que a todos los hombres [...] les han sido conferidos por su Creador[...]"; pues no creen que haya ninguna verdad objetiva, para no hablar de ciertas verdades evidentes en sí mismas; y no creen que exista ningún Creador, y menos uno que confiera derechos. No encuentran ningún "fundamento objetivo" subyacente a los derechos, las instituciones o los hábitos de la nación estadounidense. Lo más que pueden hacer es señalar que "prefieren" el estilo americano, no tanto por razones de gusto o conveniencia como por razones "pragmáticas". Funciona y a ellos les gusta así. Pero eso constituye una débil defensa frente a los poderes totalitarios. Y es, también, una defensa intelectualmente débil. (Volveremos sobre esta cuestión en el capítulo 8, al considerar el rol del intelecto en la cultura.)

Puesto que los seres humanos son a la vez animales, naturalmente aman lo que está más próximo a ellos, lo que les es familiar y lo que es de su propia sangre y pertenece a su historia, antes que aquello que está lejos, es extraño y distinto. Puesto que son animales dotados de espíritu, son capaces de elevarse hasta adquirir un sentido más amplio de la solidaridad universal. Ambas facetas de la naturaleza humana son válidas; y cada una está sujeta a su propia y singular corrupción: el nacionalismo a la exclusión, el universalismo a la homogeneización forzada.

El nacionalismo no es intrínsecamente perverso; la homogeneización universal no es intrínsecamente buena; nin-

guno de ellos por sí solo es plenamente humano. Tal y como son las cosas, y debido en parte a los errores del universalismo comunista, las repúblicas de la antigua URSS alentaron en un comienzo una mezcla inusualmente poderosa de fervor democrático y nacionalismo. La democracia significaba para ellas no más totalitarismo. El nacionalismo significaba no más homogeneización forzada. La libertad significaba, por fin, la posibilidad de ser uno mismo: —no sólo como individuo sino como ser social—. Vistos así, la democracia y el nacionalismo no son enemigos sino compañeros.

De un modo similar, cuando las personas se convierten al catolicismo no dejan de lado su propia cultura. Los polacos siguen siendo polacos; los alemanes, alemanes; los franceses, franceses. El catolicismo y las identidades nacionales distintivas no son términos mutuamente excluyentes. Como Dios, que al hacerse hombre hubo de mezclarse con un pueblo en particular y hablar una de entre las muchas lenguas, de un modo similar cada ser humano, en tanto *Imago Dei*, debiera ser en propiedad lo que es: hijo de un legado particular, así como hijo de Dios dentro de la familia humana universal. Aquí hay un catolicismo que atesora las diferencias.

Análogamente, una de las ventajas evolutivas del sistema tripartito de democracia, capitalismo y pluralismo radica en que sirve tanto a la universalidad humana como a la particularidad humana. Ni los elevados ideales religiosos ni la prédica de la virtud moral bastan para terminar con la violencia tribal o los patrones heredados de preferencias. Para ello, deben abandonarse los sistemas de reparto político, estableciendo en su lugar normas de derecho que se apliquen a todos los individuos por igual. De hecho, uno de los defectos que los marxistas suelen atribuir al sistema de mercado es, en rigor, una virtud: esto es, que el mercado sea impersonal, que el

mercado no haga acepción de personas. En circunstancias de lucha tribal, esta realidad no es una perversión. Mientras que los sistemas de reparto político y patrimonial son por naturaleza un laberinto de preferencias y favoritismos, el mercado responde directamente al talento, al servicio y al valor inherente. A mayor abundamiento, los gobiernos democráticos libres y abiertos permiten que los individuos de todos los orígenes compitan sobre una base imparcial y sometan sus diferencias al fallo de un tribunal imparcial.

Admitámoslo: desde un inicio, el ser humano ha sido también un animal *asesino*. Ningún sistema social, por muy benigno que fuere, ha conseguido exorcizar el cainismo de entre las posibilidades humanas. La sola presencia de una economía capitalista, un gobierno democrático abierto y una tradición de instituciones pluralistas no es suficiente para mitigar las enemistades y represalias que perduran por generaciones. Con todo, ningún otro sistema ha generado alternativas más efectivas a los asesinatos o cuenta con medios más eficaces para morigerar las pasiones destructivas. La violencia étnica florece allí donde los horizontes económicos son estrechos y las oportunidades escasas; en tales condiciones, la mezquindad de la vida alimenta los resentimientos del mismo modo que la humedad favorece a los hongos. Ni Irlanda del Norte, ni el Medio Oriente, ni Yugoslavia han sido lugares donde hubiera plenas oportunidades económicas y donde ellas se dieran en libertad. Por el contrario, la prosperidad que han generado los sistemas basados en la inventiva, los sistemas abiertos y de empresa, es el único y mejor diluyente de la hostilidad étnica y racial. Cuando el gobierno es, globalmente considerado, abierto e imparcial, y cuando todos los ciudadanos experimentan una mejoría en su propia situación económica, el resentimiento tiende a disminuir.

Para que una república pueda sobrevivir, es preciso derrotar a la envidia y la mejor forma sistémica de derrotarla es por la vía del crecimiento económico y el libre acceso a los bienes. Un sistema de oportunidades abiertas logra eliminar de la política el reparto, el favoritismo y las preferencias discrecionales. El crecimiento económico proporciona a los individuos un vasto espacio para la prosecución de sus ideales personales y singulares. Cuando la persona es libre de buscar su propia felicidad, deja de compararse con su vecino..., cuya idea de la felicidad no es probablemente la suya. Esta es la razón por la que los sistemas que generan crecimiento económico y favorecen la responsabilidad personal tienen más probabilidades que ningún otro de atenuar las rivalidades étnicas y nacionalistas. Promover esos sistemas es una tarea principal de justicia social.

Pero esto, cabe advertirlo, equivale a dar vuelta enteramente el concepto estatista y convencional acerca de la justicia social. La mayoría de la gente de izquierda que usa el término justicia social quiere (neciamente) utilizar el poder del Estado para asignar a grupos escogidos de antemano los bienes y las posiciones. Hace mucho que deberían haber aprendido que la historia no conoce otra forma más segura que esa para intensificar los antagonismos inter-grupales. Por el contrario, la auténtica justicia social comienza cuando se eliminan los sistemas de reparto político y el favoritismo, de modo que el sistema legal se aplique a todos por igual: "el imperio del derecho, no de los hombres". Los seres humanos son tan diferentes entre sí en personalidad, habilidades, carácter, talentos, esfuerzos, antecedentes familiares y hasta en la suerte, que ningún sistema justo puede determinar de antemano o imponer resultados idénticos. En consecuencia, la verdadera justicia social llama al justo a concebir normas y procedimien-

tos generales, basados en la experiencia, que (1) se apliquen impersonalmente a todos, y (2) generen crecimiento económico, de cuyos beneficios nadie esté excluido. La primera condición derrota a la envidia, haciendo que la responsabilidad personal desempeñe un papel protagónico. La segunda propicia el bien común de todos y hace que en todos brote la esperanza.

Sin embargo, la obra más permanente de justicia social, incluso en sociedades pacíficas, es la formación de asociaciones efectivas que encaren las necesidades que el mercado por sí solo no puede encarar: necesidades múltiples y abundantes. Si, como dijo Tocqueville, el arte de la asociación es la primera ley de la democracia, la justicia social es su primera virtud. Y sus tareas no concluyen jamás. Las familias, las escuelas, las Iglesias y los medios de comunicación deben inculcar esta virtud de manera incesante; el primer fruto de esa virtud se encuentra en la conducción suave y sin contratiempos de esas mismas instituciones. La justicia social es el hábito del corazón que une a los hombres en "pequeños pelotones" y "bandos fraternos" en una variedad de tareas y en un enriquecedor cúmulo de goces.

¿Cómo está, pues, esa virtud hoy en día en Estados Unidos?

EL PROYECTO DE LA "SOCIEDAD CIVIL"

Hace treinta años atrás, con la experiencia todavía fresca del crisol de razas en las fuerzas armadas norteamericanas durante la Segunda Guerra Mundial (cuando parecía que cada pelotón y cada escuadrón se componían de un O'Malley, un Rodríguez, un Holton, un Kosloski, un Regan, un Jackson y un Rubinstein), los múltiples pueblos que conforman los Estados

Unidos —la nación de índole más planetaria de todo el orbe, originaria de cada cuadrante del globo terráqueo y que constituye, según la feliz frase de Ben J. Wattenberg, "la primera nación universal"—,⁴ se vieron envueltos en una de las mayores experiencias históricas de multiculturalismo, creando el escenario propicio para el movimiento, moralmente electrizante, en pro de los derechos civiles de los años sesenta. Visto ahora en retrospectiva, el ideal que muchos de nosotros vislumbrábamos en aquellos días —la práctica, recordémoslo, fue harto más dura y menos justa que el ideal— aparece aún intermitentemente en nuestras mentes como un sueño de gran nobleza. Verdaderamente llegamos a imaginar por entonces, con el reverendo Martin Luther King Jr., el día en que nuestros hijos serían juzgados "no por el color de su piel sino por el tenor de su carácter". Nos imaginamos a nosotros mismos como una "pequeña Liga de las Naciones". Había conflictos entre los vecinos y entre los pueblos; había pasiones acaloradas e impetuosos discursos; había prejuicios e injusticias, parcialidad y sesgos. Pero creíamos verdaderamente, cada uno de nosotros, que "Triunfaríamos algún día".

Así como la Iglesia Católica había intentado durante siglos unir a las más diversas tribus, grupos lingüísticos, naciones y razas en un solo pueblo de Dios, Estados Unidos, una nación de inmigrantes, se imaginaba a su modo (y era percibido) como un modelo de unidad pluralista frente a una Europa amargamente dividida y a menudo sumida en disputas internas..., incluso como un modelo para un futuro Estados Unidos de Europa. Norteamérica desarrolló el tipo de sistema abierto, dinámico y próspero en el que las hostilidades y heridas del pasado podían ser gradualmente enterradas. En más de una ocasión, se representó la ruta hacia esa unión de muchos como una amalgama de pueblos, en la que los niños vestían sus

trajes nativos (como ocurría en las parodias de las escuelas secundarias) formando una hilera tras una gigantesca pantalla que representaba una gran cacerola negra, para luego aparecer por el extremo opuesto en los clásicos pantalones cortos o faldas azules, enarbolando banderas norteamericanas..., lo cual era interpretado por algunos como *E pluribus unum*, y por otros como "el único americano bueno es el americano asimilado". Más sabia (particularmente en épocas de tensión y de crisis) era la imagen de un estofado multi-étnico (o de una ensalada) en el que cada "ingrediente" —él o ella— conservaba su identidad histórica de grupo, aun cuando en sus esfuerzos de colaboración se unía a otros: todos juntos, orgullosos de la diversidad de la nación tanto como de la unidad de la nación.

La imagen de una sinfonía parece, con todo, más apropiada a nuestra condición de espíritus encarnados, que es lo que somos los seres humanos. En una sinfonía, cada instrumento y cada sección retienen su propio carácter e interpretan su propia línea melódica distintiva, aun cuando ésta ha sido orquestada en un todo más espléndido que el que puede alcanzar cada sección instrumental a solas. De todas formas, *ninguna* metáfora es suficiente para sugerir todas las potencialidades del espíritu humano, la creatura más singular de entre todas las creaturas de Dios.

Pero la promoción de la justicia social en las cuestiones étnicas y raciales se ha descarrilado de algún modo en Estados Unidos, y no parece que todos esos berrinches y pataletas de hoy relativos al multiculturalismo sean suficientes para devolverla a sus carriles. En términos positivos, cabe aplaudir el giro que supone el uso del término "afro-americano" en lugar de "negro americano": un viraje desde lo racial a lo étnico; de hecho, desde la apariencia genética a la diferencia cultural.

Pues este viraje pone a todos los seres humanos por igual en el mismo escenario de la historia y la cultura; no los divide intransigentemente en función de algo sobre lo que nadie tiene ningún control: el accidente de la raza. En términos negativos, el multiculturalismo está siendo empleado hoy para conceder a determinadas culturas un status especial, ciertos favores, un trato discriminatorio y —sin que sea esa la intención— una situación desfavorable en el futuro. Por ejemplo, cuando se establecen ciertos requisitos "multiculturales" en las universidades, no se suele contemplar a los eslovaco-americanos, a los italo-americanos, a los ucraniano-americanos ni a los americanos de origen irlandés y escocés (y ciertamente no a los WASPs [bancos, anglo-sajones y protestantes] del tipo de un George Bush, como los describe Richard Brookhiser)²; pero sí se contempla a las múltiples culturas tercermundistas, a los homosexuales y a las feministas. Al término, por el contrario, se le ha dado un matiz definitivamente contrario a las etnias europeas, como si las distinciones al interior de la categoría "europea" no hubieran tenido importancia cultural, y no la tuvieran hasta el día de hoy.

La verdad es que aquellos de nosotros que descendemos de europeos orientales o meridionales, rara vez encontramos en los currículos las imágenes, la historia, las ideas o la sensibilidad de *nuestra propia* historia ancestral. Mis hijos han aprendido más (no sin cierta utilidad) sobre la historia de los reyes y reinas británicos que acerca de la historia política de nuestros propios antepasados. ¿Y no se debió el terrible y a la vez trágico regateo de Yalta, que tan amargamente se recuerda hoy en Europa Central, precisamente a la ignorancia de los negociadores norteamericanos en esas materias?

Con todo, el multiculturalismo es un paso adelante con respecto a la diferenciación basada meramente en la raza. Du-

rante los últimos treinta años, comenzando quizás con el alcalde John Lindsay, adscrito al ala liberal del republicanismo y alcalde de la ciudad de Nueva York en los sesenta, las políticas en materias urbanas en Estados Unidos estuvieron innecesaria y trágicamente divididas sobre la base de ciertos lineamientos raciales. Había cierta justificación para ello, pero era absolutamente insensato. Su justificación yacía en los grandes pecados de la esclavitud y la segregación cometidos en el pasado, sumados a las espeluznantes vivencias que desencadenó (como Thomas Jefferson lo previó) la injusta relación amo-esclavo —espeluznantes tanto para los esclavos como para sus amos—. Una amiga mía de raza blanca, madre de un hijo de raza negra fruto de un matrimonio anterior, me ha descrito en términos simplemente inolvidables los sentimientos “cuasi metafísicos” que solían invadir a su talentoso hijo en su intento por sobrellevar las miradas de la sociedad blanca con que se topaba diariamente. La historia de la desigualdad racial en Estados Unidos es en sí una tentación para que el espíritu reformador elija, en nombre de la justicia social, la raza como la realidad de fondo que debe ser abordada.

Pero esa no es una decisión muy sabia. No es sabia porque esa misma decisión nos asegura que habrá de perdurar una grieta insalvable entre los diversos grupos raciales. Nuestra humanidad es más profunda que nuestras diferencias raciales. Como también lo es la capacidad de nuestros ideales culturales. A la luz de esto, el único camino sano y reparador de la justicia social es hacer hincapié en aquellos movimientos, reformas, asociaciones y actos que nos unen, y evitar revestir de hormigón aquellas diferencias accidentales, como el color, que nos dividen. Hacer hincapié en el factor racial equivale a relegar a la población negra, a la población india y a otros grupos a un permanente status minoritario y al aislamiento

emocional. Peor que eso, la justificación subyacente al énfasis en lo racial antes que en la cultura equivale a relegar a la población negra de hoy a la condición de víctimas.

La razón principal por la que muchos años atrás llegué a sentir un especial respeto por Bobby Kennedy, fue por su empeño en dirigirse a blancos y negros en conjunto. Consecuentemente, en la campaña de 1968 Kennedy obtuvo la mayoría de los votos tanto en los barrios urbanos negros como en los de raza blanca. Fue uno de los pocos políticos de esa generación que reunió a blancos y negros, les habló en pie de igualdad y se ganó el corazón de ambos. Cuanto más le increpaban ciertos liberales blancos su supuesta "insensibilidad", quienes habitaban en barrios sometidos a fuertes presiones, tanto negros como blancos, más se volcaban hacia él en busca de ayuda.

A principios de 1992, William Julius Wilson vio las mismas capacidades (no sé si estaba en lo correcto) en el Gobernador Bill Clinton de Arkansas. Wilson escribió entonces sobre su candidatura presidencial:

Su mensaje a la audiencia de raza negra bien pudo ir dirigido a una de raza blanca. Incluía dos cuestiones importantes: el reconocimiento explícito tanto de la tensión racial en Estados Unidos como de la necesidad de liderazgo para unir, no dividir, a las razas; y un análisis de los programas destinados a todos los grupos de ingresos bajos a medios, y no sólo a las minorías.

El señor Clinton ha destruido el mito de que los negros sólo habrán de responder si un candidato destaca los temas raciales y programas específicos para encararlos.

Pero si el mensaje subraya temas y programas que atañen a las familias de todos los grupos raciales y étnicos, los blancos percibirán que los intereses son mutuos y se unirán en una coalición con las minorías para elegir a un candidato progresista.⁶

Definir políticas de acuerdo al color de la piel es intrínsecamente divisionista, pues nada puede hacerse con el color de

la piel, mientras que se puede hacer mucho (y ha sido hecho) respecto a otras características humanas. Puesto que la población negra constituye alrededor del 10 por ciento del pueblo estadounidense, dicha retórica la reduce innecesariamente a una proporción de 1 a 9 respecto al 90 por ciento de sus conciudadanos. En Estados Unidos, esta retórica centrada en la raza, particularmente la de los líderes (blancos y negros por igual) de los "derechos cívicos" dependientes del Estado, refuerza entre los negros la parálisis ocasionada por el hecho de sentirse víctimas, y refuerza entre los blancos el sentimiento de culpabilidad. Prolonga el síndrome amo-esclavo que es mutuamente destructivo. En una parodia de sí misma, ha servido de inspiración a verdaderas legiones de presuntas minorías (como las mujeres, que son en realidad una mayoría) y víctimas potenciales (los hispanos, los nativos americanos, los homosexuales, las lesbianas, los ancianos, los niños) haciendo una burla de la condición de víctima. No es ésta la retórica propia de un pueblo libre. Por todas partes lleva inscrita el lema: "No ganar".

Ciertamente, los hijos de un único Creador son capaces de enfocar las realidades raciales de otro modo: uno que haga hincapié en las oportunidades económicas, el talento y el esfuerzo.

Considérese, en primer término, el historial de éxitos de la población negra en sólo los siguientes puntos. En contraposición al nivel de educación y habilidades que los inmigrantes negros traen hoy consigo a Estados Unidos, las culturas africanas de las que en siglos pasados los negros fueron arrancados por traficantes de esclavos para ser vendidos en América, no eran culturas alfabetizadas o de gran sofisticación. Además, la espeluznante institución de la esclavitud perduró más de doscientos años: no fue abolida en Estados Unidos sino hasta 1863

(por la misma época en que fue abolida la servidumbre en Europa Central y del Este). En fecha tan reciente como 1930, antes de la gran migración hacia el norte, el 90 por ciento de todos los negros estadounidenses vivía al sur del país, en una zona mayoritariamente rural. A la mayoría de ellos se les había negado deliberadamente la posibilidad de aprender a leer y escribir, de educarse y recibir instrucción en aquellas habilidades que pudieran conducirlos a una condición de independencia y confianza en sus propias capacidades.

Sin embargo, en el breve plazo de los cuarenta años que van de 1950 a 1990, más de dos tercios de esa población que alguna vez fue desesperantemente pobre había superado la línea de la pobreza (en 1990, el equivalente a 13.400 dólares aproximadamente, para una familia de cuatro miembros). Al menos la mitad de todas las familias negras en las que los padres estaban casados tenía un ingreso anual sobre los 33.000 dólares.⁷ Y cerca de 1.268.000 hogares negros tenían un ingreso superior a 50.000 dólares.⁸ En 1991, los 29 millones de personas que conformaban la población negra en Estados Unidos tenían un ingreso global de 284 mil millones de dólares, superior al de todos los países del mundo, salvo diez de ellos, y mayor que prácticamente la totalidad del ingreso combinado del África Negra.⁹ En la primavera de 1989, 1,94 millones de afro-americanos tenían una licenciatura o un grado académico superior.¹⁰ Hacia 1990, el 32 por ciento de toda la población negra de las áreas metropolitanas vivía en barrios residenciales, incluyendo barrios muy acaudalados, en su totalidad o mayoritariamente afro-americanos, como varios de Prince Georges County, en Maryland.¹¹

Dicho récord de logros acumulados por la población negra norteamericana a contar de 1950 no encaja fácilmente con la retórica convencional centrada en la raza. Sin embargo esos

logros más que notables suelen desestimarse, quizás porque a quienes aspiran a obtener mayores subvenciones por parte del Estado les interesa destacar lo negativo e ignorar la maciza evidencia de éxitos alcanzados (especialmente los obtenidos sin dependencia alguna del gobierno). Pero ¿es esto justo? A través de esa táctica se les niega a los afro-americanos, sólo a ellos entre todos los grupos étnicos, la posibilidad de ser admirados públicamente por sus logros colectivos.

Sin embargo, hay varios males claramente visibles y muy graves que afectan de todas formas a esos cuatro millones o poco más de afro-americanos (menos del 15 por ciento) hacinados en las cien mayores ciudades del país. Durante los veinte años de "la guerra contra la pobreza", el gobierno federal a solas (sin contar a los estados y organismos locales) gastó varios miles de millones de dólares más por año de lo que hubiera hecho falta para sacar a cada hogar pobre de la línea de pobreza con un subsidio directo (unos 35 mil millones de dólares). A pesar de tales cifras, como hemos visto, la moral de muchos —y las condiciones de sus barrios— es ahora peor de lo que era en 1965. Muchos de quienes han trabajado durante años para atenuar este cuadro desolador expresan hoy desesperanza.

Algunos sectores estadistas señalan que lo que los pobres necesitan es más dinero. Pero cada vez son más los analistas a los que les resulta poco convincente esta propuesta, considerando que hay más dinero hoy que nunca antes en los barrios pobres de las ciudades norteamericanas. Buena parte de ese dinero proviene del sistema de bienestar, otra gran parte de ingresos legítimamente obtenidos y una cifra indeterminada del tráfico de drogas y otras actividades ilícitas (y a menudo violentas). La falta de dinero no es, de modo alguno, el problema crucial, pues en varios de esos mismos barrios uno ve a

numerosos inmigrantes recientes, no blancos, que poseen mucho menos dinero que sus vecinos estadounidenses —pero que evitan el sistema de bienestar como si fuese una plaga—, alcanzando rápidamente una posición firme en la senda de la prosperidad. Puede que esos inmigrantes arriben faltos de dinero contante y sonante, pero ello no los lleva a pensar como pobres, no quieren seguir siendo pobres y muy pronto abandonan la pobreza. Para ellos, la cuestión no es el pan a secas sino esas otras cosas por las que viven los seres humanos: espíritu, *ethos*, familia, capacidad de auto-organización, iniciativa, trabajo duro y ambición. Esta constelación de actitudes y hábitos es lo que los cientistas sociales denominan "capital social". *Es la forma más importante de capital.*

Este es el capital social que los líderes de los "derechos cívicos" han menospreciado en los últimos veinte años o más, cuyo desarrollo por tanto han desdeñado, y cuyo deterioro generalizado entre los varones jóvenes de hogares con ausencia del progenitor masculino constituye un mal presagio para ciudades tales como Washington DC, Nueva York, Detroit, Los Angeles, Dallas y otras cien urbes grandes. Puesto que fue el sistema legal el que permitió la esclavitud e impuso la segregación, podemos entender la preocupación por el sistema jurídico y por el gobierno que han manifestado las organizaciones en pro de los derechos cívicos durante varias décadas. Y puesto que la "guerra contra la pobreza" se tradujo en la contratación de miles de profesionales de raza negra para que se hicieran cargo de los organismos respectivos, se entiende a la vez las compensaciones de esa preocupación.

Es más, teniendo en cuenta las sanciones gubernamentales que hubo inicialmente a las prácticas residuales de segregación, y luego incluso a la "sub-representación" numérica en el gobierno y en el sector privado, podemos darnos una idea de

como la fuerza de esa preocupación aumenta en forma geométrica. Aquellos cuyo poder y cuyo dinero dependían del Estado se volvieron adictos al Estado. Dicho proceso hizo que se fortalecieran las clases dirigentes (aunque las mantuvo en la dependencia), pero hizo muy poco por aquellos cuyo capital social —que el Creador les legó— quedó sin desarrollar en los hogares, en los barrios y en las instituciones locales. Centrarse en la situación de víctima no redunda en nada bueno para el capital social; más bien lo *devalúa*, al inducir la pasividad y el rencor.

De hecho, en las impactantes manifestaciones callejeras de Los Angeles a fines de abril de 1992, que ocurrieron justo cuando redactaba estas páginas, todo el país pudo apreciar una gran falla en la estrategia nacional adoptada a partir de 1965. Tras la “guerra contra la pobreza” declarada en aquella época, proliferaron subsecuentemente en Estados Unidos varios programas que promovían la conciencia racial. “No culpe a la víctima..., envíe dinero y programas”, era el lema dominante. Y se hizo mucho bien.

La justificación para el establecimiento del sistema de bienestar, anunciado por primera vez en 1962 por el Presidente John F. Kennedy, fue la de defender y preservar la fuerza de la familia estadounidense.¹² Entre los sectores de más edad, tales reformas tuvieron un éxito rotundo. En 1960, el grupo más numeroso entre los pobres era el de los adultos con más de 65 años; en 1990, éste era el grupo más pequeño de entre ellos. La ampliación de los beneficios de la seguridad social y de la cobertura de salud a través de Medicare, junto a los grandes avances en el área de la tecnología médica, han proporcionado a los ancianos norteamericanos una nueva oportunidad de vida. La cifra de aquellos que sobrepasan los 85 años de edad —ahora llamados los “ancianos entre los ancianos”—

ha aumentado en términos dramáticos. Los adultos con más de 65 años pudieron al fin sentirse suficientemente seguros como para vivir solos, generalmente en viviendas de su propiedad. Insisto: para los ancianos, los programas de bienestar fueron un éxito *rotundo*.

Entre los jóvenes (particularmente entre las familias jóvenes), el cuadro fue por completo distinto. El número de jefes únicos de hogar, la mayoría de ellos mujeres con hijos, aumentó rápidamente, y este segmento llegó a convertirse en el más grande y de más rápido crecimiento entre los pobres. El deterioro del matrimonio y la familia bajo el persistente embate del divorcio, la separación y el acelerado crecimiento de la cifra de nacimientos fuera del matrimonio (especialmente entre los muy jóvenes), se tradujo en índices de pobreza, para los hogares a cargo de mujeres con hijos, superiores al 30 por ciento.¹³ La ética sexual heredada se había desplomado. Cada vez más jóvenes tenían vida sexual fuera del matrimonio. La cifra anual de abortos se elevó rápidamente después de *Roe v. Wade* en 1973, hasta llegar a cerca de 1,6 millones, con una desproporción clara entre los negros. Paralelamente al aumento de abortos, el porcentaje de niños nacidos fuera del matrimonio llegó al 70 por ciento o más en las áreas de pobreza urbana y entre la población negra. (Hacia 1985 había más mujeres blancas que negras teniendo hijos fuera del matrimonio, pero en una proporción estadística menor.)

Así pues, en forma simultánea al notable éxito alcanzado por cerca de dos tercios de la población negra, la situación de los *negros pobres en las áreas urbanas* se deterioró en forma dramática en índices tan importantes como nacimientos fuera del matrimonio (con las consiguientes deficiencias médicas y otros males asociados); la participación en la fuerza de trabajo; desempleo (y, peor aún, incapacidad laboral); abandono de los

estudios secundarios; actividades delictivas; homicidios; adicción a las drogas y al alcohol. Y lo que es aún peor, desde el punto de vista de la psicología social, los años setenta y ochenta fueron décadas de altas tasas de inmigración... y la mayor parte de esos nuevos inmigrantes, aunque no eran blancos, aprovecharon las oportunidades y obtuvieron a la vez bastante éxito. Las historias de Horatio Alger eran cosa frecuente. Los estudiantes asiáticos pasaron a ser los que pronunciaban los discursos de término de año en los colegios, los que obtenían los premios en las universidades y los que se convertían en empresarios, en números sin paralelo en la historia. No se podía ya decir que Estados Unidos no fuera una "sociedad de oportunidades", habiendo tantos millones de personas que aprovechaban las oportunidades existentes. Ni cabía argüir tampoco que Estados Unidos fuera, en términos muy simples, una sociedad racista, considerando que tantos sectores no blancos habían alcanzado logros tan importantes.

Aunque estuve fuera del país durante buena parte de los disturbios en Los Angeles, me pareció (al revisar después la cobertura periodística de los sucesos) que un hecho discernible en ellos, y en todo lo acontecido entre el 29 de abril y el 3 de mayo de 1992, era claramente atenuado o era decididamente ignorado: el conflicto "racial" en cuestión fue dirigido fundamentalmente por los negros y otros manifestantes en contra de los asiáticos. Sin embargo, una proporción sorprendentemente baja de la cobertura en los medios incluyó entrevistas a las víctimas asiáticas, pese al hecho de que "ocho de cada diez tiendas coreanas fueron quemadas o saqueadas en los disturbios, cien de ellas sólo en el barrio coreano". E incluso en tiempos algo más apacibles, en la zona centro-sur de Los Angeles, la zona de los disturbios, "los empresarios coreanos [...] corrían un riesgo de uno a doscientos

de ser asesinados mientras desarrollaban sus actividades comerciales en el sector", y eso cada año. Ampliando la cifra a un intervalo de treinta años, "las posibilidades se elevan de una a dieciséis",³⁴ Arthur Hu, columnista del *Asian Week*, prosigue la descripción de la siguiente manera:

Entre los coreanos, la semana laboral de ciento doce horas, aparte del trabajo familiar no remunerado, es algo habitual. Muchos de ellos tienen grados universitarios que nos les sirven para obtener empleos decentes, debido a discriminaciones o problemas lingüísticos. Los estudiantes asiáticos que viven en conjuntos habitacionales y asisten a colegios del radio urbano obtienen calificaciones en las pruebas y notas de graduación que son la envidia de los estudiantes blancos de sectores acomodados. Los coreanos no gozan de ayuda especial; tan sólo trabajan en tres empleos a la vez, ahorran, se sacrifican y piden préstamos de los fondos de ayuda reunidos por los familiares y amigos. Al parecer, se les desprecia sólo porque son la expresión local más pequeña del "sistema capitalista", o porque su raza y su cultura son distintas.

Los asiáticos como Hu se sintieron decepcionados por el "doble estándar" que aplicó la prensa norteamericana. El concepto de "raza" significaba para demasiada gente sólo "raza negra".

Para insistir en una cuestión planteada anteriormente, éste es uno de los grandes reproches que se les puede formular a los sistemas de reparto político que se basan en estrategias sociales que hacen hincapié en la raza. Una práctica singularmente divisionista cuando, implícitamente, se piensa únicamente en los "negros"; y cuando incluso al hacerlo no se considera a los negros que han tenido éxito, que son la gran mayoría, como "auténticamente" negros (empleando para referirse a ellos el término *oreos*, de un racismo deleznable, indicativo de que en el fondo serían "blancos" por dentro..., como si "negro" no pudiera significar exitoso).

El término preferido de los medios de comunicación para describir los motivos de los manifestantes en Los Angeles fue la palabra "ira", aunque algunos cronistas percibieron a la vez el festivo y masivo saqueo de tiendas como una orgía de "codicia", mientras que sólo unos pocos hicieron notar como una amenaza mayor, y (según algunos) previamente planificada, el asalto a las tiendas de armas en particular. Pero un examen cuidadoso de los hechos precisos y dirigidos que tuvieron lugar —y muchos de los términos emitidos públicamente— sugiere que un factor motivacional pasado especialmente por alto fue la *envidia*. La envidia es, de hecho, el vicio social más destructivo de cuantos existen, más destructivo incluso que el odio, pues el odio es cuando menos visible y reconocido ampliamente como un mal. Por el contrario, la envidia no se presenta jamás bajo su propias señas; y se oculta, más bien, tras denominaciones tan nobles como la igualdad, la imparcialidad e incluso (¡ay de nosotros!) la justicia social. Y desde esa posición estratégica lleva a cabo silenciosamente su destructiva labor.

Galina Vishnevskaya narra un cuento sobre la envidia y de cómo ella opera en Rusia: un monarca extranjero condena a un francés, a un inglés y a un ruso a morir el próximo lunes, pero permite que cada uno cumpla un deseo durante el fin de semana. El francés pide pasar un fin de semana en París con su amante, sin que se le formulen preguntas, sin que deba hacer promesas. El inglés desea pasar un fin de semana caminado por los campos de Oxfordshire con su fiel setter, recitando a Wordsworth y Shelley. El ruso pide que el granero de su vecino sea quemado.

Los delincuentes juveniles que prendieron fuego selectivamente a las tiendas más prósperas de sus propios barrios daban curso no sólo a una ira ciega, o al grado que

fuera de codicia, sino también a la envidia. ¡Y no hay vicio peor para destruir a una república libre! Es como el cuento (de nuevo de Europa Oriental) que relata la aparición de Dios a un campesino serbio. Dios le ofrece al campesino que pida lo que desee, con la condición de que su vecino reciba el doble de lo mismo. A lo que el campesino pide de inmediato que uno de sus ojos le sea arrancado. Ahora bien, el dejar que a uno le arranquen un ojo con la esperanza de causar un daño mayor al vecino es una envidia de primer orden, ciertamente. Debemos de sentir lástima por quienes padecen este sentimiento, pues su condición espiritual es hartó más triste que su estado físico.

La envidia es *precisamente* la condición espiritual que los sistemas de reparto político no pueden afrontar directamente..., pero sí la sociedad civil. Y ésta debe hacerlo. Es preciso prestar atención a la restauración de la *sociedad civil* en los barrios pobres; de lo contrario todo lo demás será en vano. El gobierno sólo puede abordar periféricamente esta tarea, desde fuera (donde ha de quedarse). A partir de los años sesenta, el gobierno estadounidense ha intentado manejar la vida de los más pobres, adelantándose innecesariamente con sus esfuerzos a muchas de las asociaciones vecinales, familiares y étnicas que mantienen en buen estado de salud a la sociedad civil. Ha *sustituido* sin darse cuenta a la sociedad civil, en lugar de apoyarla desde una distancia discreta.

Puede que éste sea el lugar adecuado para resumir nuestras conclusiones hasta aquí. Partamos diciendo que la promoción de la justicia social se realiza mejor cuando se focaliza el apoyo y el desarrollo del capital social en los más necesitados, que cuando se enfatiza la división por raza y color de piel. De hecho, en los setenta y los ochenta, el pueblo norteamericano recibió una lección objetiva de la superioridad de este nuevo enfoque de la justicia social. Durante esas dos décadas, llega-

ron a Estados Unidos casi tantos inmigrantes legales como en nuestras décadas de más alta inmigración; y por primera vez la mayoría de esos inmigrantes no era de raza blanca. Contrariamente a lo que sostenían los expertos, esos nuevos inmigrantes demostraron que Estados Unidos *segula* siendo una tierra de oportunidades para quienes están dispuestos a comenzar dondequiera que haya una vacante..., aunque sea en la base de la pirámide; que tales vacantes son abundantes; y que los trabajos de menor status no son empleos "sin salida" sino más bien "para partir". Arthur Hu expresa este punto de un modo dramático:

No es que los coreano-americanos sean más poderosos económicamente que los negros-americanos. Aunque sus ingresos familiares eran similares al promedio nacional, las familias extensas e intactas de los coreanos se traducían en 1980 (según las últimas cifras disponibles del censo) en un ingreso per capita de sólo 5.544 dólares, más próximo a los 4.545 dólares de los negros que a los 7.808 de los blancos. La pequeña tienda promedio no genera más dinero que un buen empleo sindicalizado en el sector industrial. La diferencia estriba en que los coreanos tienen el más alto número de trabajadores por cuenta propia de todos los grupos étnicos, y su disposición a trabajar duramente por muy poco dinero les confiere una ventaja competitiva en los barrios urbanos donde los supermercados temen instalarse. Los negros han cedido además los peores oficios "de partida", como los de portero y empleados en el servicio doméstico, a los inmigrantes. Así, los latinos y asiáticos trabajan duramente por salarios que están por debajo del mínimo, viviendo en reducidos cubículos y chozas para enviar dinero a sus familias en el extranjero, en tanto muchos adolescentes negros dirigen la mirada a empleos en McDonald's o Safeway, por salarios que corresponden al doble del salario mínimo.¹⁵

Adicionalmente, esos inmigrantes sabían cómo trabajar juntos y en familia, reuniendo sus ingresos. Y realizaban au-

ténticos prodigios de ahorro e inversión. Hacían lo posible por tener un pequeño negocio, aunque fuera humilde. Finalmente, estaban conscientes de las ventajas que tiene disciplinar a los hijos de modo que den el máximo de sí en la escuela. Esta experiencia ha conducido a un número creciente de atentos espectadores de vuelta a estos viejos y venerables secretos. Su éxito ha quedado de manifiesto en un escala mundial.¹⁶ La reaparición de esas virtudes entre los nuevos inmigrantes ha restaurado la fe de muchos en su eficacia universal.

Así, si la justicia social implica una capacidad interna de formar asociaciones en pos del bien de la comunidad, de ello se sigue que, a través de la cooperación para mejorar las condiciones de sus familias en Estados Unidos, los trabajadores inmigrantes están practicando de hecho la justicia social. Ellos siguen a otros en lo que respecta a aprender a querer al sistema, realizando su promesa y vindicando su propósito.

Un observador atento habrá de advertir en esos grupos la vitalidad de varios principios sociales: cohesión, mutuo apoyo, consejo y orientación, arreglos crediticios (formales e informales), creación de redes para ir en ayuda de los que están confundidos debido a las dificultades por las que atraviesan y, por sobre todo, firme disciplina familiar.¹⁷ Si en una etapa de su historia en Estados Unidos, la principal necesidad social de un grupo inmigrante es lograr la supervivencia económica, la estabilidad y el éxito, sus miembros están practicando a través de esas acciones, en primer lugar a favor de ellos mismos, la justicia social (como el dicho: "La caridad comienza en casa"). La confianza en sí que pueden alcanzar las comunidades de inmigrantes en las que se ayudan unos a otros no es algo desdeñable en términos morales ni sociales. Es el primer impulso de la justicia social, y merece ser destacado y celebrado permanentemente.

Por el contrario, sostener que la justicia social es la virtud de quienes actúan movidos únicamente por *noblesse oblige*, como esos liberales blancos a los que, de manera muy complaciente, se alude como "la comunidad de justicia" (donde no se admite a los injustos) es un tremendo error. No era ese el significado de la justicia social tal y como la vivían los trabajadores que crearon los sindicatos de obreros y artesanos de este país. El pleno florecimiento de la justicia social significa abrir los ojos, el corazón y la mente a las necesidades de los demás, y a las necesidades de la propia sociedad como un todo. Pero sus brotes primeros y más sólidos florecen en el hogar.

La desorganización interna que afecta a los cuatro millones que conforman la "underclass" y que se concentran en las áreas de mayor pobreza de las ciudades norteamericanas no es normal para los norteamericanos de raza negra. La "incapacidad aprendida" que está implícita allí, infundida por los programas gubernamentales, es algo nuevo. En los complejos habitacionales desarrollados por el Estado, los residentes no tienen hoy facultades para administrar sus propios edificios. Los beneficiarios del sistema de bienestar son desalentados a la hora de convertirse en propietarios y están impedidos de ahorrar. (En Estados Unidos, sólo ellos son cautivos de un socialismo hecho en casa.) No son los valores de los más pobres lo que está mal; es el sistema que están obligados a aceptar. El gobierno asume la responsabilidad financiera de aquellos que tienen hijos fuera del matrimonio, y, en consecuencia, se promueve un matriarcado enajenado y con una pesada sobrecarga. Cerca del 80 por ciento de todos los niños nacidos en áreas urbanas pobres nace fuera del matrimonio y crece sin la presencia del padre en casa. Nunca antes había ocurrido algo así, en esta proporción, en Estados Unidos. Y, lo que es peor, más de la mitad de los cerca de 1,6 millones de abortos que se

efectúan anualmente en Estados Unidos son llevados a cabo por esas madres; y en 1988, por ejemplo, el 43 por ciento de las mujeres que abortó era reincidente.¹⁸ Difícilmente puede exagerarse la tremenda desolación en que discurren esas vidas. Se oye hablar de bebés criados con el biberón adosado a la boca, que pasan horas enfrente de estrepitosos televisores. Los edificios, que a nadie pertenecen, nadie los cuida.

Y peor aún, los varones jóvenes de la "underclass" cuentan con muy pocos medios para aprender los hábitos, las expectativas y los estándares en virtud de los cuales la sociedad más vasta avanza hacia adelante: al no aprender a leer en casa; al ver rara vez a adultos que trabajen con regularidad o que siquiera trabajen; al disponer muy rara vez del consejo o la orientación de un padre; al no ser jamás incentivados a leer un libro, al aprender escasas habilidades con herramientas, palabras o ideas; al quedar abandonados durante buena parte de la noche y el día a sus propios recursos y deseos; al estar rara vez expuestos a la corrección sistemática de su lenguaje, sus modales, su vestimenta o su conducta. Muchos de estos jóvenes crecen físicamente fuertes y alertas, pero no preparados en absoluto para la paternidad, el trabajo, la estabilidad económica, la participación social y la ciudadanía.

Entre la población negra de los sectores urbanos, la socialización de los varones jóvenes parece haber quedado virtualmente anulada y el tráfico de drogas está diezmando sus filas como una guadaña. En Washington DC, el 42 por ciento de los varones de raza negra tiene problemas con la justicia penal; y en el curso de sus vidas, el 85 por ciento será condenado por algún delito.¹⁹ La gran mayoría de esos hombres crece en un hogar sin el padre presente para que los guíe durante la adolescencia y la adultez joven. Las normas de conducta y las influencias socializadoras a las que están expuestos son hoy

más débiles que en ninguna otra época de la historia de la población negra o americana, incluso más débiles que en situaciones de mayor pobreza. Y no es éste un patrón exclusivo de Estados Unidos. Los índices de embarazo fuera del matrimonio en Suecia son incluso más elevados que en Estados Unidos, y aumentan rápidamente en la mayoría de los Estados Asistenciales.²¹

Los estragos que está provocando la ausencia del padre, principalmente (aunque no únicamente) en las comunidades al interior de las ciudades, es una amenaza para la sociedad estadounidense en su conjunto. Hoy se registran tres o cuatro asesinatos por noche en esas áreas. Las actitudes jactanciosas y el matonaje, la escasa consideración por la vida y la falta de remordimiento son ostensibles a simple vista. Cuando el *ethos* moral acaba diluyéndose, no hay policías suficientes en el mundo que puedan poner freno a ciertas conductas.

¿Qué es lo que la justicia social requiere del resto de nosotros para revertir este quiebre de civilización, esta auténtica vergüenza de nuestras ciudades? Dichos problemas están más allá de las capacidades del romo estilete del gobierno —en rigor, es él quien sin saberlo los ha *ocasionado*—; ellos yacen principalmente en la esfera de la sociedad civil. Y para que la sociedad civil pueda florecer nuevamente entre los pobres, el gobierno ha de dejar de tratarlos como simples pupillos, como seres dependientes, como meras cifras. Se han de modificar las leyes y procedimientos para incentivar el trabajo, el ahorro, la inversión, la propiedad y la responsabilidad personal.

En consecuencia, también los líderes en cada esfera de la vida estadounidense deben procurar que la comunidad más vasta se interese por los más necesitados de nuestros conciudadanos y les brinde su ayuda respetuosa —sin hacerse a un

lado simplemente para "que lo haga fulano"—. Es preciso organizar a cada una de las profesiones y principales grupos ocupacionales (médicos, abogados, distribuidores de alimentos, corredores de propiedades, banqueros, clero, carpinteros, electricistas, pintores y —quizás por encima de todos— a los periodistas) para que concentren sanamente su atención en el desarrollo del capital social en esos barrios.²¹ Esta es una labor humanitaria; sólo seres humanos trabajando codo a codo pueden conseguirlo. Y es, precisamente, lo que decía el Papa Juan Pablo II en *Centesimus Annus*:

Efectivamente, parece que conoce mejor las necesidades y logra satisfacerlas de modo más adecuado quien está próximo a ellas o quien está cerca del necesitado.²²

Como bien lo señala el Papa, el Estado Asistencial se equivocó "al intervenir directamente y al privar a la sociedad de su responsabilidad". Hay que reactivar a la sociedad civil. El aislamiento social derivado del color de la piel destruye la confianza y la responsabilidad personales. Brindar nuestra amistad personal más allá de las barreras raciales trae consigo la curación. Quienes destinan sus horas libres a ayudar a quienes en esas comunidades más desoladas no tienen casa, a las embarazadas, a los iletrados, a los débiles y a los abatidos, están practicando directamente la justicia social, y no a través de agentes. Son ellos los más que proporcionan asesorías personalizadas. Son ellos los que ayudan a restaurar la confianza entre los más necesitados a través de su propio y cálido compromiso humano, no por la vía de contratar en su lugar a burócratas estatales.

Entretanto, no debemos olvidar que la mayoría de los norteamericanos de raza negra ha dejado atrás la pobreza y trabaja con un espíritu de notable camaradería entre colegas

de otros orígenes raciales y étnicos. El aislamiento social de unos pocos no es, por tanto, una condición determinada de antemano. Es, irónicamente, el fruto de políticas públicas equivocadas y de un análisis erróneo de la realidad social. Los términos auto-censurados de los medios de comunicación, por ejemplo, y que son un reflejo claro de esas políticas y actitudes equivocadas de nuestro pasado reciente, están completamente alejados de la realidad. Esas políticas (a menudo impulsadas en nombre de la justicia social) han hecho que las cosas estén hoy muchísimo peor de lo que podrían estar, considerando las buenas intenciones y la gigantesca inversión de energía social que fueron puestas en juego en los años sesenta. No todo lo rotulado como justicia social por quienes defendían los programas sociales de los sesenta funcionó como se había pensado. El decidido vuelco hacia el Estado durante esa década no ha conseguido lo que se suponía debía conseguir. Y es el propio gobierno el que ha de comenzar a revertir el desbarajuste que él mismo ha contribuido a generar.

Lo primero que debe hacer el gobierno es poner atajo a la gigantesca oleada de delincuencia. El solo hecho de caminar por un barrio urbano de bajos ingresos basta para hacerle a uno castañetear los dientes; el hecho de descubrirse a solas una noche cualquiera en un lugar así puede ser una experiencia aterradora.

Quizás exista, a su vez, alguna forma sistemática, institucional, de entregar asistencia educacional a los principales protagonistas de esos delitos que aterrorizan a dichos vecindarios, jovencitos entre los 14 y los 26 años, y organizarlos de algún modo en academias vecinales durante las horas que no están en la escuela. Lo mismo que los programas deportivos de las escuelas militares y secundarias hacen hoy por los jóvenes, la sociedad en su conjunto debe hacerlo en forma

sistemática en las áreas urbanas de mayor pobreza. Quizás el Ejército norteamericano podría desarrollar programas voluntarios entre los soldados desmovilizados que quisieran añadir uno o dos años de servicio voluntario para entrenar a los jóvenes de las áreas urbanas más pobres. Podrían organizarse academias especiales que funcionen después del horario escolar: se crearían determinadas unidades, se distribuirían uniformes, se enseñarían habilidades útiles y se inculcaría una moral de equipo. Se fijarían pruebas y niveles de desempeño graduales, y se otorgarían públicamente insignias que dieran cuenta de los logros. Las escuelas parroquiales de las áreas urbanas hacen desde ya muchas de estas cosas y otros sectores voluntarios han iniciado una gran variedad de programas, desde los clubes de ajedrez a las ligas de baloncesto, destinados a enseñar mucho más que el ajedrez o el baloncesto. Cualquier esfuerzo de esa índole ayuda, pues la civilización depende ante todo de civilizar a los varones jóvenes y sin ello no puede perdurar.²³ Una sociedad liberal que descuida esta tarea es a un tiempo ingenua y suicida.

Poner atajo al crimen mediante un programa positivo que civilice a los jóvenes varones es lo primero (entre otras muchas cosas) que el gobierno debe hacer: por cierto que no por sí mismo, sino proveyendo el liderazgo adecuado e incentivando abiertamente los esfuerzos de carácter voluntario. Lo mejor que el gobierno puede hacer, en un sentido positivo, es catalizar los esfuerzos de la sociedad civil, de modo que la ciudadanía en su conjunto aporte sus numerosos y muy variados talentos y recursos en ayuda de los más necesitados. El gobierno en sí no tiene que hacer todo lo que una buena sociedad necesita. Los seres humanos pueden hacer bastante más los unos por los otros a través de las asociaciones libres de la sociedad civil que por la vía gubernamental solamente. Pero

cuando el gobierno actúa como un catalizador positivo, es posible desarrollar más de tales actividades que a través de la sola actividad voluntaria. Un gobierno activo, antes que un mero gobierno pasivo, puede ser más imaginativo en lo que se refiere a inspirar, apuntalar y apoyar las obras de la sociedad civil. Pero, para ello, se ha de disciplinar a sí mismo para operar de manera indirecta, no directamente, y promover la responsabilidad a nivel local, no la pasividad.

Un gobierno activista debe concebir sus leyes, políticas y cuestiones financieras en formas que incentiven a los ciudadanos para que se conviertan ellos mismos en activistas de su propio bien. El gobierno también puede recurrir, como un factor inspirador, a su inigualable capacidad de dirigir la atención del público hacia una tarea necesaria tras otra, para alcanzar el bien común. Por ejemplo, es sabido que las Iglesias cuentan con mucho más miembros que ninguna otra organización de la sociedad civil. Los alcaldes pueden alentar a los líderes eclesiásticos y a los pastores para que haya mayor unión entre las congregaciones pobres y las más prósperas; pero no sólo a los pastores: también a los abogados, a médicos y otros profesionales en cada congregación.

Recuérdese que la nueva definición de la justicia social propuesta en el capítulo 3 de este libro busca destacar las habilidades asociativas que el individuo ha de aprender para poner en práctica la justicia social como un hábito o una predisposición estable. Recuérdese también que el hecho de considerar la justicia social una virtud personal es muy distinto a considerarla un ideal abstracto. Esto último da pie a las ideologías, los modelos y programas, mientras que lo primero modela el carácter y los actos del ciudadano. En tanto virtud, la justicia social es la capacidad de cooperar con otros (social en el primer sentido) para alcanzar ciertos fines que benefician

a la sociedad en su conjunto o en parte. (De este modo, es social en un segundo sentido, el de resaltar el bien de la sociedad, como una obra de justicia.) Pues cuanto más refleje una sociedad los frutos de la razón, la cooperación, la libre iniciativa y el progreso personal, más claramente habrá de favorecer dicha sociedad el pleno desarrollo del potencial de sus ciudadanos.

La virtud de la justicia social busca el progreso de la ciudad terrenal. La ciudad así vivificada inspira a sus ciudadanos para que profundicen en la práctica de esa virtud y la enriquezcan, en una suerte de círculo benéfico. (En épocas de decadencia moral, dicho círculo gira en sentido inverso: el deterioro constante de la sociedad desalienta incluso a los espíritus virtuosos de invertir esfuerzos que son aparentemente infructuosos... y eso acelera la decadencia moral.)

En cuestiones de raza y etnia, la justicia social ha de centrarse sabiamente en el desarrollo del capital humano —especialmente el capital social— entre los sectores más vulnerables. Pues el desarrollo de su propio capital social —de él o de ella— es la base fundamental sobre la cual la persona puede forjarse un sentido de dignidad, de logro y de amor propio. Además, el éxito de esos esfuerzos le granjea la admiración de los demás y subraya lo que los pobres tienen en común con otros.

Aunque éste no es un libro sobre programas sociales concretos (y aunque el público sea hoy legítimamente escéptico a los "programas de diez puntos" generados con tan atolondrada abundancia durante la pasada generación), el público norteamericano ha sido formado para exigir conclusiones prácticas. He aquí las más:

- Identificar la enfermedad esencial de la "undersclass" como envidia fundada en un sentimiento de fracaso y de incompetencia en las artes de la sociedad civil.

- Subrayar oportunamente la función necesaria de los progenitores (especialmente del padre) en la enseñanza de esas artes a sus hijos (especialmente a los hijos varones), teniendo en cuenta que dichas responsabilidades recaen hoy injustamente sobre las mujeres.
- Condicionar los beneficios del sistema de bienestar destinado a los niños a los antecedentes laborales y educacionales *tanto* de la madre *como* del padre.
- Otorgar los beneficios del sistema de bienestar sólo a jóvenes madres de niños pequeños en contextos *congregacionales* (como las iglesias parroquiales o las escuelas locales), donde puedan salir del aislamiento y puedan a la vez aprender a cuidar de sus hijos, a estudiar o trabajar con los demás, y prepararse a sí mismas para la vida independiente y un matrimonio potencialmente exitoso.
- Instar a los medios de comunicación (especialmente a la televisión) a que reconozcan su función de apoyo a los padres conscientes. La entretención es el maestro más poderoso y persuasivo de nuestra sociedad, como bien lo entendió Walt Disney. Quienes crean los programas de entretenimiento en los medios de comunicación de masas tienen una responsabilidad moral enorme por el deterioro espiritual de la actual generación, especialmente entre los más vulnerables, que carecen de otra guía. ¿Qué es lo que la "chicharra sonora", ese factor omnipresente que resuena en todo momento en los oídos de los sectores marginales, y el televisor fulgurante, que es hoy por hoy la única cuidadora de miles de pobres, enseña a los más jóvenes? ¿Cuáles son el lenguaje, los ritmos y conductas que los pobres tan obviamente imitan?

- Idear métodos para ayudar a los sectores pobres dependientes para que se conviertan en propietarios más que en arrendatarios o inquilinos. Enfatizar la posesión del capital.
- Otorgar a los proyectos públicos de vivienda prerrogativas de auto-gobierno, confiriendo facultades policiales internas a residentes debidamente designados.
- Hacer que cada institución de la sociedad civil —empresas, escuelas, Iglesias, asociaciones profesionales, sindicatos y asociaciones empresariales— se centre en el desarrollo del capital humano en las áreas urbanas pobres, a través de la organización de academias, concursos y programas de capacitación orientados al desarrollo de habilidades y hábitos. Debiera otorgarse a cada varón joven de los sectores de menores recursos la posibilidad de acceder a esos programas durante unas horas cada día. Entre otras entidades, las Iglesias, los grupos religiosos laicos, el Ejército norteamericano, las fuerzas policiales auxiliares y las asociaciones deportivas —todas ellas especialistas en el entrenamiento de varones jóvenes—, pueden administrar esos programas. (Personalmente, recomendaría a los Padres Marianos o la Hermandad Cristiana de antaño: cultores tenaces de la mejor disciplina, movidos por un amor sin sensiblerías.)
- Experimentar con zonas empresariales, enfatizando la formación laboral y los programas para aprendices al interior de tales empresas.
- Promover entre los empresarios locales la contratación de jóvenes de raza negra, en calidad de aprendices, para que adquieran las habilidades que se requieren para formar un pequeño negocio independiente.

- Exigir cortesía, pulcritud, uniformes impecables, puntualidad y orden en las escuelas, con programas en que haya extensos períodos de estudio para los aprendices dentro de la comunidad, después de la escuela.
- Exigir cada vez más del joven. Dar mayor libertad de acción a las escuelas en materia de métodos disciplinarios.

Pero estas son sólo sugerencias pensadas para estimular e incentivar a los ciudadanos activos e imaginativos que ya están operando en nuestras ciudades, y para que sientan que no están solos. La sociedad civil *puede* hacer lo que el Estado a solas *no puede*. La generación actual nos exige el coraje de ser inventivos y las habilidades de justicia social necesarias para ir en pos de los demás, en un gesto libre y generoso de colaboración. El Estado no puede hacerlo a solas. Depende de nosotros el que se haga. He ahí el significado de la justicia social.

Con todo, las instituciones culturales en las que estamos insertos —la familia, las Iglesias, las asociaciones, las redes televisivas, las revistas, las películas y demás— pueden facilitar o bien dificultar nuestra posibilidad de atender a los imperativos morales que adquieren prioridad sobre nuestras preferencias personales, nuestros sentimientos e intereses. Cuando en 1776 Thomas Jefferson escribió "Consideramos estas verdades evidentes por sí mismas...", contaba con el respaldo de su acervo cultural. ¿Es que la cultura norteamericana de hoy sigue respaldando esa convicción de Jefferson... o más bien la socava a través del relativismo? Eso depende de los segmentos de la cultura norteamericana sobre los cuales volvamos la mirada.

NOTAS

¹ Nathan Glazer y Daniel Patrick Moynihan, *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians, and Irish of New York City*, segunda ed. rev. (Cambridge, Massachusset: MIT Press, 1970).

² Michael Novak, *The Rise of the Unmeltable Ethnics* (Nueva York: Macmillan, 1972).

³ Gabriel Marcel, *The Mistery of Being*, 2 tomos (Chicago: Gateway, 1960), 1:154-181; id., *Creative Fidelity* (Nueva York: Farrar, Straus, 1964), 109-119.

⁴ Ben J. Wattenberg, *The First Universal Nation: Leading Indicators and Ideas about the Surge of America in the 1990s* (Nueva York: Free Press, 1991).

⁵ Richard Brookhiser, *The Way of the WASP: How It Made America, and How It Can Save It, So To Speak* (Nueva York: Free Press, 1991), 1-17.

⁶ William Julius Wilson, "The Right Message", *New York Times*, 17 de mayo, 1992, A25.

⁷ U.S. Bureau of the Census, Current Population Reports, Series P-60, No. 174, *Money Income of Households, Families, and Persons in the United States: 1990*, U.S. Government Printing Office, Washington, D.C., 1991, 54.

⁸ *Ibid.*, 17.

⁹ *Ibid.*, 5.

¹⁰ U.S. Bureau of the Census, *Statistical Abstract of the United States*; 1991 (111a ed.), Washington, DC, 1991.

¹¹ David J. Dent, "The New Black Suburbs", *The New York Times Magazine* (14 de julio, 1992): 20.

¹² John F. Kennedy, "Special Message to the Congress on Public Welfare Programs", *Public Papers of the Presidents of the United States* (Washington, DC: Office of the Federal Register, National Archives and Record Service, 1953-), 102-103.

¹³ U.S. Department of Commerce, Economics and Statistics Administration, Bureau of the Census, *Poverty in the United States*:

1990, Current Population Reports, Consumer Income, Series P-60, N° 175.

¹⁴ Arthur Hu, "Us and Them", *The New Republic* (1 de junio, 1992): 12, 14.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Por ejemplo, John D. Kasarda señala:

A raíz de los disturbios en Los Angeles, mucha gente pide que el gobierno destine recursos masivos para ayudar a las ciudades. Pero el gobierno no puede hacer mucho para enfrentar las raíces del problema urbano: los valores...

Casi por definición, la autoridad moral para propiciar un cambio de valores que genere estas condiciones debe provenir [...] del énfasis en la familia, de la auto-sustentación económica disciplinada y de los programas para erradicar las drogas y la delincuencia. Como Malcolm X solía decir, sólo una revolución en la mentalidad puede hacer que algo cambie (John D. Kasarda, "Why Asians Can Prosper Where Blacks Fail", *Wall Street Journal* [28 de mayo, 1992]).

Véase también Lawrence E. Harrison, *Who Prospers?* (Nueva York: Basic Books, 1992). Por mi parte, sostengo, así como lo hacía Aristóteles, que las estructuras de gobierno influyen de hecho en los valores y deben ser concebidas a la luz de ellos.

¹⁷ Tomás de Aquino señala:

Puesto que el hombre por naturaleza es animal social, debido a que requiere para su vida de muchas cosas que él solo no puede preparar, naturalmente sea el hombre, en consecuencia, parte de alguna multitud, por la cual alcance auxilio para vivir bien. Este auxilio lo requiere para dos propósitos. Primero, para aquello que es necesario para la vida, sin lo cual la vida presente no puede ser sobrellevada: para esto el hombre es auxiliado por la *sociedad doméstica* de la cual es parte. Todo hombre, en efecto, tiene de sus padres la generación, el alimento y la disciplina. Y en esto cada uno de los que son parte de la familia doméstica, se ayudan entre sí en lo necesario para la vida. Segundo, el hombre es también ayudado por la multitud de la cual es parte en orden a la suficiencia perfecta de la vida: es decir, en orden a que el hombre no sólo viva, sino que viva bien, disponiendo de todo aquello que le da suficiencia a la vida: y así el hombre es auxiliado por la *sociedad civil*, de la cual él mismo es parte, no sólo en lo que respec-

ta a las necesidades de vida del cuerpo, para lo cual en la ciudad existen muchos medios que no pueden ser provistos por una sola casa, sino también en lo que tiene relación con la vida moral, en la medida en que, por ejemplo, por la pública potestad se ejerce coerción, por el miedo a la pena, sobre los jóvenes insolentes a quienes la amonestación paterna no puede corregir. [Comentario, I *Ética*, lecc. 1].

Son indispensables un hogar bien organizado y los vínculos sociales para el bienestar de cada persona en particular. Con todo, la prudencia en los ámbitos doméstico y político no suple la falta de prudencia personal [Comentario, VI *Ética*, lecc. 7].

Pero es natural al hombre ser animal social y político, que vive en sociedad mucho más que todos los demás animales, como exigen sus necesidades naturales. En efecto, a los demás animales la naturaleza los proveyó de alimento, los vistió de pelos y los dotó de defensas, como los dientes, los cuernos y las uñas, o, al menos, les dio velocidad para la huida. El hombre, por el contrario, viene de la naturaleza desprovisto de todo eso. Pero en lugar de ello le ha sido dada la razón, mediante la cual y valiéndose de las manos puede proporcionarse todas esas cosas; si bien para ello no se basta uno solo, porque así no podría llevar una vida con suficiencia de medios. Es, por tanto, natural al hombre vivir en sociedad con muchos.

Es más: otros animales están provistos de instinto natural para conocer lo que les es útil o nocivo, como la oveja percibe naturalmente al lobo como enemigo, y otros animales conocen instintivamente ciertas hierbas medicinales y otras cosas necesarias para la vida. El hombre, en cambio, no tiene conocimiento natural de las cosas que son necesarias para su vida más que en común; pero por raciocinio, a partir de principios universales, puede llegar al conocimiento de las cosas necesarias para la vida humana. Sin embargo, no es posible que un solo hombre adquiera por sí todos estos conocimientos. Por lo tanto es necesario que el hombre viva en sociedad para que uno sea ayudado por otro, y sean diversos los que se ocupen de las diversas invenciones; por ejemplo, uno de la medicina, otro se ocupe de esto, y otro de aquello.

Esto mismo se echa de ver claramente por el uso de la palabra, que es propio del hombre, por medio de la cual cada hombre puede comunicar totalmente su pensamiento a los demás. Los demás animales se comunican sus pasiones en general, como el perro su ira ladrando, y los demás sus pasiones de diversos

modos. Por consiguiente el hombre es más comunicativo que cualquier otro animal, incluso que los gregarios como la gulla, la hormiga y la abeja. Por eso dice Salomón en *Eclesiastés* 4, 9: "Más valen dos que uno solo, porque logran mejor fruto de su trabajo".

¹⁸ The Alan Guttmacher Institute, *Facts in Brief*, abril de 1992, *Abortion in the United States*. Véase también, del mismo instituto, *Abortion Factbook, 1992 Edition: Readings, Trends, and State and Local Data to 1988* (Nueva York: Alan Guttmacher Institute, 1992).

¹⁹ Jason De Parle, "Young Black Men in Capital: Study Finds 42% in Courts", *New York Times* (18 de abril, 1992).

²⁰ David Popenoe escribe:

El índice de matrimonios en Suecia es hoy en día el más bajo del mundo industrializado y la edad promedio en que la gente se casa por primera vez es probablemente la más alta. La tasa de cohabitación no-marital, o de uniones consensuales, sobrepasa a la de todas las restantes naciones avanzadas; tales uniones, en lugar de constituir un preludio al matrimonio (como ocurre hoy con frecuencia en los Estados Unidos), se ha convertido en una institución paralela al vínculo legal. Cerca del 25 por ciento de todas las parejas suecas vive hoy en uniones consensuales (en 1960 era un poco más del 1 por ciento), comparado con alrededor del 5 por ciento en Estados Unidos. El aumento de la cohabitación no-marital entre las parejas con hijos ha dado a Suecia uno de los porcentajes más altos de niños nacidos fuera del matrimonio en el mundo industrializado: sobre el 50 por ciento del total de niños, comparado con cerca del 22 por ciento en Estados Unidos.

Actualmente en Suecia, hay un hecho relacionado con la crianza de los niños que debería hacer dudar incluso a quienes son más afines al Estado de bienestar. Es altamente probable que la familia se haya debilitado allí más que en ningún otro lugar del mundo. Lo ocurrido en Suecia en las últimas décadas viene a respaldar la noción de que la familia se debilita a medida que avanza el Estado de bienestar. De no ponerse un freno a esta situación, ese debilitamiento podría acabar socavando ese mismo bienestar que el Estado busca promover.

El Estado de bienestar moderno se creó con el objetivo de ayudar a la familia para que funcione mejor como un organismo descentralizado de bienestar. Su intención era fortalecer la

familia, no debilitaría. Con el tiempo, sin embargo, los Estados de bienestar han tendido cada vez más, no tanto a ir en apoyo de la familia, sino a sustituirla; ha aumentado la dependencia del Estado y se ha debilitado la confianza en las propias capacidades de la familia. En un ejemplo clásico de la ley de los efectos no buscados, con el Estado de bienestar la familia está perdiendo gradualmente tanto la habilidad como la voluntad de cuidar de sí misma (David Popenoe, "Family Decline in the Swedish Welfare State", *Public Interest*, 102 [invierno, 1991]: 65-66).

²¹ *Centesimus Annus*, # 48.

²² *Ibid.*

²³ El proceso civilizador ha de luchar contra poderosas tendencias naturales:

Los varones cometen más delitos que las mujeres, los varones jóvenes más delitos que los más viejos. Estas diferencias de edad y género superan a todos los otros factores asociados a las variaciones individuales en lo que se refiere a la criminalidad (por ejemplo, la etnia y la clase social) [...]. Los estudios más serios de entre los disponibles [...] no dejan ninguna duda de que una fracción significativa de la agresividad masculina es de origen constitucional: aflora de un temperamento que predispone a los niños varones de apenas dos o tres años a desarrollar conductas que, en sus formas atenuadas, describimos como tendencia a la reyerta, asertividad e independencia, y en sus formas más extremas, caracterizamos como hostilidad, trastornos conductuales y personalidad anti-social (James Q. Wilson, *On Character* [Washington, DC: AEI Press, 1991], 45).

CAPÍTULO 8

CONTRA LA CULTURA ADVERSARIA

Hoy se tiende afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas; y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito, hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia.

Centesimus Annus, # 46

CONTRA EL NIHILISMO

El sistema moral-cultural es crucial para la salud de las democracias capitalistas, a pesar de lo cual esto suele ser fácilmente pasado por alto. Por "sistema" quiero decir algo más que el "ethos", el conjunto de valores sociales que guían las

actividades humanas. Quiero decir las *instituciones* y los *hábitos*. Quiero decir instituciones como las iglesias, las escuelas, las familias, las universidades y los medios de comunicación. Estas instituciones les enseñan a los ciudadanos cuáles de sus conductas tendrán aprobación social y cuáles no. Estas instituciones ayudan a configurar la vida interior de los ciudadanos individuales: su imaginación, sus propósitos, sus anhelos y temores. Estas instituciones inculcan hábitos, el bien y también (en ocasiones) el mal. Esas instituciones son cruciales porque la principal forma de capital es el espíritu humano, que puede debilitarse igual que el progreso.

En el lapso de una generación cualquiera, la vida moral discurre más profundamente de lo que la mente ocupada puede discernir a primera vista. Puesto que los hábitos del corazón se aprenden en la infancia, proporcionándonos razones de las que la razón no es consciente, cada generación vive a partir del capital espiritual que es su herencia y puede que ni siquiera se dé cuenta de que a veces está malgastando ese tesoro. A fuerza de hábitos de trabajo laborioso y de atención, a veces los padres de familia se convierten en personas de éxito y se mantienen ocupados, dejando a sus hijos faltos de instrucción espiritual. La vida moral y espiritual de las naciones depende, así, de una secuencia de al menos tres generaciones. Puede que los hábitos inculcados por la primera generación sean dejados sustancialmente de lado por la segunda, y que en la tercera casi no existan. Inversamente, no siempre entendemos el tesoro que, sin saberlo, hemos heredado de la dura experiencia de varias generaciones fieles. En la ignorancia de todo esto yace la semilla de la tragedia.

Y esa tragedia acecha a la sociedad libre. Puede que una generación no perciba sino hasta que sea demasiado tarde las implicancias plenas de alterar las tradiciones del pasado. Olvi-

dando los principios sobre los que ha sido edificada su sociedad, cualquier generación puede derivar a comportamientos y formas de pensar que gatillan su propia destrucción. A modo de ejemplo, los fundadores de ese experimento que fue Estados Unidos predicaban: "Consideramos estas verdades evidentes en sí mismas", y emplearon como modelo a la Roma republicana, con todas sus virtudes cívicas. Pero bien puede ocurrir que una generación más reciente deje de lado ese modelo, olvide las verdades que una vez fueron consideradas evidentes en sí mismas y abandone la disciplina cotidiana que una vez permitió amasar esas verdades y convertirlas en virtudes cívicas. Es altamente probable que un pueblo que se desembarace tan fácilmente de los hábitos intelectuales y morales que mantienen la cohesión de su propio sistema social acabe desintegrándose. ¿No es ésta, precisamente, la mayor amenaza que enfrentan ahora las sociedades libres de Europa Occidental y Estados Unidos?

Los desafíos morales específicos de las sociedades libres de hoy son quizás demasiado evidentes y no requieren de mayor elaboración. Precisamente porque son ricas y libres, ellas ofrecen muchas cosas seductoras. En especial a través de la nueva tecnología de la televisión, las invocaciones de la cultura popular han llegado a ocupar un espacio sin precedentes en la vida interior de los jóvenes: vale decir, el video rock, los films violentos, las licencias sexuales y el culto a la pasión y el deseo. Y aun cuando son contrapesadas por la consistencia moral de vastos sectores de la población, hay, sin embargo, evidencia considerable de ciertas disfunciones conductuales crecientes entre nosotros: drogas, delincuencia, nacimientos fuera del matrimonio, hijos desorientados a causa del divorcio de los padres, embarazos adolescentes y una cifra verdaderamente abrumadora de abortos. Muchas de estas disfunciones

redundan en variadas formas de dependencia social. Así, una pérdida generalizada de virtudes morales genera una cifra cada vez mayor de hedonistas sin espíritu cívico, por un lado, y de clientes dispuestos a ser mantenidos por la sociedad, por el otro.

En efecto, aunque la expresión "democracia liberal" tiene cierta validez, hay ahora serias razones para indagar si existe una contradicción entre el "liberalismo" (o al menos cierto tipo de liberalismo) y la democracia. Especialmente en décadas recientes, al menos en Estados Unidos, el término "liberal" ha llegado a asociarse con un individualismo radical (y finalmente egocéntrico) y con la insistencia en hacer no lo que se debe, sino lo que uno tiene ganas de hacer. Bastaría sólo con el individualismo radical para arrasar esos vínculos inspirados en la fraternidad, el compañerismo, la abnegación personal y el sentido de obligación recíproca que son el nutriente de una comunidad viva y de la responsabilidad cívica. De ser así, "el afán de ser el número uno" se convertiría en una daga arrojada al corazón de la fraternidad, de la amistad, del matrimonio y la vida familiar. Y lo que es aún peor, si la esencia del yo individual se apartara de su sentido del deber, de su responsabilidad hacia los demás y del debido respeto a las leyes de la naturaleza y al Dios de la naturaleza, y llegara a girar en torno al capricho, los sentimientos o las pasiones personales, el yo reflexivo no gobernaría ya más su propia conducta. Cuando un número suficiente de ciudadanos no es capaz de gobernar sus pasiones y sentimientos, es quimérico pensar que ellos puedan mantener una república de auto-gobierno.

Si ello sucediera, una profunda desorientación en términos de hábitos intelectuales vendría a socavar adicionalmente las verdades que un pueblo determinado consideró alguna vez evidentes en sí mismas, hasta que tales verdades no pudie-

ran ser defendidas intelectualmente. Es así que Richard Rorty ha postulado un "nihilismo alegre", donde cualquiera apelación a la "verdad", independiente de las preferencias sociales de índole pragmática, debe ser graciosamente desestimada,¹ en tanto Arthur M. Schlesinger Jr. argumentó en cierta ocasión —aunque después ha revisado algo su enfoque— que Estados Unidos está fundado en el "relativismo".² Rorty quisiera que fuésemos generosos y tolerantes, y al mismo tiempo se niega alegremente a hacer una defensa intelectual ("metafísica") de nuestro sistema.

De hecho, Rorty se ha convertido quizás en el filósofo más conocido en Estados Unidos, pese a que él rechaza tanto la "metafísica" como la búsqueda de los "fundamentos". Su obra, piensa él mismo, constituye un rechazo categórico no sólo a los tipos ideales de Platón (que Aristóteles también rechazaba) sino también a cualquier objeto "allí afuera" que represente un criterio moral "objetivo" (eterno, absoluto), mediante el cual debieran evaluarse las acciones humanas. Puesto de otro modo, Rorty piensa que es una pérdida de tiempo (y una ilusión) buscar un fundamento, un criterio o un espejo objetivos hacia los cuales debieran volverse los seres humanos en busca de un veredicto de la naturaleza respecto de sus creencias o sus actos. No hay ningún "espejo de la naturaleza".³ Todo es flujo; la historia, la contingencia y los hechos fortuitos "van de un extremo a otro". Hemos de habituarnos a esta perspectiva sin anclajes (o, más bien, a esta perspectiva a la deriva). No hay fundamentos "allí afuera" en los cuales basarnos, ningún faro en la noche por el cual orientarnos.

A algunas personas este enfoque les parece liberador; les libera de las tradiciones que aprendieron en su hogar y en la iglesia. A otros les parece chocante, absurdo o nihilista.

Para sorpresa de estos últimos, Rorty niega el que si no hay Dios, "todo está permitido". Insiste en que aquellos que no se atienen a ningún criterio objetivo y no reconocen ningún fundamento en la razón universal o la naturaleza, o en Dios, experimentan de todos modos una indignación moral ante las injusticias que padecen los seres humanos. Sus no creyentes "cultores de la ironía" son perfectamente capaces de delimitar lo que es moralmente inaceptable (para ellos), respecto de lo cual pueden afirmar con alguna certeza: "Esta es mi posición, y no puedo hacer otra cosa". Incluso advierte que mucha gente en Occidente ha aprendido tanto de Cristo como de la filosofía, incluyendo la preocupación por el sufrimiento de los más débiles, una especie de bondad y de delicadeza, y un sentido de solidaridad para con toda la humanidad.⁴

Dichas afirmaciones no satisfacen, por cierto, a quienes consideran peligroso e irresponsable ese rechazo de Rorty a los criterios objetivos que proporciona la naturaleza y el Dios de la naturaleza.

Al considerar esta materia, quiero hacer notar que Rorty plantea esos puntos en respuesta a autores centro-europeos como Václav Havel y Jan Patocka, el presidente de Checoslovaquia (1990-1992) y el filósofo más importante de ese país (1907-1977), respectivamente. Havel y Patocka sostenían que en la lucha contra la "mentira" del comunismo totalitario era esencial un compromiso con la "verdad" objetiva. Rorty argumenta que "nosotros", los norteamericanos, no hablamos el lenguaje del "ser" y la "conciencia" que Havel, Patocka y otros europeos han aprendido de Husserl, Heidegger y en último término de Platón. "Nosotros" no nos preocupamos mayormente de "fundamentar" nuestros actos, "nosotros" no hablamos de esa "metafísica", ni intentamos deducir cómo se usa el lenguaje del "ser". Pero esto no implica que seamos indiferen-

tes a la tiranía, a los regímenes de la mentira o la cobardía moral. Muy por el contrario, aun sin metafísica y simplemente con nuestro humilde pragmatismo, también "nosotros" sabemos que hay ciertas cosas que no haríamos jamás, y ciertas modalidades políticas a las que nos resistiríamos.

Evidentemente, es fácil para Rorty jactarse de la forma heroica en que él y otros que comparten sus puntos de vista actuarían al verse enfrentados a las presiones totalitarias: Rorty nunca se ha enfrentado a una prueba semejante. Es más, en su caso particular no estaría en juego ninguna cuestión de "verdad" o de "criterios universales" o de "naturaleza" o "mandato divino". Partiendo de sus premisas intelectuales, estando en el lugar de Havel, hubiera encontrado una razón pragmática para tratar al poder totalitario con "ironía", y con todo ajustar su conducta a las exigencias que ese poder le planteara. Y podría haberlo hecho a partir de una necesidad "coyuntural", absorbiendo un accidente más entre los absurdos accidentes de la vida. No dudo, por cierto, que Rorty estaría dispuesto a convertirse en mártir; no pongo en duda su integridad moral. Con todo, incluso él debe conceder que no todos los que comparten sus puntos de vista se sentirían *en principio* obligados a hacerlo.

A algunos, ciertamente, les parecería posible argüir que sus antiguas convicciones liberales dependían de un contexto social distinto, que ya no existe, y que el hecho de adaptarse a otro sistema social no es ni mejor ni peor, desde un punto de vista moral, que la incapacidad de adaptarse. Después de todo, no hay "criterios objetivos" que marquen obligaciones a su conciencia. No tienen nada que perder, en términos morales, al adaptarse pragmáticamente a un nuevo criterio, manteniendo al mismo tiempo su actitud irónica y comportándose tan bondadosamente como les sea posible con sus seres queridos.

Los sistemas sociales difieren de hecho, y uno ha de sobrevivir como mejor pueda. Esta línea de pensamiento es particularmente convincente si se piensa, como Michel Foucault, que las palabras no son más que la máscara del poder.

Como quiera que discurran tales especulaciones, en Estados Unidos somos muchos los que no nos sentimos incluidos en ese "nosotros" de Rorty. Si hablamos el lenguaje de los fundamentos morales, del ser y de las "leyes de la naturaleza y del Dios de la naturaleza". Si consideramos que ciertas verdades tienen un carácter fundacional en un experimento social digno ("sometiendo a prueba el hecho de si esta nación, o cualquier otra concebida de ese modo y a ello dedicada, puede perdurar"). Al distanciarse de ese lenguaje, Rorty no está hablando en nombre de nosotros. Y estamos seguros de que tampoco habla en nombre de una vasta mayoría de los estadounidenses. Los conceptos morales de la opinión pública estadounidense difieren significativamente de los que sustentan los humanistas en nuestras instituciones universitarias.

Pero ¿estará Rorty en lo correcto? En cierto sentido, difícilmente puede no estarlo, puesto que juega a dos bandas. Dice que no hay, en realidad, fundamentos permanentes y objetivos "allí afuera", independientes de su conciencia y con autoridad sobre ella. Sin embargo, es consciente de sustentar ciertos criterios morales que jamás habrá de violar. Y confía a la vez en que muchos otros sustenten hoy esos criterios, y que muchos seguirán sustentándolos a futuro. Así que es falso afirmar que, en el caso de ellos, "sin Dios, todo está permitido". El dice haber aprendido ciertas cosas de Jerusalén y también de Atenas, de Cristo y también de Platón. Es más, habla de esas lecciones del pasado como si fueran una tradición más o menos continua.

Así pues, en rigor, ¿qué le falta a Rorty para creer, digamos, en el evangelio social cristiano? Visto desde cierta perspectiva, habla como un nihilista. Visto desde otra, actúa poco más o menos como el resto de nosotros, salvo por un matiz de superioridad moral detectable en su pálida, irónica sonrisa. Si prestamos atención a lo que hace, más que a lo que dice, se comporta más bien como un cristiano no muy devoto, ni mejor ni peor que la mayoría de los demás, y con algo menos de dramatismo que (digamos) un Graham Greene, un Albert Camus o un Gabriel Marcel. No es fácil tomárselo en serio como filósofo. Ni siquiera actúa como sus propias teorías lo anticiparían.

Lo mismo vale para Arthur Schlesinger Jr., quien sembró el relativismo, pero cuando vio que el relativismo había crecido hasta la altura de sus ojos en los campos de la erudición, bajo el disfraz del multiculturalismo, y cuando los catedráticos jóvenes comenzaron a denigrar sus valores (los de él) y aquello por lo que él sentía afecto, intentó desesperadamente arrancar de raíz lo que había sembrado.³ Schlesinger no puede jugar a dos bandas. Si "las verdades que sostenemos" no son "verdaderas" sino que simplemente "funcionan bien para nosotros", ellas pueden ser legítimamente rechazadas por quienes juzguen que no "funcionan para ellos". (Admiro enormemente la elegante crítica que Schlesinger hace a ciertos posicionamientos y pretensiones de carácter racial, y aplaudo su defensa de nuestro común legado cultural. Pero no puedo compartir su insistencia en la homogeneización cultural, por un lado, en respuesta al relativismo cultural, por el otro.) Cada una de estas posturas es extrema y peligrosa. No es tan fácil, como Rorty y Schlesinger lo creen, salir airosos sin el término "verdad"; ambos pagan —y el país paga— un alto precio por su confianza en las preferencias antes que en la verdad.

La concepción de los "derechos inalienables" sobre la cual descansa el experimento estadounidense es inteligible sólo en términos de la verdad, de la naturaleza y del Dios de la naturaleza. Sobre un trasfondo de "alegre nihilismo", ese experimento no tiene sentido alguno; es sólo una afirmación de la voluntad arbitraria. El nihilismo alegre acabaría por volver filosóficamente vulnerable al experimento estadounidense frente a cualquier voluntad adversaria ejercida através de un poder superior y con el consentimiento popular.

A diferencia de Rorty, otros han sostenido que el trasfondo filosófico en el que se sitúa históricamente el experimento estadounidense es congruente con las tradiciones de la filosofía cristiana y del credo cristiano. Entre los defensores de esta idea están John Courtney Murray, S.J. y Jacques Maritain.⁶ Por cierto, una gran mayoría de ciudadanos estadounidenses comparte aún hoy la tradición intelectual cristiana y entiende a la luz de ella el experimento norteamericano. Enraizada en un sentido de la trascendencia, lo que Walter Lippmann ha denominado "la filosofía pública",⁷ confiere a los ciudadanos individualmente considerados un fundamento intelectual para resistir a las manifestaciones públicas de la voluntad arbitraria y para reivindicar sus derechos en contra de la agresión, de dondequiera que provenga. Ellos creen que esos derechos están arraigados no en alguna preferencia humana, en la voluntad individual o la costumbre, sino en el intelecto y la voluntad de Dios. Este fue el tipo de creencias del que los héroes morales de la Europa Oriental —como Orlov, Scharansky, Havel, Bratinka y millones de sus seguidores— extrajeron su fuerza para derribar al poder totalitario más radical de toda la historia.

En forma paralela a la tarea de renovar los fundamentos morales de las sociedades libres, subsiste, por tanto, la tarea de

profundizar en sus fundamentos intelectuales. Algunos estudiosos de la filosofía política inspirados clásicamente, conscientes de las deficiencias de la Ilustración, han emprendido ya la realización de una versión secular de dicho proyecto; vgr., académicos como Leo Strauss, Allan Bloom, Francis Fukuyama y, a su modo peculiar, Harry Jaffa.⁸ E incluso puede que sea imposible hacer la defensa de las instituciones liberales a partir de las filosofías seculares de la Ilustración, y que deba ser replanteada en términos algo más antiguos, consistentes con las tradiciones intelectuales judía y cristiana.⁹

Es más, desde que las sociedades capitalistas democráticas ponen sobre la palestra un nuevo conglomerado de virtudes morales e intelectuales para complementar las virtudes clásicas, algún Aristóteles de nuevo cuño debería describir su práctica actual. Se requiere una renovación del pensamiento en toda una serie de conceptos morales tradicionales, cuya encarnación concreta es ahora muy distinta a la del pasado. Por ejemplo, conceptos como el de persona, comunidad, dignidad, igualdad, derechos, responsabilidades y bien común se hacen carne hoy en nuevos contextos. Así, los individuos son hoy día ciudadanos antes que sujetos; se espera que ellos actúen por cuenta propia, con iniciativa y espíritu emprendedor, y no que estén sencillamente a la espera de recibir las órdenes de otros. En este respecto, deben desarrollarse nuevas virtudes que apenas fueron requeridas en nuestros antepasados en la época clásica, como la responsabilidad cívica, el espíritu de empresa, la asociación libre y (en el sentido definido en el capítulo 3) la justicia social. En las páginas finales de esta indagación, volveremos sobre las nuevas virtudes que se requieren del ciudadano moderno.

El que *actúen* siempre como ciudadanos, asumiendo su justa cuota de responsabilidad cívica, es otro cuento. En las

entrevistas por televisión durante los períodos de campaña electoral, los norteamericanos suelen hablar como si ellos se vieran a sí mismos, ante todo, como trabajadores y consumidores, preocupados únicamente del "bolsillo". Tales consideraciones no son en ningún caso insignificantes ni, dadas las intromisiones gubernamentales tan vastas de hoy en la economía, absolutamente irrelevantes; pero tampoco agotan, en modo alguno, la totalidad de la condición ciudadana. Obviamente, los periodistas televisivos actúan a menudo como si la responsabilidad fundamental del funcionamiento económico descansara no en los ciudadanos operando como desean en un mercado libre, sino en el presidente de la república y sus políticas económicas. Por consiguiente, en el plano del discurso público, el lenguaje de la ciudadanía ha caído en desuso... o, cuando menos, se lo usa menos que en el pasado.¹⁰

Una reflexión sobre otras características de la vida moral actual nos sugiere algunos complementos significativos a los conceptos de comunidad con que operamos. Incluso en las actividades puramente económicas, por ejemplo, enormes y amplios mercados operan a través de la elección voluntaria, el consentimiento y la cooperación en el logro de resultados satisfactorios que son demasiado complejos como para ser controlados por algún organismo, y tales frutos dan pie a un nuevo concepto del bien común, muy distinto a la simple definición de bien común que podía hacer un jefe tribal de antaño.¹¹ Los mercados sirven a las comunidades, incluso las vinculan y unifican; quedar excluido de ellos es más enajenante que ser incluido dentro de ellos.

En segundo lugar, desde la infancia, los niños de hoy —a quienes se describe erróneamente como adoleciendo de un individualismo excesivo— están de hecho inmersos en prácticas sociales, actividades grupales, proyectos cooperativos y

situaciones de pertenencia a variados grupos de numerosos tipos; difícilmente algún otro ser humano en toda la historia del hombre ha sido socializado de manera tan exhaustiva y compleja.

En consecuencia, la obra que se ha de desarrollar para reformar los fundamentos morales de nuestra propia civilización —e incluso nuestras *ideas* acerca de ella— es enorme.¹² Pues el punto central de la cultura es moldear el carácter.

LA CULTURA Y EL CARÁCTER

Podemos imaginar al encanecido Papa Juan Pablo II, a medida que terminaba de redactar *Centesimus Annus*, haciendo a un lado los problemas políticos y económicos para centrarse en otros asuntos más cercanos a sus propios intereses filosóficos: esas cuestiones más profundas (y más influyentes) del carácter, la cultura y la verdad. "El sistema económico —escribió— no posee en sí mismo criterios que permitan distinguir correctamente las nuevas y más elevadas formas de satisfacción de las nuevas necesidades humanas, que son un obstáculo para la formación de una personalidad madura. Es, pues, necesaria y urgente una gran obra educativa y cultural".¹³

Pensadores sociales de la talla de Joseph Schumpeter y Daniel Bell han advertido a su vez que el eslabón más débil en el sistema tripartito de la república democrática y la economía capitalista es su sistema moral y cultural. Ambos, Schumpeter en *Capitalismo, socialismo y democracia* y Bell en *Las contradicciones culturales del capitalismo*, sostienen que, en el largo plazo, el experimento estadounidense está condenado al fracaso,¹⁴ y que el proceso de autodestrucción habrá de comenzar entre las

elites espirituales e intelectuales. Ambos dan vívidas y extensas descripciones de las vulnerabilidades laborales que promueven esta autodestrucción. Ambos temen que esa traición se difunda rápidamente al exterior, a través del cine y la música, a través de las publicaciones y los diarios, y a través de otras fibras del sistema nervioso espiritual de la nación.

Lo que en último término determina el carácter de una cultura son sus opciones. Como bien lo observó el Papa, "[a] través de las opciones de producción y de consumo se pone de manifiesto una determinada cultura, como concepción global de la vida".¹⁵ Y luego nuevamente: "No es malo el deseo de vivir mejor, pero es equivocado el estilo de vida que se presume como mejor, cuando está orientado a 'tener' y no a 'ser'".¹⁶ Los individuos, como las culturas, revelan su percepción de la vida a través de sus elecciones. La identidad profunda de una mujer, como la de un hombre, proviene de los rasgos de su carácter que sus actos revelan —su ser íntimo, tal como ella o él lo ha ido configurando a través de sus acciones diarias— y no de sus posesiones. "[T]ambién la opción de invertir en un lugar y no en otro, en un sector productivo en vez de otro, es siempre una *opción moral y cultural*. [...] [L]a decisión de invertir, esto es, de ofrecer a un pueblo la ocasión de dar valor al propio trabajo, está asimismo determinada por una actitud de querer ayudar y por la confianza en la Providencia, lo cual muestra las cualidades humanas de quien decide."¹⁷ "[L]a primera y más importante labor cultural se realiza en el *corazón del hombre*, y el modo como éste se compromete a construir el propio futuro depende de la concepción que tiene de sí mismo y de su destino."¹⁸

El énfasis que hace aquí el Papa en el *ser* (antes que en el *tener*) es otra característica de la ética católica. El dramaturgo y

filósofo existencialista Gabriel Marcel dedicó un libro entero a este tema,¹⁹ y le dedicó considerable atención en muchos otros textos.²⁰ Se dice con frecuencia que la intuición del ser, el hecho de la existencia, suele ser un rasgo distintivo de la filosofía perenne: ese agudo sentido de la diferencia entre lo existente y lo no existente que uno vislumbra a veces en esos momentos de exaltación que nos sobrevienen en la cima de una montaña o en un bote en mitad de un lago, en absoluta quietud, cuando nos sentimos contentos de estar vivos y profundamente conscientes del paso veloz de la vida. El *ex-sistir*, el hecho de erguirse de entre la nada aunque sea por un momento, no es sólo vislumbrar la propia fragilidad y dependencia, y no sólo agradecer por un don no pedido e inmerecido, sino percibir a la vez una dimensión de la vida que queda a menudo oscurecida en el ajetreo y las distracciones del pragmatismo diario. Es quedar subyugado (momentáneamente) por lo maravilloso. El hábito de hacer que tales momentos sean más frecuentes en la propia jornada es un hábito importante de la vida católica. Se lo fortalece a través de la oración frecuente y en las ocasiones para dar gracias (uno de los significados de "eucaristía" es, en efecto, "gratitud").

La intuición del ser dirige nuestra atención a lo que es verdaderamente esencial y, en último término, a lo único importante en la vida, la responsabilidad de decir "sí" a la vida, a la voluntad de Dios, Quien nos creó para estar donde estamos y para lograr todo aquello de lo que somos capaces: Quien nos dio la vocación de maravillarnos ante Su creación y de conducirla a su perfección, en tanto nos sea posible. De esta actitud de maravilla, de reverencia y vocación, afloran responsabilidades para la acción y el desarrollo del carácter. La clase de persona que lleguemos a ser es muchísimo más importante

para Dios que la posición o las posesiones que podamos obtener. Esta es, en parte, "la verdad acerca del hombre".

El Papa celebra la democracia, el imperio del derecho y la separación de poderes,²¹ al igual que la economía de mercado y las virtudes que ella alimenta. Pero siempre tiene en mente la búsqueda de esa "verdad acerca del hombre". Al rechazar esta búsqueda, el socialismo se condenó a sí mismo a la autodestrucción. Igual cosa podría ocurrirle a las democracias de mercado. La decadencia, el debilitamiento y la desintegración interna son posibilidades latentes. "Esta búsqueda abierta de la verdad [...] caracteriza la cultura de una Nación", escribe el Papa, añadiendo: "cuando una cultura se encierra en sí misma y trata de perpetuar formas de vida anticuadas, rechazando cualquier cambio y confrontación sobre la verdad del hombre, entonces se vuelve estéril y lleva a su decadencia."²²

Podemos ver el por qué de la preocupación de Juan Pablo II por Occidente, y particularmente por los Estados Unidos. Hemos analizado ya lo que algunos estadounidenses de renombre piensan hoy de la "verdad". Los documentos fundacionales de la nación sostienen que el experimento norteamericano descansa en ciertas verdades de la naturaleza y del Dios de la naturaleza: esto es, en un fundamento que trasciende el poder de cualquier dictador de alterarlo o borrarlo, un fundamento digno de dar la vida por él. Sin embargo, para muchos, la "verdad" es hoy, en esencia, una cuestión de gusto y de lo que "me sienta bien". Otros sostienen que *nada* es moral o inmoral sino que son las opiniones personales las que así lo determinan. La confusión moral es generalizada (particularmente, tal vez, entre los sectores más educados).

En ocasiones se ridiculiza a quienes acogen los Diez Mandamientos como una ley que está más allá del poder que ellos

tienen para rechazarlos. Muchos de quienes se autocalifican de "liberales" no pueden soportar que se califique a algo de "bueno" o "malo"; y buscan cualquier vía de escape posible. Se ha vuelto incluso habitual identificar la esencia del liberalismo con el relativismo.²³ Así, un observador en la reunión anual de la American Academy of Religion, que se efectuó recientemente en Kansas City, no tuvo problemas en citar múltiples ejemplos del más exuberante (y no cuestionado) relativismo.²⁴ A pesar de esta *trahison des clercs*, los datos que arrojan las encuestas internacionales indican que hay pocos pueblos en el mundo más religiosos que el estadounidense, tanto en sus creencias como en sus prácticas.²⁵

Con todo, la descomposición moral que se aprecia entre las elites hollywoodenses, televisivas y estrellas de rock, y la confusión moral evidente entre el profesorado parecen estar corroyendo persistentemente la moral de la gente común. No es fácil explicar así como así el alto índice de asesinatos en las ciudades norteamericanas; el predominio del sexo extra-matrimonial; la gran proporción de mujeres que son jefas de hogar, y la equivalencia moral que se le confiere en el discurso público a los actos homosexuales y al amor conyugal heterosexual. Según los criterios judíos y cristianos tradicionales, ciertos rasgos de la cultura norteamericana actual nos traen a la mente Sodoma y Gomorra, no "la ciudad en la colina". Tanto en el frente intelectual como en el moral, las trincheras de una gran batalla cultural se van perfilando entre aquellos que aprecian las verdades y valores perennes y aquellos que desdeñan esas mismas verdades y esos valores.

Al examinar la salud moral de una nación, hemos de indagar especialmente en las elites culturales que generan los relatos, las imágenes y los símbolos a través de los cuales esa nación se percibe a sí misma, y los cuales le sirven de orienta-

ción moral. Es altamente probable que la nueva frontera del siglo veinte constituya, para las almas de todos, un cuestionamiento de ambos sistemas culturales y morales. El Papa Juan Pablo II hace un llamado a efectuar esa crítica, por el bien de todos y porque la cultura estadounidense, en particular, ejerce hoy una enorme influencia moral en todo el mundo.

LOS PRINCIPIOS FUNDACIONALES DE LOS ESTADOS UNIDOS: LA PRÁCTICA REAL

Al igual que nuestras elites, la mayor parte del mundo continúa hasta hoy pasando por alto la Revolución Americana. La fallida Revolución Francesa de 1789 es enarbolada como el gran eje simbólico de la era moderna de la libertad. Incluso el Cardenal Ratzinger ignoró la Revolución Americana (y citó únicamente a la francesa) en su segunda "Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación".²⁶ "La triste verdad de todo esto", ha escrito Hannah Arendt, "es que la Revolución Francesa, que acabó en un desastre, ha configurado la historia del mundo; en tanto la Revolución Americana, con sus victoriosos logros, ha quedado reducida a un acontecimiento de poco más que alguna importancia local".²⁷ Una afirmación previa de la profesora Arendt deja en claro cuán lamentable es esto: "La colonización de Norteamérica y el gobierno republicano de los Estados Unidos constituyen quizás la mayor empresa, ciertamente la más audaz, de la sociedad europea".

Aislados intelectualmente de Europa y separados de ella por cientos de concepciones tácitas, costumbres, hábitos, leyes e instituciones, los Estados Unidos son todavía la contra-cultu-

ra más original y más profunda del mundo. Sus presupuestos subyacentes son desconocidos, o permanecen inarticulados, incluso para la mayor parte de su propia elite intelectual: esa "cultura adversaria" que Lionel Trilling fue el primero en analizar.²⁸ "Asombra comprobar", escribe Arendt, "que la opinión del norteamericano informado del siglo veinte se inclina a menudo, incluso más que la del europeo, a hacer una interpretación de la Revolución Americana a la luz de la Revolución Francesa, o a criticarla por el manifiesto hecho de no haber sido congruente con las lecciones emanadas de esta última".²⁹

El sistema estadounidense fue, desde sus inicios, distinto del europeo, y los Padres fundadores eran relativamente conscientes de su originalidad.³⁰ No nos neguéis, escribió de hecho James Madison en el *Federalista* 14, la originalidad de nuestro *novus ordo seclorum*, mediante el cual el pueblo norteamericano "llevó a cabo una revolución que no tiene paralelo en los anales de la sociedad humana. Y erigió estructuras de gobiernos que no tienen parangón sobre la faz de la tierra".³¹ Uno de los rasgos originales del nuevo sistema erigido por el pueblo estadounidense fue la primacía que otorgó a las instituciones de conciencia, informativas y de las ideas —precisamente a su acervo moral— por sobre las esferas de la política (el gobierno limitado) y la economía (la menos estatista de la historia).

Otra novedad (y a primera vista la más impresionante), escribe la profesora Arendt, es que el experimento norteamericano atrajo la atención largamente dormida de Europa hacia la "cuestión social". "Los Estados Unidos", escribió, "se habían convertido en el símbolo de una sociedad sin pobreza [...]. Y fue sólo después de ello, y de ser ello conocido por la sociedad europea, que la *cuestión social* y la rebelión de los pobres llegaron a tener un rol verdaderamente revolucionario".³² El ejemplo norteamericano despertó la conciencia europea. No siendo

ya más la pobreza algo inevitable o irreparable, su prolongada existencia se convirtió, por primera vez en la historia, en un problema para la conciencia humana.

Por cierto, mucho después que un francés, Crèvecoeur, informara de vuelta a Europa acerca de la prosperidad sorprendente de esos norteamericanos que habían salido no hacía mucho de Europa en condiciones paupérrimas,³³ y más o menos por la misma época en que otro autor galo, Alexis de Tocqueville, describía la prosperidad sistémica y la libertad ordenada que "la mano de la Providencia"³⁴ había inaugurado en el mundo a través del experimento norteamericano, Víctor Hugo era todavía capaz de describir, en *Les misérables*, el desaliento y la virtual desesperanza en la Francia de 1832. La pobreza de los más desposeídos en Francia había impresionado ya a Jefferson cuarenta años antes, y la Revolución Francesa había hecho muy poco por mitigarla. Tan sólo gradualmente consiguió el ejemplo de los Estados Unidos, al permitir que varios millones de pobres dejaran atrás su condición, que Europa tomara conciencia de la situación social de sus propios desposeídos.

En 1886, el Partido Liberal de Francia (el de Tocqueville), buscando una vez más que el mundo se impusiera de esa diferencia que Estados Unidos había marcado en la historia de la libertad, encargó un magnífico regalo para el pueblo estadounidense y luego se lo hizo llegar: la Estatua de la Libertad. Cabe imaginar la tarea de su comité planificador: "¿Cómo simbolizar la idea de libertad específicamente norteamericana?", se habrán preguntado sus integrantes. Siendo franceses, decidieron que el símbolo tendría la forma de una mujer, no de un guerrero. En esto, se ceñían a una tradición tan antigua como la imagen de la Filosofía en la *Consolación filosófica* de Boecio: la mujer representando la sabiduría, alzando en una

mano la antorcha del entendimiento contra los torbellinos de la pasión y las tinieblas de la ignorancia. En la otra mano, depositaron un libro de derecho, con la inscripción "1776", para representar las verdades más apreciadas por los norteamericanos. Su rostro sería resuelto, serio, determinado. Esta dama simbolizaba no la *Liberté* francesa (la prostituta en el altar de la Misa Negra), sino más bien la "libertad ordenada" sobre la cual el Papa Juan Pablo II habría de llamar la atención en Miami, exactamente un siglo y un año más tarde.³⁵ Así, el Partido Liberal de Francia, heredero de Tocqueville, captó plena y exactamente la primacía de la moral en el ideario norteamericano.

La *virtud* es la idea central y más profunda norteamericana. De hecho, "virtud" fue el *primer motto* (luego sustituido por *Novus Ordo Seclorum*) grabado en el sello de los Estados Unidos. Concebir un experimento de gobierno republicano sin virtud, había dicho Madison a la Asamblea de Virginia, es "una quimera".³⁶ Pues, ¿cómo podría un pueblo incapaz de gobernar sus pasiones, unirse para gobernar su propio cuerpo político? Unidos en el aquel entonces novel concepto de "economía política", ni un gobierno libre ni una economía libre podrían sobrevivir mucho tiempo en un pueblo incapaz de practicar las virtudes que hacen posible la libertad.

De acuerdo al ideario norteamericano (recibido de Jerusalén, Atenas, Roma, París y Londres),³⁷ la libertad emana de las capacidades humanas de *reflexión* y *elección*. Tales capacidades humanas reflejan la *Luz* y el *Amor*, que son los nombres mismos de Dios, en Cuya imagen están hechos todos los hombres y por Quien están dotados de ciertos "derechos inalienables". Los hábitos como la templanza, la fortaleza, la justicia y la prudencia proporcionan la calma que hace posible los actos humanos de *reflexión* y *elección*. El párrafo inicial del

*Federalista*³⁸ apuntaba precisamente a esas capacidades, cuando el pueblo norteamericano estaba tomando la decisión, que habría de romper con el precedente, de si constituir la nueva república americana o no.

Los Padres fundadores apelaron una y otra vez a la primacía de la moral y, por cierto, a Dios y la Providencia (esto es, al Creador sabio y omnisciente) —“providente”— cuya imagen había dejado su huella en las capacidades humanas de reflexión y elección. “El Dios que nos hizo, nos hizo libres”, dijo Jefferson. Hannah Arendt cita a John Adams (y bien pudo haber citado a George Washington, Benjamin Franklin, James Madison, Alexis de Tocqueville, Abraham Lincoln y otros): “Siempre consideré la fundación de Estados Unidos como el inicio de un gran proyecto y diseño Providencial destinado a iluminar a los ignorantes y a emancipar a los sometidos en toda la Tierra”.³⁹

Es importante hacer hincapié en una corriente de pensamiento tan poderosa como esa, y su encarnación en un millar de formas institucionales y rituales, pues ayuda a entender cómo es que, para los norteamericanos, de alguna manera es fundamental someterse al juicio de Dios. Así como los antiguos israelitas (a quienes, decía John Adams,⁴⁰ los norteamericanos deben más que a ningún otro pueblo), sabían que ninguna forma de prosperidad material o de poderío militar habría de eximirlos de un juicio más exigente. Y que ese juicio provendría de un Dios trascendente, todopoderoso e invariablemente *justo*, cuyo juicio había de ser temido como “una espada terrible y certera”. La primacía de la moral está inscrita en el corazón mismo de Norteamérica.

Por esta razón, los norteamericanos concedieron un lugar privilegiado a las instituciones de la moral y la cultura: a las iglesias que predicán a sus fieles, a las universidades (para

cuyo sostén han invertido, más que ningún otro pueblo antes que ellos o desde entonces, tantas energías privadas y públicas), a la enseñanza y a la prensa. En caso que tuviera que optar entre un gobierno libre o una prensa libre (y Dios no permita una elección semejante, dijo Jefferson), hubiera preferido una prensa libre.⁴¹ Si estas instituciones morales y culturales se tornan amargas, si ellas pierden su sabor, todo el resto de la libertad ordenada está perdida: el régimen estará condenado a la fragmentación y autodestrucción, y la economía al hedonismo y al mero interés personal.

Por tanto, es absolutamente crucial para el experimento estadounidense que las instituciones de conciencia, de información, de la cultura y la reflexión moral conserven su primacía. De producirse alguna vez una *trahison des clercs*, todo estará perdido.

Partimos con las predicciones fatalistas de Joseph Schumpeter y Daniel Bell sobre el destino de la cultura norteamericana. Pese a lo muy exactos y penetrantes que puedan ser sus comentarios, su pesimismo no tiene por qué resultar paralizante. Pues si la principal falla de nuestra economía política reside no tanto en nuestro sistema político (siendo la democracia un tipo de gobierno imperfecto y más bien pobre, hasta que se la compara con otras alternativas), y no tanto en nuestro sistema económico (siendo el capitalismo una organización imperfecta y más bien pobre de la economía, salvo cuando se lo compara con las alternativas), sino en nuestro sistema moral-cultural, su pronóstico bien puede ser, al final, bastante más esperanzador de lo que parece en primera instancia. Pues si la falla fatal radica ante todo en nuestras ideas y nuestra moral, su origen radica no tanto en los astros sino en nosotros mismos. Y allí, por la gracia de Dios, tenemos la posibilidad de enmendar nuestros caminos. Las buenas ideas

pueden ahuyentar (y a menudo lo hacen) a las las malas ideas. Si la falla reside en nosotros —especialmente en nuestra conducta moral, intelectual y cultural—, tenemos nosotros mismos una oportunidad magnífica de hacer algo al respecto. Es todo lo que piden los hombres y mujeres libres. Una oportunidad. No garantías de nada, sino una oportunidad.

EL DESAFÍO QUE PROPONE JUAN PABLO II A LOS ESTADOS UNIDOS

Si no estoy equivocado, éste es, poco más o menos, el diagnóstico que el Cardenal Joseph Ratzinger y el Papa Juan Pablo II han venido haciendo, desde hace varios años ya, de los Estados Unidos. Ambos apelan a nuestras elites, y principalmente a ellas, en el plano de las ideas y en el terreno de la moral y la fe. Nos llaman a salir de nosotros mismos y a observarnos como nos ven los demás en el exterior. Nos piden que miremos la decadencia moral que los extranjeros ven en las películas norteamericanas, los videos, la música, los shows televisivos, las revistas, los diarios, las novelas y los libros que nuestra cultura en general envía como emisarios a todo el mundo. ¿Es que no nos sentimos incómodos con *Dallas*, por más ficticia que ella pueda ser, una teleserie que se exhibe (según las últimas encuestas) en 77 naciones distintas de la Tierra? Hace poco, un joven abogado coreano-norteamericano de Washington DC escribió que la gente joven de su nación de origen, que hace sólo dos décadas atrás era locamente pro-norteamericana, ha comenzado a despreciar a nuestro país por su inconstancia y variabilidad, y por su inmoralidad pública. Le pedía a las autoridades retirar de las ondas de transmisión los canales de las Fuerzas Armadas Nor-

teamericanas, que resultan chocantes para los sudcoreanos. Y que, en caso de mantenerlos, quedasen restringidos cuando menos a las vías del cable que sólo pudieran ver los norteamericanos, en su cuarentena de autocorrupción.⁴²

Desde luego que, en numerosos sentidos, la cultura estadounidense es un modelo muy admirado y que marca el paso. Nuestros films, nuestra música e incluso muchos de nuestros libros son apreciados y a la vez imitados en cada rincón del orbe. Sin embargo, es también ampliamente reconocido que la exposición del público a varios de los subproductos de la cultura pop americana tiende a producir, efectivamente, un relajamiento de la moral.

No creo que nuestros medios de comunicación sean tan decadentes como muchos lo sugieren con frecuencia. Cualquiera historia bien narrada requiere la dramatización de los componentes esenciales de las acciones morales del ser humano. El drama y la narrativa, incluso en sus formas más atenuadas, dan necesariamente testimonio de las capacidades básicas del alma humana para la reflexión y la elección, y del coraje necesario para sostener ambas. Sin embargo, difícilmente podemos afirmar que la nuestra sea una época de rigor moral, o que nuestros medios de comunicación públicos presenten en forma cabal y característica (o incluso a menudo) visiones cristianas o judías de la vida moral. Dichas visiones tendrían mucho que decirnos sobre nuestra caída en las tentaciones, sobre la condición pecaminosa del hombre y la debilidad humana de la que todos somos presa fácil. No es el retrato de la debilidad o el pecado lo que constituye la decadencia; es, antes bien, el hecho de ceder a la debilidad y llamarlo virtud. No es la debilidad lo que hace la decadencia, sino la deshonestidad moral. Una visión plenamente cristiana —o judía— tendría cierta-

mente muchas menos probabilidades de llamar pecado a la virtud y virtud al pecado.

En un nivel más profundo, el de la cultura "seria", Lionel Trilling —el más prominente crítico de la cultura en los Estados Unidos— advirtió que en las elites culturales de hoy día ha penetrado fuertemente una actitud (incluso hostil) de desapego. No es poco frecuente, en el ámbito del arte, asumir que al menos algunas personas pueden "desligarse a sí mismas de la cultura en que nacieron". No es raro que la literatura dé virtualmente por sentada "la intención adversaria, la intención auténticamente subversiva, que caracteriza a la escritura moderna". No hay nada siquiera sorprendente en su evidente propósito de "apartar al lector de los hábitos de pensamiento y sentimiento que impone la cultura más vasta, de proporcionarle un terreno y una posición estratégicos desde los cuales juzgar y condenar, y quizás revisar, la cultura que lo engendró".⁴³

Esa intención adversaria dentro del arte moderno tiene más de un siglo de antigüedad, prosigue Trilling,

pero las circunstancias en las que subsiste han cambiado en términos materiales [...]. Podemos dar cuenta de la diferencia, de manera muy simple, en términos numéricos: hay muchas más personas que asumen el programa adversario que las que había anteriormente. Entre el año veinticinco y la fecha actual, se ha desarrollado un vasto grupo cuyos miembros dan por sentada la idea de la cultura adversaria. Cabe describir a ese grupo no sólo por sus dimensiones crecientes sino por su coherencia también en aumento. Es posible concebirlo hoy como una clase. Como tal, exhibe desde luego sus propios conflictos y contradicciones internos, pero también ciertos intereses y supuestos comunes y gran eficacia en cuanto a su organización, incluso de carácter institucional.⁴⁴

Trilling señala que "hace tres o cuatro décadas, la universidad figuraba como la ciudadela del conservantismo, in-

cluso de la razón". La expresión "torre de marfil" sugería su segura distancia de los ácidos del modernismo. El gusto, sin embargo, "ha quedado gradualmente bajo el control de la crítica, que ha convertido en arte lo que no lo es, y viceversa", y ahora este proceso de "hacer y deshacer en el arte está en manos de los departamentos de arte de las universidades y de los organismos derivados de ellos, los museos y las publicaciones profesionales".⁴⁵

El de Trilling es el texto clásico en la identificación de una "cultura adversaria" al interior de la cultura estadounidense, una cultura que ahora rige en las universidades, las publicaciones, las películas y la televisión. Coincide con su auge el colapso gradual del prestigio de las elites científicas y técnicas, e incluso de la idea de progreso. Esta cultura adversaria celebra las virtudes anti-burguesas. En conformidad con sus propias y más hondas intenciones, se define a sí misma como *contraria* a la cultura habitual. Ha perdido de manera creciente su conexión con la gente común, a la que tiende a ridiculizar. *Esa gente es religiosa, pero la cultura adversaria no lo es. Más de cien millones de norteamericanos asisten a la iglesia o bien a la sinagoga cada fin de semana, pero la así llamada cultura popular de Hollywood y de la televisión ignora este poderosa vena de la vida popular.*

La literatura sobre esta "nueva clase adversaria" es ya vastísima.⁴⁶ Y desde hace mucho tiempo que los críticos han relacionado el debate en Europa Oriental sobre la nueva clase al interior de las sociedades socialistas, como el que se encuentra en la obra de Milovan Djilas, con la cultura adversaria en las sociedades occidentales.

Por cierto, la parte más ardua de la tarea moral a la que nos enfrentamos es el inmenso poder de la cultura adversaria. Oponerse a dicho poder es correr el riesgo de ser excomulga-

dos de la corriente central. Sin embargo, tal como Trilling (que amaba las obras modernistas) se viera forzado a afirmar, por una cuestión de honestidad intelectual, la intención del proyecto modernista es subvertir las clásicas virtudes judías, cristianas y naturales (así como las "burguesas"). Es llevar a cabo una transposición masiva de los valores, poner cabeza abajo el universo moral. Es insinuar que lo que los judíos y los cristianos por siglos han llamado pecado es en realidad una forma elevada de liberación, y que lo que durante siglos los judíos y los cristianos han considerado virtuoso es en realidad un vicio. Es odiar lo que los judíos y los cristianos aman, y amar lo que los judíos y cristianos odian.

Irónicamente, la mayor virtud del pensamiento progresista en sí, que es su cualidad más entrañable —a saber, su apertura de criterio—, queda aquí indefensa. En su intento de mirar con un criterio amplio la subversión modernista, muchos cristianos le dan incluso la mejor interpretación posible y atribuyen las asociaciones más negativas y hostiles a la agenda del judaísmo y el cristianismo. Ocurre así que, en nombre de la inauguración de una contra-cultura, algunos sectores progresistas admiten los peores rasgos del proyecto modernista contemporáneo. En nombre de la apertura, intentan asombrar a la burguesía de clase media colaborando en esta transposición deliberada de los valores.

La verdad es que, en rigor, existe muy poca resistencia tanto al proyecto modernista como a la cultura adversaria. Oponerse a ellos lo haría aparecer a uno como poco sofisticado, retrógrado y vulgar. Así, la traición de los intelectuales opera silenciosa y efectivamente —y, en su mayor parte, en forma imperceptible— como una nube de gas invisible pero mortal.

En la medida que la Iglesia católica es y debe ser contracultural, ¿querrá tal vez ella vincular su propia crítica a la

cultura estadounidense a la crítica de esa cultura hecha por la nueva clase adversaria? Esa es ciertamente una tentación. Ha tentado a muchos socialistas: particularmente en las culturas latinas como las de Europa meridional y América Latina, donde han quedado encandilados por el proyecto lanzado por el comunista italiano Antonio Gramsci (1891-1937).⁴⁷ Según Gramsci, es un error entender el socialismo como una doctrina económica y vincularlo, por tanto, a las anticuadas teorías económicas de los marxistas del siglo diecinueve. Por el contrario, las sociedades democráticas y capitalistas han probado que pueden conseguir que el proletariado entre a engrosar las filas de la clase media con bastante celeridad. Por consiguiente, argumenta Gramsci, el auténtico proyecto socialista reside no en el ámbito económico sino en la esfera de la cultura. El auténtico socialista es un adversario de la cultura occidental, en sus facetas cristiana y burguesa. Hay que emprender una "larga marcha a través de las instituciones" (tomando prestado una frase posterior) para subvertir a la cultura occidental y sus valores fundamentales.

En un comentario al libro *Our Country: The Shaping of America from Roosevelt to Reagan* de Michael Barone,⁴⁸ James Q. Wilson preguntaba: ¿por qué la elite estadounidense, que parecía tan confiada en sus propias políticas y en la bondad esencial de nuestro sistema de gobierno a principios de los sesenta, se volvió violentamente en su contra en los años 1967 y 1968? Sé que *yo mismo* lo hice, en "The Secular Saint" (1967) y *A Theology for Radical Politics* (1969),⁴⁹ profundamente conmovido por la guerra en Vietnam, por la aparición del "poder negro", por la arrogancia moral de los tecnócratas liberales en los campus universitarios, por los asesinatos de John F. Kennedy, Robert F. Kennedy y Martin Luther King Jr. En cualquier caso, de un sentimiento de orgullo por el servicio que

prestaba el gobierno y de optimismo respecto a las "nuevas fronteras", señala Jeff Bell, "hacia 1967, la balanza de las poderosas elites políticas y periodísticas comenzó a inclinarse a favor de los puntos de vista de los más ácidos críticos de la sociedad".³⁰

Al pasar revista a esos acontecimientos, Michael Barone escribe: "Las elites liberales, tan engreídas y confiadas a principios de la década, volvieron la espalda a hechos que fueron, en la mayoría de los casos, consecuencia de sus propios actos, y culparon de lo que ocurría al resto de la sociedad".³¹ De esta manera, la "cultura adversaria" de los cincuenta se convirtió en la "contra-cultura", un "movimiento" que fue absorbido de pronto por periodistas, productores cinematográficos, estrellas televisivas y académicos radicalizados cuya pasión favorita pasó a ser la ira: —el desprecio por nuestro propio sistema—.

Como bien lo demuestra Jeff Bell, se abrió una brecha enorme entre la elite y el pueblo; una brecha mayor que ninguna otra en el pasado. (Esta grieta es lo que me preocupaba, y me hacía incluso retroceder en el capítulo final de *A Theology for Radical Politics*.) Ella era particularmente acentuada en el Partido Demócrata, cuya fuerza había provenido hasta entonces de la cooperación estrecha entre las elites intelectuales y la gente de los barrios, los sindicatos y las "maquinarias políticas" de las ciudades. La hendidura estalló dentro del partido, y comenzaron a aflorar los "demócratas de Reagan". Las diferencias claves estaban en la moral. El relativismo moral y la igualdad de resultados tenían primacía en la contra-cultura; el grueso de la población retuvo los valores tradicionales. Fue el tema del libro *The Rise of the Unmeltable Ethnics*.

¿Es la cultura adversaria la contra-cultura a la que debe unirse la Iglesia Católica? El proyecto de Gramsci apunta

específicamente no sólo a las elites intelectuales de las universidades sino también a aquellas insertas en los órganos de la cultura de masas y en las burocracias estatales que poseen facultades administrativas sobre los productos de la cultura, donde sea que la radio, la televisión y las artes estén apoyadas por el Estado. En este respecto, el término "intelectual" ha de entenderse en un sentido muy amplio; significa el rango completo de trabajadores intelectuales en el campo de la elaboración simbólica y de la propagación de valores. Por ende, política e intelectualmente, el debate central de nuestra época ha derivado cada vez más de la política y la economía a la cultura. Los intelectuales cristianos y judíos tendrán que ser muy cautelosos al elegir hacia dónde y cómo orientar sus esfuerzos en este debate más general. Al arribar la Iglesia al campo de batalla, las lides están ya trabadas. La pregunta parece ser ahora: habiendo finalmente llegado al campo de batalla crucial, ¿qué debíamos hacer?

LA PROTECCIÓN DE LA ECOLOGÍA MORAL

En la comunidad judía, ha dicho Irving Kristol,³² hay desde hace ya largo tiempo una división del trabajo. La mayor atención ha recaído, a través de las épocas, en los profetas judíos del Antiguo Testamento. Pero los profetas, advierte Kristol, eran relativamente pocos en número y de escasa importancia inmediata para la vida diaria de la gente común. Para atender a esas necesidades corrientes, la tradición rabínica ha cultivado la costumbre de los comentarios prácticos, desarrollados en el Talmud y otros escritos prácticos asociados a él. Los rabinos sobrepasaban con mucho a los profetas, no sólo en cifras netas sino también en la magnitud de su influencia diaria.

En la tradición católica, por analogía, hay también dos líneas principales de desarrollo: la una encarnacional, la otra escatológica. En mayor grado que las típicas comunidades protestantes, la comunidad católica ha intentado hacer hincapié en la presencia de Cristo en la vida concreta de todos los días, en la encarnación de Cristo en la cultura. Ha bendecido las cosechas, las herramientas y objetos del diario vivir. Ha intentado activar en aquellos que han sido bautizados la realidad de que el reino de Dios ha comenzado ya en ellos y entre ellos. La fe católica acoge a la vida corriente, la bendice incluso; esto es, por decirlo así, su obra sacerdotal o rabínica.

Por otra parte, no sólo mediante la tradición del celibato y de "reservar" una forma de vida especial para las monjas, los sacerdotes y los hermanos, la tradición católica ha intentado mantener a la vez un testimonio escatológico, un sentido de la ruptura con este mundo y sus exigencias cotidianas, una anticipación del reino por venir. Este testimonio es semejante al de los profetas de antaño. No es un testimonio gnóstico. Consistente con ello, la Iglesia Católica se ha opuesto a los "espiritualizadores" y a los "entusiastas";⁵³ esto es, se ha opuesto a quienes intentan interpretar el cristianismo como un proyecto para evadirse de este mundo, para rechazar a este mundo o para simplemente condenarlo. Puesto que "tanto amó Dios al mundo que le dio su unigénito Hijo" (Juan 3:16), el cristianismo afirma la bondad de cada ser y de cada acontecimiento dentro del orden providencial. En cada aspecto del ser ha visto misterio, provecho y la presencia de Dios.

En determinados momentos, pues, la comunidad católica tiende a afirmar la cultura en la que se encuentra inserta. En otros, ha llamado a cada cultura para que trascienda de sí misma hacia el reino por venir y, así, se ha posicionado a sí misma como una contra-cultura. Para que la comunidad cató-

lica sea auténticamente católica, ambos momentos son indispensables. Cada cristiano debiera representar en su propio proyecto de vida ambos énfasis. Cada uno debiera sentirse parte del mundo y trabajar en él en forma afirmativa y con amor, y, simultáneamente, estar en el mundo como un extraño.

Pero no un extraño al punto que uno llegue a cerrar filas, acriticamente, con un aliado traicionero. A estas alturas, la nueva clase adversaria ha más que cumplido con sus propósitos adversarios. Difícilmente algún aspecto del sistema norteamericano —político, económico y moral-cultural— escapa a la crítica mordaz, a menudo injusta e inexacta. Buena parte de esa crítica sirve a los propios intereses de quienes desean ampliar las facultades y los gastos del Estado. (Hay lucro en esta motivación de los profetas.) El que esa crítica sea interesada importaría bien poco si fuera exacta y justa. Muy a menudo, la sed de condena sobrepasa a la de justa refutación. La sensación de estar en posesión de un criterio moral superior predomina con frecuencia sobre el sincero anhelo de ver la otra cara de la medalla.

Ningún régimen democrático capitalista debiera fingir que representa el reino de Dios. El régimen norteamericano en particular ha sido deliberadamente concebido para operar en un mundo de falabilidad y pecado, proveyendo para cada ambición en particular una contra-ambición. Dicha economía política es conscientemente imperfecta, con fallas, y está resuelta a conseguir lo mejor a partir de los débiles materiales de la naturaleza humana. "Si los hombres fueran ángeles, no sería preciso ningún gobierno", escribió Madison en el *Federalista* N° 51. Pero los hombres no son ángeles. De modo que la crítica y la profecía no causan de por sí daño a un régimen democrático capitalista. Incluso a las falsas profecías y críticas erróneas

se les puede dar un uso creativo. Con todo, la crítica y las demandas proféticas deben ser evaluadas de acuerdo con la precisión y creatividad con que se formulan. Los críticos —y en particular la cultura adversaria— están obligados, a su vez, a ser *auto*-críticos. Deben, si esperan que se los tome en serio, asegurarse de que los intereses que promueven sean verdaderamente justos.

En el intento de interpretar la doctrina social de la Iglesia, se ha escrito mucho, durante los últimos sesenta años o poco más, acerca de la política y (más recientemente) de la economía. Sin duda que esa labor ha sido necesaria y valiosa. Es sorprendente, sin embargo, advertir la falta de una crítica sostenida de la cultura de la libertad. Ni una economía sólida ni una política sólida pueden perdurar en una atmósfera de decadencia.

El Papa Juan Pablo II ha llamado en particular a los católicos estadounidenses a cuestionar la vastamente difundida moral pública de nuestra nación, de lo cual son testimonio los medios de comunicación a nivel internacional que ejercen un efecto tan dramático en el resto del mundo. Al plantear este desafío, el Papa apunta al corazón de la debilidad más ostensible de nuestro sistema (justo cuando, irónicamente, muchos teólogos católicos “progresistas” se han estado quejando de que Roma no entiende la cultura norteamericana). El Papa plantea incluso una pregunta complementaria: ¿Entienden los *propios* teólogos católicos estadounidenses la cultura norteamericana? Juan Pablo II ha abierto así un debate acerca de la verdadera postura moral de la cultura estadounidense: ¿es verdaderamente algo que el resto del mundo —incluida Roma— debiera emular?

Puede que sea de utilidad hacer una distinción. Hay ciertas virtudes inherentes a la práctica exitosa de las formas

de gobierno democráticas y de las economías capitalistas. Ellas pueden ser entendidas como aquellas partes de la moral pública que encarnan en ciertas prácticas *institucionales* y, en conformidad con ello, como las virtudes específicamente “democráticas” y “capitalistas”. Pero hay otras virtudes —igualmente necesarias para la práctica exitosa de la democracia y el capitalismo— que son propias de la esfera moral-cultural.

Cuando los teólogos católicos “progresistas” hablan con tanta admiración de los elevados estándares morales de la experiencia estadounidense, tienen con frecuencia en mente la panoplia de virtudes asociadas a las *instituciones* democráticas: información abierta, debido proceso, juicio por un jurado de pares y así sucesivamente. Esto también es una forma de moralidad pública. Tanto las instituciones políticas como económicas de la sociedad libre contienen implícitamente referencias escondidas acerca de las nuevas y específicas virtudes que son necesarias para que esas instituciones funcionen de acuerdo a sus propias reglas internas. Rara vez explicitamos en nuestros razonamientos estas virtudes subyacentes, pese a que son muy distintas a las virtudes de las sociedades tradicionales. Entre ellas, las virtudes modernas relacionadas con las responsabilidades de los ciudadanos libres y soberanos, la autoconfianza, el espíritu cooperativo, la apertura, y el espíritu emprendedor en el ámbito económico. Ellas se adquieren en el largo proceso de aprendizaje de los hábitos de vida democráticos a los que Tocqueville alude a menudo.⁵⁴

En comparación con ello, las virtudes propias del sistema moral-cultural son distintas a (pero no están aisladas de) las virtudes propias del sistema político. Los Padres fundadores del orden norteamericano, como Thomas Jefferson y James Madison, entendieron muy claramente la relación entre las virtudes del orden moral y las del orden político.

Así, cuando el Papa Juan Pablo II sugiere que los medios de comunicación estadounidenses pueden estar menoscabando la práctica de las virtudes morales, está aludiendo implícitamente, a la vez, a la amenaza que se cierne sobre las instituciones democráticas. De ser así, estamos en presencia de una crítica devastadora. Esta sugiere que precisamente esas cualidades de las instituciones estadounidenses que los teólogos católicos "progresistas" dicen admirar están siendo socavadas por la moral pública difundida a través de los medios de comunicación más importantes de nuestro país. Lo cual estaría representando una forma de contaminación en el orden moral incluso más destructiva que la contaminación del medio físico. Hay, por decirlo así, una ecología en la moral, al igual que en la biósfera.³⁵

El análisis que el Papa ofrece parece estar bien encaminado. Numerosas virtudes morales *son* necesarias para que funcione una sociedad libre y democrática de acuerdo a su propia lógica interna; hay un conjunto de virtudes morales sin las cuales las instituciones democráticas *no pueden* funcionar. La premisa fundamental de la vida republicana, como vimos en el capítulo 4, es el concepto de libertad *ordenada*.³⁶

La expresión "libertad ordenada" sigue la definición clásica de la sabiduría práctica, *recta ratio agendi* (la razón ordenada en acción). Para que dé en el blanco con exactitud, observó Aristóteles, la razón práctica debe estar gobernada por (*recta*, corregida por) la buena voluntad. Para hacer lo verdadero, debemos antes amar la verdad... y amarla bien y con precisión. De modo similar, para ser verdaderamente libres, nuestras pasiones y apetitos deben regirse por un amor bien ordenado hacia la ley intrínseca de nuestra propia condición humana. En ese sentido, el ejercicio de la libertad es una forma de obediencia a la verdad: la verdad de nuestra propia naturaleza

humana.⁵⁷ A los cristianos, esta verdad les es revelada sólo en Cristo, el Logos "en el Cual, por el Cual y con el Cual" fueron hechas todas las cosas. Para los no cristianos y no creyentes, los contornos de una verdad análoga son revelados también en "las cosas hechas": las debilidades habituales de los seres humanos, combinadas con la posibilidad del amor y la renovación.⁵⁸

LA TAREA INSTITUCIONAL

A través de todo el mundo, la gente que ha sufrido bajo el socialismo y las instituciones tradicionalistas anhela una vida más libre. Sueña con vivir bajo instituciones que liberen sus capacidades humanas de reflexión y elección. El corazón humano añora vivir en un sistema de libertad natural: esto es, bajo el tipo de instituciones que posibilitan que el alma humana se exprese naturalmente en los tres campos fundamentales de la vida: el político, el económico y el moral-cultural. La gran mayoría de los pueblos del planeta no ha disfrutado, en el pasado y tampoco hoy, de esas instituciones. Pero las líneas gruesas de esas instituciones son ahora bien conocidas por la mayoría de los pueblos. Ellos han vislumbrado esos lineamientos a través de la propia y dura experiencia con alternativas peores.

Así, junto con el Papa Juan Pablo II, la mayoría de la gente parece entender hoy que la mejor protección contra la tortura, la tiranía y otras formas de opresión política proviene de vivir bajo instituciones: (a) sujetas al consentimiento de los gobernados, (b) que resguardan los derechos de las minorías, y (c) diseñadas en torno a mecanismos internos de control y equilibrio. De hecho, en el último tiempo hemos oído hablar muchísimo más de la "democracia", incluso en culturas en las

que esa palabra fue largamente utilizada con desprecio (como "democracia burguesa").

De manera similar, puesto que ni el comunismo ni las sociedades tradicionalistas parecen ser capaces de generar los bienes que los pobres del mundo necesitan y anhelan, la reputación del capitalismo, un sistema en buena medida escarnecido hasta aquí, ha ido en aumento. En un número cada vez mayor de países, se escucha la demanda por un mercado más libre, por la propiedad privada y por incentivos que premien la laboriosidad y las habilidades superiores. Los seres humanos no pueden evitar que en sus instituciones y prácticas diarias se expresen las capacidades que Dios les ha dado de iniciativa económica personal y creatividad.

Finalmente, en lugares como la antigua Unión Soviética y la República Popular China, en Sudáfrica y en toda el África Negra, en América Latina y otras regiones, el clamor de la mayoría de la gente es por la "apertura" —por instituciones que permitan el libre ejercicio de la libertad de conciencia, de indagación y de expresión—.

En suma, la mayoría de los ciudadanos del mundo busca las tres formas básicas de liberación institucional de la vida humana: un régimen político libre, una economía libre y un sistema moral-cultural libre. Hoy en día, esto es rara vez una cuestión ideológica; es algo que ha aflorado a partir de las duras lecciones del ensayo y error. No podemos hablar de estas tres formas de liberación sin hablar a la vez de las instituciones. Difícilmente podemos hablar de las *instituciones* sin hablar de las *virtudes morales* que las sustentan.

Y es que los derechos humanos no están protegidos por unas cuantas palabras en un pergamino. Lo están por los hábitos, las asociaciones libres y las instituciones judiciales independientes. A mayor abundamiento, las instituciones que pro-

tegen los derechos humanos no *ejercen coacción* sobre la conciencia ni *fuerzan* a los ciudadanos a desarrollar su moral individual y sus capacidades espirituales. Dichas instituciones crean un espacio para esos logros..., pero ellas no los producen automáticamente. Así, la mera instauración de las instituciones básicas de la libertad política y económica no satisfará por sí sola los anhelos morales y espirituales del ser humano. La política y la economía no bastan por sí solas. He aquí la razón por la que la próxima frontera de quienes reflexionan contraculturalmente atañe a la dimensión moral y espiritual de la cultura.

Así volvemos, entonces, al tema que Juan Pablo II dejó planteado desde un comienzo como el *leitmotif* de su pontificado: la primacía de la moral. Aquí es donde habrán de librarse las próximas batallas y las más relevantes.

[L]a solución de los graves problemas nacionales e internacionales no es sólo cuestión de producción económica o de organización jurídica o social, sino que requiere precisos valores ético-religiosos(...). [E]xiste la fundada esperanza de que también ese grupo numeroso de personas que no profesa una religión pueda contribuir también a dar el necesario fundamento ético. [...] [L]as Iglesias cristianas y todas las grandes religiones del mundo [...] tendrán hoy y mañana una función eminente para [...] la construcción de una sociedad digna del hombre.³⁹

Forjar civilizaciones que respeten la auténtica "ecología moral" que da cumplimiento a la naturaleza y en la cual florezcan las virtudes de la libertad ordenada, es una tarea exigente que habrá de absorber al género humano en épocas venideras.

En esta tarea, las instituciones de los medios de comunicación —la muy voceada "industria del entretenimiento"— tienen responsabilidades mayores, que apenas si han comen-

zado a asumir. Hay que tenerlas en cuenta también a ellas. Porque su influencia en la atmósfera moral que respiramos y en la ecología moral en que habitamos es muy vasta, las proyecciones de la sociedad libre y las virtudes propias de la libertad ordenada dependen de su desempeño. La nobleza moral de su tarea es tanto mayor de lo que hoy ellas parecieran estar dispuestas a admitir.

NOTAS

¹ Respecto de uno de sus mentores intelectuales, Rorty señala aprobatoriamente: "En el curso de las *Investigaciones*, Wittgenstein [...] se desembaraza alegremente de una media docena de enfoques meta-filosóficos incompatibles". *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 23. Rorty extrae de ello una consecuencia explícitamente historicista: "Nosotros, los historicistas seguidores de Dewey [...], pensamos que los 'principios primeros' son abreviaturas, más que justificaciones, de un conjunto de creencias que postulan como deseables ciertas alternativas concretas por sobre otras; la fuente de esas creencias no es la 'razón' o la 'naturaleza', sino más bien el predominio de ciertas instituciones o estilos de vida en el pasado". Richard Rorty, "That Old-Time Philosophy", *New Republic* (4 de abril, 1988): 30. Véase también: "Ninguna doctrina específica es una amenaza, pero sí lo es la idea de que la democracia depende de la adhesión a una de esas doctrinas". Richard Rorty, "Taking Philosophy Seriously", *New Republic* (11 de abril, 1988): 33.

² Schlesinger escribió en una ocasión:

La mentalidad norteamericana es, por naturaleza y tradición, escéptica, irreverente, pluralista y relativista [...]. Nuestros valores relativos no son una cuestión de capricho o de la casualidad. La historia nos los ha legado. Están anclados en nuestra experiencia nacional, en nuestros grandes documentos nacionales, en nuestros héroes nacionales, en nuestro folklore, tradiciones y normas. Algunos de esos valores nos parecen tan

evidentes en sí mismos que incluso los relativistas piensan que son, o deberían ser, de aplicación universal: el derecho a la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad, por ejemplo; el deber de tratar a las personas como un fin en sí mismas; la prohibición de la esclavitud, la tortura, el genocidio. Los pueblos con una historia distinta tendrán valores distintos. Pero nosotros pensamos que los nuestros son los mejores para nosotros mismos. Ellos funcionan para nosotros; y, por esa razón, vivimos y morimos por ellos (Arthur Schlesinger Jr., "The Opening of the American Mind", *New York Times Book Review* [23 de julio, 1989]: 26).

Véase mi réplica, "Relativism or Absolutes: Which is the American Way?", *National Catholic Register* (29 de octubre, 1989).

³ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979).

⁴ Richard Rorty, "The Seer of Prague", *The New Republic* (1 de julio, 1991): 39.

⁵ Para conocer el pensamiento posterior de Schlesinger, véase su *Disuniting of America: Reflections of a Multicultural Society* (Nueva York: Norton, 1992).

⁶ Véanse las siguientes reflexiones de Murray y Maritain:

Puesto que fue concebida en la tradición del derecho natural, la república estadounidense se salvó del destino, aún no superado, que recayó sobre las naciones europeas en las que arraigó el "liberalismo continental", una deformación de la tradición liberal [...]. Es ciertamente una ironía de la historia que la tradición [del derecho natural] se debilitara tanto en las así llamadas naciones católicas de Europa, al tiempo que su persistente vigor servía para engendrar una nueva república al otro lado del océano. Hay a la vez cierta paradoja en el hecho de que una nación que solía considerar (correcta o equivocadamente) su propio carácter en términos del protestantismo, debiera sus orígenes y la estabilidad de su estructura política a una tradición cuyo carácter es ajeno a las versiones intelectualizantes y actuales de la religión protestante, e incluso a ciertas exigencias individualistas de la religiosidad protestante [...]. La participación católica en el consenso estadounidense ha sido libre y plena, sin reservas ni obstáculos, pues los contenidos de ese consenso —los principios éticos y políticos derivados de la tradición del derecho natural— cuentan

con la aprobación de la inteligencia y la conciencia católicas (John Courtney Murray, S.J., *We Hold These Truths* [Nueva York: Sheed & Ward, 1960], 31, 41).

No es sólo que la actitud mental democrática provenga de la inspiración del Evangelio, sino que no puede siquiera existir sin él. Mantener la fe en la marcha hacia adelante de la humanidad a pesar de la desesperanza con que la historia suele tentar al hombre; tener fe en la dignidad de la persona y en la humanidad compartida, en los derechos humanos y la justicia —esto es, en valores esencialmente espirituales—; tener, no en una fórmula sino en la realidad, un sentido de la dignidad y un respeto por la dignidad de las personas, que es una dignidad de signo espiritual y le es revelada a quienquiera que sepa lo que es amar al prójimo; sostener y revivir el sentido de la igualdad sin abandonarse al igualitarismo; respetar la autoridad sabiendo que sus detentadores son sólo hombres, al igual que los gobernados, y que su responsabilidad se deriva del consentimiento o la voluntad del pueblo de quienes son los vicarios o representantes; creer en la inviolabilidad de la ley y la virtud eficaz —eficaz en el largo plazo— de la justicia política enfrentada a los triunfos escandalosos de la falsedad y la violencia; tener fe en la libertad y la fraternidad..., todo ello requiere de una forma heroica de inspiración y de una creencia heroica que fortalezcan y vivifiquen a la razón, y que sólo Jesús de Nazaret pudo traer al mundo (Jacques Maritain, *Christianity and Democracy* [Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1950], 59-60).

⁷Véanse las acotaciones de Lippman acerca de la filosofía pública:

La libertad religiosa y de pensamiento y la libertad de expresión se consiguieron por medio de negarle al Estado y a la Iglesia establecida el monopolio soberano en los campos de la religión, la filosofía, la moral, la ciencia, la enseñanza, la opinión y la conciencia. Las constituciones liberales, con sus cartas de derechos, fijaron límites que el soberano —el rey, el parlamento, el congreso, los electores— no podía traspasar.

Así y todo, los hombres de los siglos diecisiete y dieciocho, que establecieron estas normas en extremo saludables, ciertamente se hubieran negado a aceptar que una comunidad cualquiera pudiera subsistir sin una filosofía pública general. Ellos mismos adherían a una filosofía pública: la de la doctrina del derecho natural, que sostenía que había un derecho "por sobre el gobernante y el pueblo soberano [...], por sobre la comunidad moral en su conjunto" (Walter Lippmann, *The Public*

Philosophy [Nueva York: New American Library, 1956], 76, 77-78).

⁸ Leo Strauss, *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (Chicago: University of Chicago Press, 1989); Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (Nueva York: Simon & Schuster, 1987); Allan Bloom, comp., *Confronting the Constitution: The Challenge to Locke, Montesquieu, Jefferson, and the Federalists from Utilitarianism, Historicism, Marxism, Freudianism, Pragmatism, Existentialism* (Washington, DC: AEI Press, 1990); Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (Nueva York: Free Press, 1992); Harry V. Jaffa, *American Conservatism and the American Founding* (Winston-Salem, NC: Carolina Academic Press, 1984); y Harry V. Jaffa, *How to Think About The American Revolution* (Winston-Salem, NC: Carolina Academic Press, 1978).

⁹ Hollenbach ha intentado una de esas reformulaciones:

La tesis aquí sugerida es que las enseñanzas católicas sobre los derechos humanos presuponen una reformulación de la concepción liberal clásica de lo que son estos derechos. El eje en torno al cual orbita esa reformulación es la convicción del derecho natural tradicional de que la persona humana es un ser esencialmente social. El pensamiento y la acción católicos en la esfera de los derechos humanos están, en otras palabras, arraigados en una alternativa comunitaria frente a la teoría liberal clásica de los derechos humanos. Al mismo tiempo, al adoptar ciertas ideas claves de la democracia constitucional, desarrolladas originalmente por el liberalismo clásico, el pensamiento católico reciente ha aportado un desarrollo nuevo y muy notable de la tradición más antigua de la Iglesia, al tiempo que nos brinda una alternativa a la teoría liberal del gobierno democrático (David Hollenbach, S.J., "A Communitarian Reconstruction of Human Rights: Contributions from Catholic Tradition", 2 [artículo preparado en el marco del proyecto sobre "Liberalism, Catholicism, and American Public Philosophy", del Woodstock Theological Center, Georgetown University, de próxima aparición en un libro del Padre Hollenbach]).

Con todo, ha habido ciertas objeciones a la síntesis expuesta:

Durante siglos, la piedra angular de la teología moral católica no fue la doctrina de los *derechos* naturales o humanos sino algo muy distinto, llamado *derecho* natural. Los derechos, en la medida que se los mencionaba al menos por implicación, esta-

ban condicionados al cumplimiento de ciertos deberes previos [...]. Dicho en términos muy simples, lo que la Iglesia enseñaba e intentaba inculcar era una ética de la virtud, entendida como algo distinto a una ética de los derechos [...].

Puede que los obispos confundieran a algunos de sus lectores empleando un lenguaje que mira en dos direcciones a la vez: la de los derechos o la libertad, por una parte, y la de la virtud, la formación del carácter y el bien común, por la otra. Y estarían ciertamente mal aconsejados si acabaran desechando su vigorosa defensa de los derechos, especialmente desde que el colapso pseudo-mórfico sufrido por el neo-tomismo a raíz del Vaticano II los ha dejado sin ninguna alternativa en la que apoyarse; pero aún les falta a ellos decirnos, o decirnos más claramente, cómo se concilian supuestamente ambas opciones (Ernest L. Fortin, "The Trouble with Catholic Social Thought", *Boston College Magazine* [verano de 1988]: 38, 42).

¹⁰ E. J. Dionne ha hecho notar que:

A causa de nuestra fuga de la vida pública, nuestro sentido de ciudadanía ya no promueve la idea de comunidad o de objetivos comunes. Las grietas sociales, ante todo la división entre negros y blancos, son cada vez mayores. El lenguaje y la música misma que se oyen en las áreas urbanas son cada vez más ajenos a las palabras y las melodías que predominan en las áreas residenciales más prósperas. Tenemos cada vez menos que ver entre nosotros, lo cual quiere decir que sentimos escasas obligaciones para con los demás y que nos sentimos cada vez menos inclinados a reivindicar los derechos de los demás (E. J. Dionne, Jr., *Why Americans Hate Politics* [Nueva York: Libro de Touchstone Book publicado por Simon & Schuster, 1991]).

¹¹ Michael Novak, *Free Persons and the Common Good* (Lanham, MD: madison Books, 1989). Véase también *Centesimus Annus*, # 11, 17, 40. Véase esp. el # 43:

La Iglesia ofrece, como *orientación ideal e indispensable*, la propia doctrina social, la cual —como queda dicho— reconoce la positividad del mercado y de la empresa, pero al mismo tiempo indica que éstos han de estar orientados hacia el bien común. Esta doctrina reconoce también la legitimidad de los esfuerzos de los trabajadores por conseguir el pleno respeto de su dignidad y espacios más amplios de participación en la vida de la empresa, de manera que, aun trabajando juntamen-

te con otros y bajo la dirección de otros, puedan considerar en cierto sentido que "trabajan en algo propio", al ejercitar su inteligencia y libertad.

¹² Aún así, Jacques Maritain nos recuerda que no deberíamos desesperar. Cada época se percibe a sí misma como si fuese un período de decadencia moral (*O tempora, O Mores*). En un capítulo titulado "The Old Tag of American Materialism" ("La vieja muletilla del materialismo norteamericano"), nos dice:

El pueblo norteamericano es el menos materialista de los pueblos modernos que han alcanzado la fase industrial [...]. A los norteamericanos les gusta obsequiar [...]. La antigua idea griega y romana de la *civis praeclerus*, del ciudadano dedicado que gasta su dinero al servicio del bien común, juega un papel fundamental en la conciencia estadounidense. Y permítaseme señalar que, más a menudo de lo que se cree, los donativos en cuestión se hacen en pro de la educación y el conocimiento [...]. No hay tal materialismo, a mi juicio, en la cifra abrumadora de iniciativas de ayuda fraterna que son el pan de cada día del pueblo norteamericano [...]. No hay tal materialismo en el hecho de que la caridad al modo norteamericano, proveniente de cada bolsillo y pensada para ir en ayuda de los pueblos en otras latitudes, lo que es muy notable, discurre cada año en sumas tan enormes que la caridad en sí está entre las mayores industrias estadounidenses, la segunda o tercera en magnitud, según las estadísticas [...]. No nos olvidemos de la enorme consideración personal por el vecino y los esfuerzos personales que incesantemente van destinados a todos los grupos existentes en el país, y que todos los días afloran para hacerse cargo de alguna desgracia humana en particular o alguna forma particular de inadaptación social [...].

Hay un auto-examen y una auto-crítica perpetuos en cada esfera de la vida norteamericana; un fenómeno incomprensible sin una búsqueda de la verdad de la que una concepción materialista es incapaz (Jacques Maritain, *Reflections on America* [Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1958], 29-30, 34-36, 38).

¹³ *Centesimus Annus*, # 36.

¹⁴ Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, 3a. ed. (Nueva York: Harper & Row, 1975); y Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism* (Nueva York: Basic Books, 1976).

¹⁵ *Centesimus Annus*, # 36.

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., # 51.

¹⁹ Gabriel Marcel, *Being and Having* (Nueva York: Harper & Row, 1965).

²⁰ Gabriel Marcel, *The Mystery of Being*, 2 tomos (Chicago: Regnery, 1960) y también Gabriel Marcel, *Creative Fidelity* (Nueva York: Farrar, Straus, 1964).

²¹ *Centesimus Annus*, ## 44-47. Véase Russell Hittinger, "The Problem of the State in *Centesimus Annus*", *Fordham International Law Journal* 15, no. 4 (agosto de 1992).

²² *Centesimus Annus*, # 50.

²³ "Es difícil encontrar en el debate político contemporáneo alguna postura que se considere claramente liberal y no se remonte ya sea a la igualdad de resultados o al relativismo, que son en su origen una y la misma cosa". Jeffrey Bell, *Populism and Elitism: Politics in the Age of Equality* (Washington, DC: Regnery Gateway, 1992), 185.

²⁴ Paul V. Mankowski, "What I Saw at the American Academy of religion", *First Things* (marzo de 1992): 36-41.

²⁵ Gallup Cross-National Surveys, 1981. Cfr. James Davison Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America* (Nueva York: Basic, 1991).

²⁶ Congregación para la Doctrina de la Fe, "Instruction on Christian Freedom and Liberation" (Ciudad del Vaticano: Vatican Polyglot Press, 1986), 7.

²⁷ Hannah Arendt, *On Revolution* (Nueva York: The Viking Press, 1965), 49.

²⁸ Lionel Trilling, *Beyond Culture: Essays on Literature and Learning* (Nueva York: The Viking Press, 1968).

²⁹ Arendt, 49 (las cursivas son mías).

³⁰ En un momento crítico de la Convención Constituyente celebrada el 28 de junio de 1787, Franklin sugirió la hondura de la lucha entre los "fundadores" para convenir un orden nuevo:

Todos parecemos coincidir en nuestra propia carencia de sabiduría política, puesto que vamos dando vueltas en busca de

ella. Hemos vuelto la mirada a la historia antigua en busca de modelos de gobierno y examinado las diversas formas que han adoptado esas repúblicas que, habiéndose constituido con las semillas de su propia disolución en su seno, han dejado de existir. Y hemos considerado los Estados modernos de toda Europa, pero ninguna de esas Constituciones nos ha parecido adecuada a nuestras circunstancias (Discurso de Benjamin Franklin ante la Convención Federal, 28 de junio de 1787, citado en James Madison, *Notes of Debates in the Federal Convention of 1787* [Nueva York: W. W. Norton & Co., 1987], 209).

³¹ El *Federalista*, No. 14.

³² Arendt, 15.

³³ Crèvecoeur describe la nueva prosperidad:

El norteamericano debiera, por tanto, amar a su país mucho más que a su suelo natal o al de sus antepasados. Aquí, las recompensas que derivan de su propia laboriosidad marchan a la par de los progresos en su trabajo; y ese trabajo se funda en algo natural, el interés propio. ¿Puede haber algo más seductor? Su esposa y sus hijos, que antes le pedían en vano un mendrugo de pan, lucen ahora bien alimentados y contentos y ayudan alegremente al padre a despejar esos campos en los que habrán de germinar exuberantes cosechas para alimentarlos y vestirlos a todos; sin que haya ningún príncipe despótico, ni un rico abad ni un caballero poderoso reclamándole alguna parte (Hector St. John Crèvecoeur, *Letter from an American Farmer* [1782; ed. reimpresa, Nueva York: Fox, Duffield & Co., 1904], 55).

³⁴ En los términos del propio Tocqueville:

Si prolongadas observaciones y sinceras meditaciones llevarán a los hombres de nuestros días a reconocer que el desarrollo gradual y progresivo de la igualdad es a la vez el pasado y el futuro de su historia, este solo descubrimiento bastaría para dar a dicho desarrollo el carácter sagrado de la voluntad del soberano señor. Querer contener a la democracia, sería entonces como luchar contra el mismo Dios, y a las naciones no les quedaría más que acomodarse al estado social impuesto por la Providencia (Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trad. George Lawrence, comp., J. P. Mayer [Garden City: Anchor Books, 1969], 12).

³⁵ "The Miami Meeting with President Reagan", *Origins* 17 (24 de septiembre, 1987): 238.

³⁶ "¿Es que no existe la virtud entre nosotros?", inquirió Madison desafiante. "Si no la hay, estamos en una situación lamentable. Ningún mecanismo teórico de control, ninguna forma de gobierno, pueden garantizarnos la seguridad. Suponer que una forma cualquiera de gobierno habrá de asegurar la libertad o la felicidad del pueblo, sin que medie virtud alguna, es una quimera". Jonathan Elliot, comp., *Debates in the Several State Conventions on the Adoption of the Federal Constitution* (Philadelphia: Lippincott, 1907), Virginia, 20 de junio, 1788.

³⁷ Russell Kirk, *The Roots of American Order* (Washington, DC: Regnery Gateway, 1992). 38

³⁸ Hamilton escribió lo siguiente (salvo por las cursivas) al pueblo de los Estados Unidos, en el *Federalista* 1:

Sois llamados a deliberar sobre una nueva Constitución para los Estados Unidos de América. [...] Ya se ha dicho con frecuencia que parece haberle sido reservado a este pueblo el decidir, con su conducta y su ejemplo, la importante cuestión relativa a si las sociedades humanas son capaces o no de establecer un buen gobierno, valiéndose de la reflexión y porque opten por él, o si están por siempre destinadas a fundar en el accidente o la fuerza sus constituciones políticas.

³⁹ Arendt, 15.

⁴⁰ En 1809, John Adams escribió:

Debo insistir en que los hebreos han hecho más por civilizar a los hombres que ninguna otra nación. Si yo fuera un ateo que creyera en una fatalidad ciega y eterna, creería con todo que la fatalidad ordenó a los judíos que fueran el instrumento más esencial para civilizar a las naciones. Y si fuese un ateo de la otra secta, que creyera o pretendiera creer que todo está regido por el azar, creería aún que el azar ordenó a los judíos que preservaran y propagaran al resto de la humanidad la doctrina de un soberano supremo, inteligente, sabio, todopoderoso, del universo, que creo es el gran principio esencial de toda la moral y, por ende, de toda la civilización (John Adams a F. A. Vanderkemp, 16 de febrero, 1809, en C. F. Adams, comp., *The Works of John Adams* [Boston: Little, Brown, 1854], 9: 609-10).

⁴¹ "Siendo la base de nuestro gobierno la opinión del pueblo, el primer objetivo debiera ser el de preservar ese derecho [a una prensa libre]; y si de mí dependiera el decidir si debiéramos tener un gobierno sin periódicos o periódicos sin un gobierno, no vacilaría un segundo en preferir esto último". Carta a Edward Carrington, 16 de enero, 1787, en *Thomas Jefferson* (Nueva York: Literary Classics of the United States, Inc., 1984), 880.

⁴² Sung-Chull Junn, "Why Koreans Think We're Jerks", *Washington Post*, "Outlook", 9 de abril, 1989.

⁴³ Trilling, xii. Irving Kristol añade una clarificación importante, que es la de que la nueva clase es adversa no sólo a las prácticas de la nación sino también a sus ideales:

Estamos tan acostumbrados a este hecho de nuestras vidas, lo damos a tal punto por sentado, que no llegamos a darnos cuenta de lo muy extraordinario que resulta. ¿Habrá existido alguna vez, en toda la historia, alguna civilización cuya cultura se opusiera a los valores e ideales de esa misma civilización? No es raro que una cultura sea crítica de la civilización que la sustenta... y que critique la incapacidad que tiene esa misma civilización de cumplir a la perfección con los ideales en que dice inspirarse. Dicha crítica está implícita o explícita en Aristófanes y Eurípides, Dante y Shakespeare. Pero ¿asumir una postura contraria a los ideales mismos de la civilización? No hay precedentes de algo así [...]. Cuanto más "cultivada" es una persona en nuestra sociedad, más probabilidades tiene de sentir hostilidad y disconformidad: es más, una hostilidad dirigida no sólo hacia la realidad actual de nuestra sociedad, sino a la vez hacia su cualidad ideal. De hecho, la oposición a dicha cualidad ideal puede ser incluso más fuerte que la oposición a su realidad actual (Irving Kristol, *Reflections of a Neoconservative: Looking Back, Looking Ahead* [Nueva York: Basic Books, 1983], 27-28).

⁴⁴ Trilling, xii.

⁴⁵ *Ibid.*, xiv-xv.

⁴⁶ Para una introducción al concepto de "nueva clase", véase B. Bruce-Briggs, *The New Class?* (New Brunswick: Transaction Books, 1979). En *Beyond Culture*, Lionel Trilling demostró la influencia de la nueva clase en la literatura; sobre la influencia de la nueva clase en la política y la economía, véase, respectivamente, Jeane J. Kirkpatrick,

"Politics and the 'New Class'", *Dictatorship and Double Standards: Rationalism and Reason in Politics* (Nueva York: American Enterprise Institute and Simon and Schuster, 1982), 186-203; e Irving Kristol, *Two Cheers for Capitalism* (Nueva York: Basic Books, 1978), cap. 2, "Business and the New Class", 25-31.

En los países marxistas, el riesgo de una nueva clase fue detectado por Bruno Rizzi en fecha tan temprana como 1939; véase su *The Bureaucratization of the World*, trad. e introducción de Adam Westoby (Nueva York: The Free Press, 1986). Casi simultáneamente, James Burnham percibió algo equivalente a la nueva clase en *The Managerial Revolution* (Nueva York: John Day Co., 1941). El concepto se volvió prominente en la izquierda con la publicación de *The New Class* de Milovan Djilas (Nueva York: Praeger, 1957). En los Estados Unidos, autores de izquierda como John Kenneth Galbraith, David T. Bazelon y Michael Harrington comenzaron a apuntar a la "nueva clase" como un aliado potencial —si no un sustituto— del proletariado. Véase Galbraith, *The Affluent Society* (Boston: Houghton Mifflin, 1967) y Harrington, *Toward a Democratic Left* (Nueva York: Macmillan, 1968), 265-97.

⁴⁷ Véase Antonio Gramsci: *Selections from Political Writings*, 1910-1920, trad. John Mathews (Ann Arbor: Books on Demand, UMI, 1976). Véase también Jaime Antúnez, "Socialism Chic", *Crisis* 7 (abril 1989): 38-40.

⁴⁸ Véase Bell, xvi.

⁴⁹ Michael Novak, "The Secular Saint", *Illinois State University Journal* 30 (septiembre, 1967): 3-35; id., *A Theology for Radical Politics* (Nueva York: Herder & Herder, 1969).

⁵⁰ Bell, xvi.

⁵¹ Ibid., xvii.

⁵² Kristol diferencia dos polos en la tradición:

Los términos "profético" y "rabínico", que provienen ciertamente de la tradición judía, indican los dos polos en los que opera esa tradición. No son dos polos iguales: el rabínico es el polo más fuerte, siempre. En una escuela hebrea ortodoxa, los profetas son leídos únicamente por los que están mucho más adelantados que el resto. Los demás estudiantes leen los pri-

meros cinco libros de la Biblia, y no más. Aprenden la Ley. Los profetas son sólo para gente que está adelantada en su aprendizaje y que tiene escasas posibilidades de ser descarriada por la fiebre profética (Kristol, *Reflections of a Neoconservative*, 316-17).

⁵³ Véase Ronald A. Knox, *Enthusiasm* (Westminster, MD: Christian Classics, 1983).

⁵⁴ "Nunca está demás repetirlo: nada resulta más fértil en prodigios que el arte de ser libres, pero nada es más arduo que el aprendizaje de la libertad [...]. Pero la libertad nace habitualmente en climas tormentosos, crece con dificultades entre las discordias civiles y sólo cuando ya está vieja uno aprecia las bendiciones que ha traído consigo". Tocqueville, 240.

Por el hecho de haber vivido en la frontera entre la sociedad tradicional y la democrática, el propio Tocqueville apreció más claramente que muchos otros que las virtudes requeridas en las sociedades democráticas eran muy diferentes a las requeridas en las sociedades aristocráticas (y veía más claramente esas diferencias en las instituciones políticas que en las económicas).

⁵⁵ "Más grave aún [es] la destrucción del ambiente humano. [...] Mientras nos preocupamos justamente [...] de las diversas especies animales amenazadas de extinción, [...] nos esforzamos muy poco por salvaguardar las condiciones morales de una auténtica "ecología humana". *Centesimus Annus*, # 38.

⁵⁶ "Hay", escribe Cotton Mather, "una libertad de carácter corrupto, que lleva a hombres y bestias a hacer lo que se sienten inclinados o lo que les da la gana; y esta libertad es inconsistente con la autoridad, y ajena a todo freno; en virtud de ella, *Sumus Omnes Deteriores*, pues es el gran enemigo de la verdad y la paz, y todas las ordenanzas divinas apuntan contra ella. Pero hay una libertad civil, moral, federal [...] y sólo ella es justa y buena; por esta libertad debéis arriesgaros poniendo en juego la propia vida". Citado en Tocqueville, 46.

⁵⁷ Esto es claramente reconocido en la encíclica reciente:

El hombre que se preocupa sólo o prevalentemente de tener y gozar, incapaz de controlar sus instintos y sus pasiones y de subordinarlas mediante la obediencia a la verdad, no puede ser libre. La obediencia a la verdad sobre Dios y sobre el hombre es

la primera condición de la libertad, que le permite ordenar las propias necesidades, los propios deseos y el modo de satisfacerlos según una justa jerarquía de valores, de manera que la posesión de las cosas sea para él un medio de crecimiento. (*Centesimus Annus*, # 41).

En relación con la cualidad inseparable de la obediencia y la libertad tal y como las entiende el Papa, véase del Cardenal Karol Wojtyła, "The Eucharist and Man's Hunger for Freedom", homilia pronunciada en el Cuadragésimo Primer Congreso Eucarístico Internacional, celebrado en Filadelfia el 3 de agosto de 1976 (*Daughters of St. Paul Pamphlets*, 1978):

La libertad le ha sido dada al hombre por el Creador no para que haga lo que es perverso (cfr. Gálatas 5:13), sino el bien. Dios le otorgó asimismo al hombre el entendimiento y la conciencia para mostrarle lo que es bueno y lo que debe hacerse, así como lo que es malo y lo que debe evitarse. Los mandatos de Dios sirven a nuestro entendimiento y a nuestra conciencia en su discurrir. El mandamiento fundamental —el del amor— conduce al uso pleno de la libertad (cfr. I Corintios 9:19-22; 13:1-13). La libertad le ha sido conferida al hombre para que ame, y para amar el bien auténtico: para amar a Dios por sobre todas las cosas, para amar al hombre en tanto prójimo y hermano suyo (cfr. Deuteronomio 6:5; Levítico 19:18; Marcos 12:30-33). Quienes obedecen a la verdad, a este Evangelio, los verdaderos discípulos de la Sabiduría eterna, alcanzan de esta manera, como lo expresó el Concilio, un estado de "libertad regia", pues siguen "al Rey con quien, por servirlo, reinan". Por consiguiente, la libertad le es ofrecida y concedida al hombre como una tarea. Debe no sólo poseerla, sino a la vez conquistarla. Debe reconocer la obra de su vida en el buen uso, en el uso cada vez mejor de su libertad. Esta es la obra verdaderamente esencial, la obra fundamental de la que dependen el valor y el sentido de su vida entera (7-8).

En la misma ocasión, allí en Filadelfia, el Papa señaló las aspiraciones en común entre los norteamericanos del período colonial y sus propios compatriotas polacos:

Este año se cumple el bicentenario de la fecha en que habiendo ya madurado la sed de libertad del pueblo norteamericano, vino a manifestarse en la liberación y en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. Tadeusz Kosciuszko y Kazimierz Pulaski, mis compatriotas, participaron en esa lu-

cha por la independencia. Los héroes de la nación polaca se convirtieron en héroes de la independencia norteamericana. Y todo esto tuvo lugar en una época en la que el reino de Polonia, un gran Estado formado por tres nacionalidades, los polacos, los lituanos y los rutenios, estaba en vías de perder su independencia y de quedar gradualmente sometidos a sus voraces vecinos, Rusia, Alemania y Austria. Al mismo tiempo que los Estados Unidos de América ganaba su independencia, nosotros la perdimos por un lapso de más de cien años. Y muchos esfuerzos y sacrificios heroicos, similares a los de Kosciuszko y Pulaski, fueron necesarios para conseguir que madurara de nuevo la libertad de la nación, para ponerla a prueba ante el resto del mundo y expresarla una vez más mediante la independencia de nuestro país (10-11).

⁵⁸ Véase Michael Novak, "Christ: The Great Divide", *Crisis* (julio-agosto de 1992): 2-3.

⁵⁹ *Centesimus Annus*, # 60.

La sociedad de la cultura adversaria entre 1961 y 1992, con respecto a los temas relacionados con estos dos temas del liberalismo, según Novak. Cabe resaltar que estos temas tratan en particular acerca, algo a la letra parafraseando, tal y como lo define John White. Ellos se refieren a los valores culturales y espirituales que se han perdido, al sistema político de democracia que está siendo agredido a una alta escala, y a la cultura adversaria que se ha creado.

1. La destrucción de la moralidad, según los principios humanistas, que se agota en la familia, en la comunidad, en la sociedad civil y en la política internacional.

2. El principio de autodeterminación, que se agota en la pérdida de la virtud de la mente social.

3. La libertad y la responsabilidad se pierden en la degradación de las personas.

4. Las virtudes tradicionales, que sirven la responsabilidad personal.

5. La cultura adversaria emerge.

6. La cultura adversaria se convierte en la cultura.

EPÍLOGO

La persona creativa

SIETE TEMAS MORALES

Siete temas morales destacan en la tradición de la doctrina social de la Iglesia entre 1891 y 1991, aun cuando ellos estén rodeados de toda una familia de términos específicos. Cabe suponer que estos siete temas en particular añaden algo a la ética protestante, tal y como la definió Max Weber. Ellos representan una contribución distintivamente católica al esfuerzo universal de desarrollar una ética social apropiada a nuestra época. Hasta aquí, hemos tratado con los siete:

- Reconocimiento de la naturaleza social de la persona humana, que se ejerce en la familia, en la amistad, en la sociedad civil y en la solidaridad universal.
- El principio de subsidiariedad, puesto en práctica a través de la virtud de la justicia social.
- La libertad y la responsabilidad (y por tanto la dignidad) de las personas.
- Las virtudes necesarias para ejercer la responsabilidad personal.
- La subjetividad creativa.
- La unidad en medio de la diversidad.

- El énfasis en el ser antes que en el tener; en el carácter, y en la gracia.

Estos siete temas reaparecen, ciertamente, en el contexto de otros términos característicos de la ética social católica, como la justicia y la caridad, la *Imago Dei*, la opción preferencial por los pobres, las dimensiones sociales de los sacramentos, el papel de la oración y el papel de Jesucristo como el Logos a través del Cual todos los seres humanos (y todas las cosas) fueron hechas y como la medida de los seres humanos. En una bien meditada red de términos, cada uno de ellos descansa en los demás (la teología católica, demás está decir, es altamente especializada y bien pensada, donde cada término ha sido considerado a fondo a nivel mundial, en función de la ramificación de sus significados).

En este libro en particular no he desarrollado los temas específicamente cristológicos de la doctrina social católica, puesto que está pensado ante todo para los no-católicos. Para aquellos que están interesados principalmente en los nexos entre su propia visión de la sociedad y esta teoría social, más que en la exposición de ciertos contenidos profundos de la fe católica (que ellos no comparten), las siete cuestiones señaladas apuntan a una ética accesible a todos. Para quienes querrían explorar más a fondo el papel de Cristo en la configuración final de la vida católica, recomiendo los escritos de Hans Urs von Balthasar, y especialmente su *Theo-Drama*.¹ Este original teólogo y crítico literario suizo, usa las categorías del drama, más que las de la lógica, como eje de su exposición teológica.

Las encíclicas modernas ("cartas a la totalidad de las naciones") no están dirigidas únicamente a los católicos. Pero ellas no exigen que los judíos, musulmanes, hindúes, budistas,

humanistas estudiosos de la ética o ateos piensen como católicos para entenderlas. Ellas intentan penetrar un territorio universal compartido. En ese espíritu, pues, examinemos y ampliemos la argumentación.

EL MATERIAL APROPIADO

Si bien en *Centesimus Annus* el Papa Juan Pablo II no vitorea dos veces seguidas a la democracia y el capitalismo, cuando menos lo hace una vez. De parte de una Iglesia que ha atravesado por tantos sistemas aciagos en la historia, y cuya preocupación fundamental es la vida eterna, el dar vítores una vez a *cualquier* sistema temporal es mucho. Pues, a los ojos cristianos, ningún sistema temporal merece ser vitoreado tres veces. Todos son defectuosos.

Considérese la democracia. La democracia, dijo una vez Reinhold Niebuhr (incluso antes de que lo hiciera Winston Churchill) es una forma pobre de gobierno..., pero otras son peores. Bajo la democracia, la tiranía de una mayoría es tan peligrosa para las minorías y para los individuos como un solo tirano. La democracia sin freno, carente de controles que protejan los derechos individuales, desbalanceada, ejercida irresponsablemente, es una desgracia.

También se ha abusado con frecuencia del poder religioso, especialmente cuando se ha entrelazado con el poder del Estado. El sueño medieval de una estrecha unión entre la Iglesia y el Estado, aunque entendible en su candor, comprometía a la vez a la religión y a la sociedad.

No debe sorprendernos, así pues, que el "capitalismo sin freno" e incluso la "búsqueda desenfrenada de creación de riqueza" —y, por cierto, *cualquier cosa* desenfrenada— genere

temor en la gente común. Esto es efectivo incluso para la libertad desenfundada de pensamiento y expresión, aun cuando los filósofos puedan ofrecernos mejores razones para el *laissez-faire* en esta esfera que en ninguna otra.²

De manera que las sociedades libres de Occidente se han acercado cautelosamente, en la práctica, a la institucionalización de la libertad, equilibrando una libertad con otra. Bajo tales disposiciones prácticas, ninguna libertad discurre absolutamente sin control. Cada poder se enfrenta a su contra-poder, cada cargo a una fuerza que lo contrapesa.

La razón que subyace a estos controles y equilibrios es una clásica observación cristiana y judaica: todo ser humano *peca en ocasiones*. Un hecho del cual se deriva un principio político: *no confíe en alguien que tenga excesivo poder*. No confíe, tampoco, en ninguna institución.

En la mayoría de las sociedades libres, por ende, los tres grandes sistemas de la existencia humana están balanceados entre sí, como las tres puntas de un triángulo: el sistema político, el sistema económico y el sistema moral-cultural. Ninguna persona puede dominar las tres formas de poder, y cada una de ellas exhibe, en todo caso, intereses propios contrapuestos a los de las otras dos. En la lucha por el equilibrio entre los tres sistemas, la esperanza reside en que ninguno de los tres acumule excesivo poder.

En nuestros días, por ejemplo, los medios de comunicación son esenciales para el ejercicio de casi todas las formas de poder; a través de ellos, los intelectuales, artistas, periodistas, expertos y el clero ejercen considerable control sobre la percepción pública de los hechos. Pero no lo controlan todo.

Como contrapeso, las reinas, los primeros ministros, los líderes partidistas, los parlamentarios, jueces y activistas políticos ejercen poder social a través de las palancas del Estado,

que hoy sobrepasan en cierto sentido al poder que han tenido todos los Estados precedentes. Pero no lo controlan todo. Ellos no controlan las opiniones de la clase generadora de ideas, y tal vez sus propias burocracias ni siquiera les obedecen, ni controlan, ciertamente, las realidades económicas (que bien pueden anularlos).

Finalmente, los líderes en las esferas del comercio y la industria, los banqueros, los corredores de la bolsa, publicistas, dirigentes sindicales, consumidores y muchos otros agentes económicos ejercen un poder social considerable. Pero su poder está, asimismo, claramente restringido. Por un lado, ellos no son tenidos en alta estima por los clérigos, intelectuales, artistas y periodistas, y sus fracasos y logros son rara vez tratados sin manifiesta antipatía. Por la otra, el gobierno les puede hacer a ellos mucho más de lo que ellos pueden hacerle al gobierno; a través de regulaciones, leyes, normas e impuestos, se ven obligados a obedecer al gobierno. En un conflicto entre los dos sistemas, la balanza está inherentemente inclinada en favor del poder gubernamental.

El sistema como un todo está pensado de ese de modo, de manera que sus tres sistemas fundamentales estén divididos internamente el uno en contra del otro. Ese contrapeso tripartito recibe varias denominaciones: economía mixta, democracia capitalista, capitalismo democrático. En ciertos lugares, puede que el término "social democracia" sea más aceptable, como cuando en el contexto histórico de 1945-48 los alemanes optaron por la expresión "economía social de mercado". Expresión con la cual querían subrayar un conjunto análogo de controles y equilibrios: el mercado y *también* las restricciones impuestas a él por la sociedad desde distintos frentes. No pretendo discutir aquí acerca de la nomenclatura. Lo im-

portante (establecido en *Centesimus Annus*, # 42) es la estructura tripartita de controles y equilibrios.

La cuestión que el Papa Juan Pablo II plantea es: ¿Cuál es la principal justificación *religiosa* de un sistema capitalista así entendido: balanceado por una democracia constitucional que protege los derechos individuales, por una parte, y por instituciones moral-culturales como las de la tradición judía, cristiana y humanista, por la otra?

Para muchas personas, la justificación moral primaria del capitalismo es una combinación del espacio libre que éste genera en la sociedad, de la independencia de quienes poseen bienes propios, de la libertad de opciones económicas y de libertades cívicas amplias. Para otros, la justificación moral primaria es la generalizada prosperidad social que el capitalismo trae consigo, acabando con el hambre y la miseria, y al mismo tiempo produciendo mejorías permanentes en los niveles de vida de los pobres. No es difícil aceptar tales alegatos morales como válidos, al menos cuando las únicas alternativas contemporáneas son los "socialismos reales" y el mercantilismo tercermundista. Sin embargo, el principal alegato moral del Papa en favor del capitalismo dirige la mirada hacia una fuerza moral distinta: los significativos valores y virtudes morales que contienen sus procesos.³

Dos de mis colegas intelectuales más cercanos en este debate acerca del capitalismo, Peter Berger y Paul Johnson, prefieren describirlo como un conjunto de disposiciones puramente técnicas e instrumentales, atribuyendo al *ethos* cultural circundante cualquiera cualidad moral discernible.⁴ Ellos tienden a explicar las diferencias culturales entre el capitalismo nipón y el norteamericano, por ejemplo, en función de ciertas diferencias culturales, como sugiriendo que las instituciones y prácticas del capitalismo son relativamente invariables, aun

cuando se adaptan con flexibilidad a las distintas culturas. Es más, Berger atribuye a la modernidad muchas de las características que en ocasiones se atribuyen al capitalismo, como el pragmatismo, el instrumentalismo y la impersonalidad. Tales características son igualmente discernibles en las naciones socialistas y las capitalistas, acota Berger.

Varias son mis razones para diferir de mis colegas en este punto. La primera, el viraje de las culturas precapitalistas a las capitalistas implicó, de hecho, múltiples cambios en la valoración moral de las pasiones y los intereses, el interés nacional, la posibilidad de superar la pobreza secular y las clásicas tablas de las virtudes naturales. La segunda, cuando una sociedad tradicional se transforma en una sociedad de mercado, los hábitos morales de la gente suelen presentar cierto perfeccionamiento..., cuando menos en algunas formas específicas. Las sociedades tradicionales han estado sujetas generalmente a un alto grado de control estatal y se han visto lastradas por la corrupción y las prácticas deshonestas. El capitalismo requiere de un nivel significativamente más alto de honestidad, de obediencia a las normas y de confianza en las propias capacidades. A medida que, por ejemplo, las naciones que antes fueron socialistas en Europa Oriental han transitado del socialismo al capitalismo, uno advierte en todas ellas una activación de ciertas virtudes morales cruciales, incluyendo un sentido de la responsabilidad personal y cívica, hábitos de iniciativa y empresa, fraternidad, apertura, una revaloración de la veracidad y un decidido rechazo a la envidia. No quiero sugerir que en dichas transiciones todo sea positivo en el orden moral. La historia no opera de ese modo. Normalmente, al pasar desde un tipo de sociedad a otro se producen *ganancias* y *pérdidas*. Pero la evidencia histórica parece ser hoy clara en el sentido de que el paso de una sociedad tradicional (y socialis-

ta) a una sociedad capitalista constituye un movimiento hacia estándares morales *más elevados*, particularmente en lo que se refiere al mejoramiento de las condiciones de vida de los pobres y el desarrollo de virtudes propias de la "clase media", como la iniciativa y la responsabilidad social, de instituciones que cautelan los derechos humanos y el respeto cívico de la libertad bajo el imperio del derecho.

En tercer lugar, la aparición del capitalismo trajo consigo un marcado auge de la sensibilidad social entre la burguesía, comenzando por la convicción de que la pobreza desgarradora de los pobres (que se daba por sentada anteriormente) podía y debía ser aliviada, y siguiendo más adelante con la necesidad de superar el analfabetismo, las enfermedades y otras fragilidades físicas. Resulta más plausible afirmar que muchos, si no la mayoría, de estos cambios en las actitudes modernas derivaron de los hábitos y supuestos de la práctica capitalista, reforzados por los logros históricos de esos hábitos, que sostener que fueran inherentes a las culturas precapitalistas. De otro modo, ¿por qué no afloraron antes del capitalismo?

En cuarto lugar, Berger y Johnson nos dejan, a mi juicio, con una descripción inapropiada de una realidad evidente en nuestra época: el hecho de que millones de personas procedentes de países no capitalistas emigran a un alto costo para ellas mismas a tierras capitalistas, y con gran idealismo y grandes esperanzas de su parte. Afirmer que esos inmigrantes buscan sólo eficiencia técnica y logros materiales no me parece del todo exacto. Además de las mejorías en lo material, las instituciones capitalistas brindan a los individuos dignidad y oportunidades, junto con ampliar sus horizontes y acentuar en ellos un sentido de responsabilidad personal. Por cierto que la elevada moral de esos inmigrantes es su rasgo más decisivo.

En síntesis, las instituciones capitalistas se presentan a sí mismas, ante millones de extranjeros, como más atractivas en términos morales, psicológicos y espirituales, que las alternativas existentes. Además, los inmigrantes experimentan el capitalismo de una manera que les infunde un sentido nuevo de su propia valía, de responsabilidad y desafío. Disfrutan del aire libre, y hasta caminan al paso de los libres. Con toda seguridad, para todos ellos el capitalismo es algo bastante más significativo que un mero conglomerado de disposiciones técnicas.

Finalmente, importantes ventajas morales derivan de conceptualizar el capitalismo como imbuido de un *ethos* intrínseco, un *ethos* parcial pero muy real. Dicho *ethos* fija un criterio con el cual han de confrontarse las distintas culturas. Ciertos tipos de *ethos* morales son incompatibles con la práctica capitalista; otros la favorecen. Varios tipos distintos de culturas favorecen el éxito capitalista: el protestante, el confuciano, el judío, el católico-europeo septentrional. Todos ellos tienen en común cierto sentido del rigor y la austeridad, un sentido cuasi estoico de la sobriedad y la responsabilidad, y desaprueban de algún modo la corrupción. En tales culturas, el capitalismo se desarrolla rápidamente. Por el contrario, las culturas en las que el Estado lo controla todo parecieran engendrar las prácticas del soborno, el favoritismo, el nepotismo y el predominio de los favores personales antes que el imperio de la ley. En muchas culturas tercermundistas, puede que la gente sea amante de su familia pero implacable con los extraños; o suave y gentil en sus relaciones personales, pero indiferente a las leyes generales; fiel a quienes ama, pero no tan confiable (quizás como un mecanismo de supervivencia) en el mundo exterior. En culturas de este segundo tipo, las exigencias morales inherentes a las prácticas capitalistas y necesarias para su implantación exitosa, apenas si consiguen echar raíces. Donde

prolifera la deshonestidad sistemática, la cooperación libre requerida por las instituciones capitalistas no encuentra terreno abonado en el cual asentar sus raíces.

Estas son, entre otras, las razones por las que me niego a conceptualizar el capitalismo como una institución puramente técnica, como un *anima technica vacua*, "un alma técnica vacía". Más bien ocurre que sus instituciones plantean suficientes exigencias a los ciudadanos que aspiran a vivir bajo ellas, como para entenderlo como un "estilo de vida" (pero sólo en sentido secundario; la noción de un "estilo de vida" tiene dos significados distintos).³ Dichas instituciones alientan a los ciudadanos a ser obedientes de la ley, cooperativos y corteses incluso con los extraños (como con los clientes), pero no predeterminan las creencias y el espíritu que los individuos infunden a tales comportamientos. Las cualidades *internas* de las sociedades capitalistas son modeladas mucho más profundamente por la cultura *particular* que inspira los actos individuales: por el cristianismo y el judaísmo en Estados Unidos, por el confucianismo y el shintoísmo en Japón, y así sucesivamente. El capitalismo en sí está lejos de constituir el reino de Dios; por cierto que no es un credo religioso... ni siquiera una filosofía. Su estructura no está destinada a saciar el alma, ni a enseñar una filosofía en particular, ni a dar una serie de instrucciones relativas a cómo vivir. En comparación con las culturas socialistas y tradicionales, sin embargo, sus instituciones sí establecen un criterio moral más elevado, e insisten de hecho en ciertos hábitos morales básicos. Así pues, hasta un cierto umbral, más bien bajo, es un estilo de vida y no sólo una técnica de carácter neutral. Más allá de dicho umbral, está abierto a muchas y muy diversas especificaciones culturales. Es pluralista..., pero *no es* consistente con cualquier forma cultural ni con todas ellas.

Los supuestos, el *ethos*, los hábitos morales y el estilo de vida requeridos para el funcionamiento fluido de las instituciones democráticas y capitalistas no son expresión plena de la fe cristiana o judía y están, por cierto, parcialmente en conflicto con las exigencias plenamente trascendentes de la fe cristiana y judía. Sin embargo, no excluyen de manera alguna el ejercicio pleno de una fe cristiana o judía. Se puede ser a la vez un santo católico y un norteamericano patriota y obediente de la ley; un judío devoto y un capitalista democrático. No hay una contradicción radical entre ambas opciones; ni tampoco una identidad cabal. En términos históricos, la democracia moderna, el capitalismo y el pluralismo surgieron en Occidente profundamente influidos, y en buena medida inspirados, por las creencias y prácticas cristianas y judías. Incluso hoy, la ruta más corta para defender las verdades en que creemos es la de afincarlas en la doctrina judía y cristiana de la Creación, como lo hicieron los Padres fundadores.

Es más, una vez que surge en la historia la división tripartita del sistema —que lo fracciona en un sistema político, un sistema económico y un sistema moral-cultural, de modo que la custodia de cada uno de ellos esté en manos de elites independientes entre sí—, queda enteramente abierta a los cristianos y judíos la posibilidad de que alimenten dichas instituciones con una racionalidad auténticamente cristiana o judía, de que se alienten unos a otros a vivir su vocación en la plenitud que supone la presencia de Dios, y de alcanzar las más elevadas formas de santidad. Ni la democracia, ni el capitalismo, ni el pluralismo poseen una “lógica interna” que nos exija vivir como ateos, o agnósticos, o laicos, o como materialistas prácticos, o en cualquier estado menos profundo que el de la vida santa. De un santo comprometido con el mundo terreno se espera que sea un buen demócrata, como también

creador y propagador de riqueza, y que respete en forma pluralista la dignidad y la fe de otros, todo al mismo tiempo.

En suma, la sociedad democrática capitalista es meramente una forma temporal concreta, quizás la más sensible a las implicancias sociales de los credos hasta ahora desarrollados por el género humano..., pero, con todo, muy imperfecta. Dicho régimen está diseñado para pecadores (la única mayoría moral que existe) y lastrada con "estructuras de pecado", como suele estarlo el destino de todas las sociedades humanas. No debe confundírsela con el reino de Dios en la Tierra. Sin embargo, no se desarrolló a lo largo de la historia sin forma alguna. Su forma interna, aunque temporal y concreta, brota de inspiraciones derivadas, en buena medida, de fuentes judías y cristianas. Y esta forma histórica está sujeta a posteriores especificaciones a través de una práctica más perfecta de la vida cristiana y judía.

En otras palabras, cuanto mayor sea la sintonía que lleguen a tener sus ciudadanos con la fe cristiana y judía, mejor debieran funcionar la democracia, el capitalismo y el pluralismo. Como Tocqueville agudamente observó, la religión es la influencia política más importante en los regímenes democráticos. Una razón por la que las religiones son cruciales para la vida en democracia es que se yerguen ante ella con un juicio que trasciende lo puramente temporal. Ellas permiten que los ciudadanos se abran a la perspectiva de la vida trascendente, fuera del Estado, al juicio del Todopoderoso, a un destino *inmortal*. Concebir la religión de este modo no equivale a concebirla como un instrumento del Estado, ni siquiera como un pilar del Estado. Es valorar la religión como un fin en sí mismo y *porque es un fin en sí mismo*. Los ciudadanos de las sociedades libres necesitan urgentemente de esa independencia espiritual frente al Estado.

Con el fin de complementar la tesis de Max Weber acerca del nuevo sentido del orden que se necesita para transformar a una sociedad tradicional en una capitalista, y acerca del papel de ciertas tradiciones calvinistas en la entrega de dicho sentido renovador, me he atendido al énfasis que el Papa Juan Pablo II pone en la ética católica (y universal) de la persona humana como una persona activa y creativa, que realiza su vocación de crear, de manifestar iniciativa y de aceptar responsabilidades. Este argumento lleva implícito una complementariedad entre la ética católica (y universal) y la sociedad libre.

Después de la Segunda Guerra Mundial, como hemos visto, los liberales y reformadores en Alemania enfrentaron la enorme tarea de reconstruir un orden social en tres frentes a la vez. Debían reconstruir la democracia; debían reemplazar la moral del nazismo por la moral cristiana y por la moral humanista que en el pasado habían dado renombre al pensamiento germano, y debían exigir una economía a salvo de los monopolios y carteles de los que Hitler se había apoderado tan fácilmente tras la elección de 1934. Para esa enorme tarea, requerían de una nueva teoría del orden social. Un grupo de pensadores reunido en torno a Walter Eucken y la revista *Ordo* había estado trabajando en los fundamentos de esa teoría durante la guerra. Llamaron *Ordotheorie* a su indagación y más tarde designaron al orden social que intentaban establecer como "economía social de mercado".⁶ No podían darse el lujo de apoyarse, como habían hecho los liberales ingleses, en una tradición continua de democracia parlamentaria y en un sólido sistema moral arraigado en el sentido común, y, por consiguiente, su indagación filosófica era a un tiempo más vasta y más profunda. Su concepción del *Ordo* es de gran utilidad para entender a Max Weber.

Ello porque, como ha hecho notar David Little,⁷ la clave de la teoría de Weber acerca de la ética protestante reside en su aguda conciencia de que el nuevo orden introducido por lo que él llamó capitalismo es diferente al de las economías de las sociedades tradicionales, aun cuando tiene en común con ellos el basarse en el intercambio comercial, en la propiedad privada y en la legitimidad de la ganancia personal. Dicho orden es distinto porque no es de índole patrimonial; esto es, no está dirigido hacia las autoridades políticas ni morales (reyes, nobles, prelados). Representa, en lugar de ello, un nuevo concepto de orden, menos preocupado de realzar el poder político o religioso y, en lugar de ello, más autónomo, abierto a todos y regido por normas procedimentales meritocráticas.⁸ Weber designó a los dos tipos distintos de economía, basados en dos concepciones distintas del orden, como "capitalismo patrimonial" (al servicio de los gobernantes) y "capitalismo racional" (al servicio de procedimientos imparciales y abiertos). Es verdad, como han señalado Trevor-Roper y Samuelson, que *había* buenos empresarios e industriales en la era patrimonial, anterior a la del capitalismo racional.⁹ Pero la existencia temprana de esas grandes familias capitalistas como los Colbert y los Fugger no contradice la tesis de Weber, como sostienen dichos autores; de hecho, la confirma. La riqueza de esas familias servía a la corona, y por consiguiente la corona velaba por los privilegios de esas familias. El sistema capitalista patrimonial siguió siendo una organización centralizada, elitista y subordinada al viejo orden.

Se advierte en este paradigma, como Weber supo reconocerlo, una diferencia clave entre el capitalismo patrimonial de América Latina, con su lealtad al viejo orden, y la fuerza creciente en Norteamérica de un nuevo orden, basado en un "capitalismo racional", más abierto, afín a la ley e imparcial. Y

el propio Weber veía, o sostenía haber visto, la fuente interna de este orden en el nuevo orden (moral, político y económico) promovido por algunas formas específicas del calvinismo que, como de hecho ocurrió, eran particularmente importantes en número y encontraron a la vez circunstancias favorables en Norteamérica (donde no había, por ejemplo, una estructura de clases preexistente).

AMÉRICA LATINA

En años recientes, se ha aplicado la tesis weberiana al caso particular de las nuevas formas de capitalismo racional que hoy irrumpen en América Latina en medio del viejo capitalismo patrimonial, asociadas particularmente (pero no únicamente) a la rápida expansión de las Iglesias evangélicas en la región. La cabal exposición que hace David Martin de esta tesis en *Tongues of Fire*,¹⁰ la convierte en una de esas obras a las que cabe aplicar con justicia el término "brillante". David Martin señala cómo es que el impacto de esa conversión moral/religiosa que marca la "aceptación de Jesús como el Salvador personal" transforma a quienes la experimentan, sustituyendo en sus conciencias el viejo orden estático, en el que se habían sentido entrampados, por un concepto nuevo de sí mismos, de esperanza, de posibilidades existentes y de legitimidad moral de la iniciativa personal. Quienes se han convertido sienten que ya no tienen que esperar la aprobación de nadie. Rompen con el orden pasado y se sienten con atribuciones para iniciar uno nuevo, al menos en sus propias vidas y en los nuevos círculos asociativos a los que se incorporan, contribuyendo así al acrecentamiento de los mismos. Sienten en su interior una nueva capacidad de convertirse en "personas

actuantes", de determinar su propia conducta moral, política y económica, bajo un esquema de legitimación muy distinto al del viejo orden al que estaban acostumbrados.

Evidentemente, como Martin señala,¹¹ algo de su identidad cristiana recientemente adquirida es asequible, a la vez, a los católicos evangélicos y carismáticos, quienes también experimentan una conversión a Cristo, de un carácter muy personal, y un renovado sentido de comunidad. Pero los protestantes experimentan, además, tanto una ventaja como una desventaja. La ventaja es que el protestantismo permite una ruptura más clara con el viejo orden, que tenía un fundamento católico en el orden patrimonial del Sacro Imperio Romano. La desventaja del protestantismo, y la ventaja católica, es que el cuerpo del catolicismo lleva en sí los gérmenes filosóficos y teológicos de una concepción más amplia del orden social en su totalidad (político, económico y moral), mientras que el lenguaje evangélico protestante, aunque sea muy enriquecedor para la vida privada, es mucho menos adecuado para la articulación de una moral pública plena.

La obra de Martin nos muestra la forma en que el viejo orden del capitalismo patrimonial está siendo hoy subvertido gradualmente en América Latina por todas esas energías nuevas, tanto católicas como protestantes (pero especialmente protestantes), que están en la base de la sociedad. Martin no hace hincapié, por otro lado, en los varios experimentos macroeconómicos de signo liberal que han tenido lugar, con más o menos éxito, en naciones enteras (como Chile, México y Argentina), los cuales también han contribuido a desplazar el debate económico en América Latina, alejándolo del viejo orden. En todo caso, el descrédito de la idea socialista en Europa Oriental y en Cuba ha tenido gran impacto en las ideas de orden y legitimación en la propia América Latina.

La parte más débil en la tesis de Weber reside, como hemos visto, en su análisis teológico.¹² Pues perfectamente podría ser que los efectos de la ética protestante, ya sea en los países señalados por Weber o en América Latina hoy, residan mucho menos de lo que Weber creía en estrictas nociones de la predestinación y la vocación, y mucho más en la deslegitimación del viejo orden que genera una religión nueva, cuyos conversos se sienten libres al fin para ser personas actuantes por derecho propio. Así, judíos, católicos y ciertamente otros hombres y mujeres que han rechazado el viejo orden en el nombre de la iniciativa y la creatividad han actuado del mismo modo que lo hicieron los calvinistas que Weber destacó.

En todo caso, el Papa Juan Pablo II nos ha suministrado, precisamente, esa nueva racionalidad para la edificación de un orden nuevo, a través de los conceptos de la persona actuante, del derecho inalienable a la iniciativa económica individual, de las virtudes asociadas al acto de emprendimiento, y de la creatividad humana fundada en la *Imago Dei* con la que el Creador ha dotado a cada hombre y a cada mujer.

A menudo me topo en América Latina con la siguiente objeción: "Si Max Weber está en lo cierto, entonces nosotros en América Latina, países católicos todos, no tenemos oportunidad alguna". Y, en fin, es cierto que sin una ética del trabajo más sólida que la que hoy prevalece en América Latina, y sin un cambio en la atmósfera anti-mercantil de los gobiernos, de la aristocracia local y del clero latinoamericanos, el futuro sí se ve desolador. Pero un punto clave de esta indagación ha consistido en mostrar que la tradición católica también contiene en su seno una poderosa ética del capitalismo: una ética, por cierto, más plena y más profunda que aquella con que contaban los primeros puritanos. Esta ética católica trasciende a la

necesidad de trabajar duro y de cumplir con nuestras obligaciones, apela a nuestras capacidades de creatividad y comunidad. A ella se une una decidida afirmación del orden natural, del orden creado. Ella está abierta a la gracia, siendo a la vez consciente de la pecaminosidad y la falibilidad de los seres humanos. Ella es, en conjunto, una maravillosa fuerza inspiradora, positiva y creativa. Y ella hace posible la justicia social, la virtud mediante la cual las personas libres se organizan libremente para mejorar la vida de la comunidad.

LAS NUEVAS VIRTUDES REQUERIDAS

Es más, las nuevas virtudes que la experiencia moderna le ha enseñado a la Iglesia Católica que agregue a los antiguos listados medievales de virtudes, cumplen a la vez un papel en la edificación del nuevo humanismo cristiano. Algunas personas sí son capaces de actuar con espíritu emprendedor e inventiva, sin esperar las instrucciones de otros. Y lo hacen frecuentemente, con cierta regularidad: tienen el "hábito" de hacerlo.

Entre esas virtudes, podemos señalar cuando menos unas pocas:

1. *Iniciativa.* Si los ciudadanos son soberanos, ellos deben ser los primeros en discernir los riesgos y oportunidades venideros, y deben ser las fuentes de las acciones sociales diseñadas para enfrentarlos directamente.

2. *Espíritu de empresa.* Ante todo (pero no sólo) en la esfera económica, los ciudadanos no deben quedarse de brazos cru-

zados, esperando que "otros" (o el Estado) les suministren los bienes y servicios necesarios para mejorar su calidad de vida, sino que deben ejercer su capacidad de discernimiento y las habilidades organizativas requeridas para realizar por sí mismos esos cometidos. La persona humana no es sólo un individuo, en el sentido que lo es un gato o un árbol: esto es, meramente diferente a los demás. Más que eso, la persona humana es, en sí misma, una fuente originaria de discernimiento y acción. Hecha a imagen de Dios, cada persona está destinada a ser creadora y está llamada a ejercer su imaginación, su creatividad y sus capacidades para alcanzar los propósitos que ella misma se ha fijado. El espíritu de emprendimiento es el nombre que se da al hábito de hacerlo. Como otros hábitos, éste se adquiere a través de la práctica, mediante el ensayo y error y con perseverancia.

3. *Cooperación social.* Hemos visto que Tocqueville consideraba el arte de la asociación como la primera ley de la convivencia democrática. Lo que los "súbditos" habían esperado históricamente que hicieran por ellos la aristocracia o el Estado, los "ciudadanos" deben hacerlo por sí mismos asociándose unos con otros. Eso de que la única forma de superar el individualismo exacerbado consiste en esperar que el partido o el Estado den las directrices sociales, era una mentira del comunismo. Los ciudadanos libres son absolutamente capaces de movilizar su propia imaginación y aptitudes sociales, bajo su propia iniciativa y guía, y alcanzar grandes logros sociales para su propio beneficio.

Como hemos visto, es la capacidad que tienen los ciudadanos libres de formar asociaciones libres, por iniciativa propia, lo que da al adjetivo "social" toda su fuerza en la concepción moderna de la justicia social, un término desarrollado

precisamente para la era de las sociedades libres. Cuando surgen injusticias, como siempre ocurre, los ciudadanos tienen el derecho y a la vez el deber de formar asociaciones para buscar reparación, incluso del Estado. Cuando emergen nuevas necesidades, los ciudadanos libres forman una vez más asociaciones para satisfacerlas. Es un error primitivo el concebir la justicia social como una actividad propia del Estado o como un sinónimo de la justicia de signo estatista. La justicia social es, en propiedad, una forma de asociación libre. Tan sólo como último recurso, y tras tomar las debidas precauciones contra el excesivo poder burocrático del Estado moderno, los ciudadanos libres ceden de hecho, en ocasiones, algo del poder que les pertenece a un organismo estatal determinado, con miras a lograr sus propósitos a través de ciertas actividades específicas y limitadas.

4. *Espíritu de servicio público y responsabilidad cívica.* Cuando los ciudadanos dejan de ser súbditos, adquieren responsabilidades muy serias en lo que respecta a sus objetivos personales y familiares, pero también en lo que respecta al espectro completo del bien común o el bien público. Son los administradores de su propio bienestar. Deben velar por el embellecimiento de sus ciudades, la vitalidad de las artes y las ciencias, la provisión de monumentos públicos y de todas las necesidades públicas cotidianas, como son la electricidad y el agua, los caminos y puentes, la vitalidad económica de sus respectivas comunidades y la protección del medio ambiente. Y harán bien si se cuidan de no confiar pura y simplemente todas estas responsabilidades (sin controles ni equilibrios) al Estado. Mientras más capaces sean de proveerse de estos bienes en forma particular y no por medio del Estado, más vital, más libre y diversificada habrá de mantenerse la sociedad. Naturalmente,

habrán de asignar cuidadosamente ciertas responsabilidades a organismos mixtos de los sectores público y privado, y a otros mecanismos ideóneos para realizar meticulosos monitoreos. Pero sigue en pie el hecho de que, cuanto mayor sea el sentido de responsabilidad cívica y el espíritu de servicio público que ejerzan los ciudadanos por sí mismos, más libre —y más espléndidamente diversa— habrá de ser la sociedad.

Podemos mencionar otras virtudes esenciales para la preservación de una sociedad libre:

5. *El hábito de actuar como una "oposición leal"*: que equivale a manifestar las disenciones sin caer en el obstruccionismo.
6. *El arte de transigir en cuestiones prácticas*, incluso con quienes uno está en desacuerdo en principio, de modo que lo perfecto no se convierta en enemigo de lo bueno.
7. *El hábito de mostrar respeto hacia las personas*, incluso cuando discrepemos de sus opiniones.
8. *El arte de hablar con benevolencia*, incluso de aquellos a los que uno se opone, a fin de proteger la posibilidad de una cooperación práctica en el futuro.

Como bien lo sugieren estos tres últimos hábitos, la vida democrática precisa de un alto grado de *civismo* en la argumentación y la acción, incluso en condiciones de intensa oposición. No cabe objetar que, puesto que el *civismo* requiere de una mínima cordialidad incluso hacia quienes sustentan puntos de vista que uno reprueba, ello implica cierta "hipocresía". Pues los procedimientos de la democracia son, en cierta forma, como una danza formal, y el bien común requiere de cierto control de los sentimientos más primitivos. Es necesario y correcto obedecer a las reglas formales, incluso cuando uno no se siente "inclinado" a hacerlo —y de ese modo encauzar los

propios sentimientos hacia la concordia y la ecuanimidad propias de un pueblo civilizado—.

Aun cuando unos pocos teóricos del capitalismo se concentran sólo en el sistema económico, casi todos ellos estarían dispuestos a reconocer sin embages que el sistema depende de la evolución del sistema jurídico, de costumbres implícitas, de prácticas sujetas a una ética responsable, y del Estado de derecho o gobierno limitado. Friedrich Hayek fue sordo al idioma de la religión durante buena parte de su vida, como lo admitió sin reservas hacia el final, pero al establecer la posibilidad de una economía libre reafirmaba enfáticamente las funciones que le caben a la cultura, la virtud y el gobierno limitado.¹³ Otros de entre nosotros están dispuestos a ir un poco más lejos que Hayek y reconocer las funciones que cumplen ciertas intervenciones del gobierno, ante todo en favor de los pobres y los más débiles. Pero incluso Hayek vio la necesidad de que el gobierno fije las reglas básicas del juego que son necesarias para que la libertad pueda operar. Al igual que él, y como Tocqueville en su temor de un nuevo "despotismo blando", debemos estar atentos al daño que la "fuerza tutelar" del Estado pueda ocasionar a las capacidades de iniciativa y empresa del individuo.

El capitalismo democrático pone en marcha un sistema tripartito. Dicho sistema está diseñado para servir a los individuos, no para que éstos lo sirvan a él.

EL TEMA MEDULAR: LA CREATIVIDAD

A modo de resumen: la más honda justificación moral de un sistema capitalista no es únicamente el que —por pobre

que sea como sistema— sirva a la libertad en mejor forma que cualquier otro sistema conocido; ni siquiera que eleve los niveles de vida de los pobres en un grado mayor que cualquier otro sistema; ni que mejore las condiciones de salud de los seres humanos y mantenga el equilibrio entre el hombre y su medio ambiente en mejor forma que otras sociedades tercermundistas, socialistas o tradicionales. Todos estos factores, aunque difíciles de admitir para algunos, pueden verificarse empíricamente. De hecho, la auténtica fuerza moral del capitalismo reside en que promueve la creatividad humana.¹⁴

Permítaseme aquí, una vez más, morigerar los entusiasmos. Al igual que la democracia y la religión organizada, el capitalismo exhibe numerosos defectos, lastres y tendencias preocupantes, los que son reporteados diariamente en nuestros periódicos, en la televisión y el cine. Sin embargo, ningún otro sistema aprecia mejor, nutre, apoya y fortalece la creatividad humana que la sociedad libre tripartita. Establecida legalmente hace apenas dos siglos en un puñado de naciones, la sociedad tripartita libre (libre en su régimen político, su economía y su cultura), desde entonces ha "transformado la capacidad productiva de la tierra", en la terminología de Marx.

Con todo, hay todavía demasiada hambre y miseria en vastas regiones del globo, y hay aún muestras chocantes de pobreza al interior de las propias naciones avanzadas. No hace mucho en la historia humana, la pobreza universal no era un escándalo moral. Era simplemente un hecho de la vida. Pero las condiciones de vida se han transformado a tal punto —transformadas por la creatividad humana que busca desentrañar los secretos de la tierra, ocultos y reservados por la Providencia en su infinito amor—, que ningún líder nacional podría hoy afirmar: "Mi pueblo es pobre y pretendemos que lo siga siendo". Hoy en día, la pobreza de *cualquier* lugar del

mundo es desplegada en las pantallas televisivas y cinematográficas como una afrenta moral. La capacidad humana en materia de creatividad económica ha transformado a tal punto el cálculo moral de la humanidad, que el flagelo de la pobreza en cualquier punto de la Tierra es percibido como algo repugnante en términos morales. Y es a causa de esa creatividad económica que hoy nos atrevemos a anticipar el día en que cada hombre y mujer de esta Tierra quedarán liberados de esa auténtica prisión que es la pobreza.

He aquí la intención dinámica de la sociedad tripartita libre, tal y como se la practica en las sociedades de cultura judía, cristiana y humanista; es la dinámica interna del sistema en sí. Pues, basándose en la capacidad creativa de los seres humanos y (luego) en la panoplia de instituciones diseñadas para el pleno ejercicio de esa capacidad, dicho sistema no habrá de descansar hasta que toda persona individual y capaz *esté ejerciendo* esa capacidad. Con esto aludimos, como escribe el Papa Juan Pablo II, a "una sociedad de trabajo libre, de empresa y de participación". Y también escribe (y aquí lo cito a él mismo para retomar el punto donde partimos):

En efecto, el principal recurso del hombre es, junto con la tierra, el hombre mismo. Es su inteligencia la que descubre las potencialidades productivas de la tierra y las múltiples modalidades con que se pueden satisfacer las necesidades humanas. Es su trabajo disciplinado, en solidaria colaboración, el que permite la creación de comunidades de trabajo cada vez más amplias y seguras para llevar a cabo la transformación del ambiente natural y la del mismo ambiente humano. En este proceso están comprometidas importantes virtudes, como son la diligencia, la laboriosidad, la prudencia en asumir los riesgos razonables, la fiabilidad y la lealtad en las relaciones interpersonales, la resolución de ánimo en la ejecución de decisiones difíciles y dolorosas, pero necesarias para el trabajo común de la empresa y para hacer frente a los eventuales reveses de fortuna.¹⁷

Queda aún por mencionar un punto importante. Establecer la opción moral, filosófica y religiosa para la creación de riqueza es una cosa; dar con las instituciones prácticas que puedan llegar a todos los desamparados, los pobres y los débiles de este planeta, incorporándolos a la economía creativa, es otra bien distinta.

Con todo, ¿no es precisamente esa búsqueda de instituciones saludables una tarea propia de la creatividad humana? ¿Del espíritu emprendedor? ¿De la inventiva? En cualquier caso, esa labor práctica aparece ahora como la vocación primaria de todos los individuos de auténtica buena voluntad de nuestra generación..., y esperamos que así lo sea también en las venideras. Hemos de reflexionar seriamente y con espíritu práctico acerca de la forma de incorporar a los pobres de Ghana, de Bolivia y de tantas naciones del Tercer Mundo a sistemas que promuevan el desarrollo de su capital humano innato. Debemos poner en funcionamiento instituciones que liberen y potencien la creatividad: instituciones como la propiedad privada, el acceso al mercado, la incorporación fácil y rápida, el acceso al crédito, la instrucción en los elementos de la práctica económica creativa y un sistema legal estructurado para difundir las oportunidades a los más pobres en lugar de proteger (como en el presente) las ventajas de los ricos.

El Tercer Mundo requiere, como lo sugiere Juan Pablo II, de una revolución al ciento por ciento, legal y pacífica. Dicha revolución estará conformada por múltiples cambios institucionales dirigidos a suprimir las pesadas restricciones que hoy reprimen la creatividad económica de millones de personas en este planeta. Esta labor práctica es inmensa. Por desgracia, es evidente que ni nuestras universidades ni nuestras elites empresariales han comenzado aún a imaginar siquiera la totalidad de sus dimensiones prácticas.

Si en el proceso perdemos nuestra propia alma, nada ganaremos con salvar a los pobres de todo el mundo. Pero en la medida que la prueba moral a la que nos enfrentamos es "la opción por los pobres", no son quienes claman "¡Los pobres! ¡Los pobres!" los que habrán de aprobar el examen, sino los que verdaderamente pongan en funcionamiento las instituciones prácticas que ayuden a los pobres del mundo a despojarse de su pobreza. En lo personal tengo la esperanza de que los pobres de Europa Oriental y América Latina (a quienes va destinado fundamentalmente este libro) acaben sumándose muy pronto a otros pueblos que antes fueron pobres —como Corea del Sur, Taiwán, Singapur, Hong-Kong y así sucesivamente— y que han demostrado que la pobreza no es una condición inmutable.

Es posible crear nueva riqueza. Son los propios seres humanos la principal causa de la riqueza de las naciones. La creatividad humana es el recurso fundamental de la naturaleza. Suprimir los controles institucionales que ahora sofocan esa creatividad es la tarea enorme a la que hoy nos llama la ética católica (y universal).

NOTAS

¹ Hans Urs von Balthasar, *Theo-Drama*, trad. Graham Harrison (Harrison, NY: Ignatius Press, 1988).

² Pero véase Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

³ Véase *Centesimus Annus*, # 32, segundo párrafo.

⁴ Según Berger:

La idea mítica de la insuficiencia del capitalismo se basa probablemente en el hecho de que el capitalismo es un sistema económico y nada más (por el contrario, el socialismo consti-

tuye una visión global de la sociedad humana). Todas las realidades económicas son esencialmente *prosaicas*, como ocurre al confrontarlas con la poesía, que inspira, mueve y convierte a los espíritus. Max Weber, en su bien conocido análisis del carisma como una fuerza en la historia, describe ese factor como *wirtschaftsfremd*: como enemigo de las preocupaciones económicas. Sin violentar el pensamiento de Weber, podemos revertir la propuesta: la realidad económica es enemiga del carisma o, en términos sorelianos, la economía es adversa al mito. La racionalidad económica y los ímpetus mitopoéticos ocupan compartimientos muy distintos en la conciencia humana. Los esfuerzos para combinar ambos tienen escasas probabilidades de éxito, en el sentido de constituir algo plausible para un número significativo de individuos.

Elio no es una novedad en la historia del capitalismo. Desde sus orígenes, el capitalismo se legitimó a sí mismo indirectamente... al quedar vinculado con otras formas de legitimación, no derivadas del sistema económico como tal sino más bien de otras facetas de la existencia humana, más afines al mito (Peter L. Berger, *The Capitalist Revolution* [Nueva York: Basic Books, 1986], 206).

Berger resume (ahora en la pág. 208) su análisis de esta cuestión en la siguiente propuesta: "El capitalismo adolece de una incapacidad intrínseca para generar formas de legitimación, y carece particularmente de potencia mítica; por ende, depende de los efectos legitimadores de su sola facticidad o de su asociación con otros símbolos legitimadores, no-económicos".

Por su parte, Johnson confiesa:

Prefiero entender el espíritu empresarial, del que el capitalismo es el resultado, no como algo positivamente virtuoso, ni como algo intrínsecamente pecaminoso, sino como un factor neutral en términos morales. Me parece que el capitalismo es una fuerza impersonal y, por tanto, incapaz de opciones morales. El capitalismo, incluyendo el sistema de mercado que le proporciona su eficacia y su poder, es unilateral en su impulso; y esa es la razón por la que es tan productivo. Centrado sólo en sus propios objetivos materialistas, no deja espacio para el idealismo. Reacciona con gran celeridad y precisión a todos los factores del mercado. En cierto sentido, es como una maravillosa computadora natural. Pero no puede hacer distinciones para las que no está programado. Provisto de una gran

capacidad de reacción a los factores del mercado, es ciego a todo lo demás: ciego a la clase, la raza y el color, la religión y el sexo, la nacionalidad y el credo, el bien y el mal (Paul Johnson, "The Capitalist Commandments: Ten Ways for Businessmen to Promote Social Justice", *Crisis* [Noviembre de 1989], 10-16).

⁵ Michael Novak, "Boredom, Virtue and Democratic Capitalism", *Commentary* 88 (septiembre de 1989): 34-37.

⁶ Alan Peacock y Hans Willgerodt, comps., *Germany's Social Market Economy: Origins and Evolution* (Nueva York: St. Martin's Press, 1989).

⁷ David Little, *Religion, Order, and Law: A Study in Pre-Revolutionary England* (Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1969).

⁸ *Ibid.*, 6-32, 226-37.

⁹ H. R. Trevor-Roper, "Religion, the Reformation and Social Change", en *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays* (Nueva York: Harper & Row, 1969), 1-45.

¹⁰ David Martin, *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford: Basil Blackwell, 1990).

¹¹ *Ibid.*, 290-91.

¹² Jacob Viner, *Religious Thought and Economic Society: Four Chapters of an Unfinished Work*, comp., Jacques Melitz y Donald Winch (Durham, North Carolina: Duke University Press, 1978), 151-89.

¹³ Véase, por ejemplo, *Derecho, legislación y libertad* y *La constitución de la libertad*.

¹⁴ Esto fue reconocido, por ejemplo, por Bernard Bosanquet:

En cualquier análisis concerniente a la nacionalización de una industria, la verdadera cuestión, de principios y de naturaleza práctica, estriba en la posibilidad de crear una administración que cumpla con los requerimientos de responsabilidad, de inventiva, de iniciativa y de energía personales. Pues son éstos, y no el interés propio, como ambos bandos suelen suponer, lo que constituye el aguijón y el encanto de lo que se conoce como la empresa privada, y que la burocracia destruye (Bernard Bosanquet, *The Philosophical Theory of the State* [Londres: Macmillan, 1951], xii-xiii).

¹⁵ *Centesimus Annus*, # 32.

AGRADECIMIENTOS

El autor agradece a Derek Cross, Investigador Asociado del American Enterprise Institute (AEI), quien se hizo cargo de las notas bibliográficas y cuyo influjo editorial se deja sentir en cada página de este libro; a Kenneth R. Craycraft Jr., quien colaboró con las notas en el primer borrador de algunas partes; y a varios internos (durante dos veranos) del AEI tan excepcionales como Daniel Gordon, David Robinson, Benjamin Schwartz, Robert Lakind, Marcy Friedlander, William J. Fidurko y Kathryn Madden. Catherine M. Love mecanografió (y volvió a mecanografiar) el manuscrito. Peter J. Dougherty, de The Free Press, aportó sus atinados consejos estructurales y planteó interrogantes que contribuyeron a condensar la trama del argumento central; fue como la matrona afable y benévola de un mejor libro que aquel que vio la primera vez. Como corrector de estilo, George A. Rowland hizo múltiples y espléndidas sugerencias. Mis colegas Russell Hittinger, Charles Murray y Douglas Besharov y otros amigos como Richard John Neuhaus, George Weigel, David Green, Rocco Buttiglione y Michael Cromartie me brindaron valiosos consejos y me rescataron de numerosos equívocos. Todos ellos constituyen un buen ejemplo de lo que es el normal esfuerzo comunitario en las actividades creativas de la era moderna.

Vaya a la vez toda mi gratitud para el Ethics and Public Policy Center (Washington, DC); la University of Notre Dame (Notre Dame, IN); el Rosemont College (Villanova, PA); el Centro di Ricerca e Documentazione "Luigi Einaudi" (Turín, Italia); el Karl Brunner Symposium (Interlaken, Suiza); el Institute of Economic Affairs (Londres, Inglaterra); el Von Hügel Institute del St. Edmund's College (Cambridge, Inglaterra); la Lancaster University (Lancaster, Inglaterra); la Université d'Été de la Nouvelle Economie, Aix-en-Provence; y el Christendom College (Front Royal, Virginia), por invitarme a exponer los artículos que luego se convertirían en el núcleo temprano de este libro, y por ayudarme a mejorarlos a través de sus críticas. Les agradezco a la vez por publicar (en ciertos casos) las conferencias originales y permitirme basarme en ellas para las citas más exhaustivas de este libro. También agradezco a la University of Notre Dame Press por invitarme a escribir una introducción a la nueva edición de *Catholicism, Protestantism and Capitalism*, y por permitirme reeditarla aquí en forma algo distinta.

Versiones tempranas de varios capítulos aparecieron en las siguientes traducciones y reediciones: Capítulo 1, en "The Catholic Anti-Capitalism Bias", Introducción al texto de Amintore Fanfani, *Catholicism, Protestantism, and Capitalism* (Notre Dame, IN: Notre Dame Press, 1984), xxix-lv. Capítulo 4, en "Liberté religieuse et liberté économique", *Revue des Etudes Humaines* (sept.-dic. 1991): 22-26; "The Great Convergence: A New Consensus in favor of Economic and Religious Liberty", *Crisis* 9 (diciembre 1991): 28-33; "La seconda libertà: Libertà religiosa e libertà economica", *Biblioteca della libertà* 26 (julio-septiembre 1991): 84-91. Capítulo 5, en "El capitalismo correctamente entendido: La visión del humanismo cristiano", *Estudios Públicos* (primavera 1992): 29-59; y "Capitalism Rightly

Understood: The Vision of Christian Humanism", *Faith and Reason* 17 (invierno 1991): 317-52. Capítulo 6, en "La transformation de la revolution capitaliste/democratique", *Journal des Economistes et des Etudes Humaines* 11 (diciembre 1991): 513-57; "Transforming the Democratic/Capitalist Revolution", en *Proceedings, First International Conference on Social Values*, Tomo 2 (Cambridge, Inglaterra: Cambridge University, Von Hügel Institute, 1991), 1-28; y "Transformare la rivoluzione democratico-capitalista", *Studi Sociali* (Abril 1991): 9-42. Capítulo 8, en "Countering the Adversary Culture", en *The Making of an Economic Vision*, Oliver F. Williams y John W. Houck, comps. (Lanham, MD: University Press of America, 1991), 99-120. Ciertos párrafos del epílogo en "Persona e creatività", *Studi Sociali* (febrero 1991): 7-13; y "Osoba Tworoza", *Tygodnik Powszechny* 45 (1991).

Finalmente, agradezco a los siguientes autores y/o editores por autorizarme a publicar extractos de sus obras:

- Peter Berger, *The Capitalist Revolution*. Copyright (c) 1986 by Basic Books, Inc. Publicado con autorización de Basic Books, una filial de Harper Collins Publishers.
- Ernest Fortin, "The Trouble with Catholic Social Thought", *Boston College Magazine* (verano 1988). Copyright (c) *Boston College Magazine*.
- F. A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Tomo 2. Copyright (c) 1976 by University of Chicago Press. Publicado con autorización de la University of Chicago Press.
- Irving Kristol, *Reflections of a Neoconservative*. Copyright (c) 1983 by Basic Books, Inc. Publicado con autorización de Basic Books, una filial de Harper Collins Publishers.

- Jacques Maritain, *Reflections on America*. Publicado con autorización de Charles Scribner's Son, una edición de Macmillan Publishing Company. Copyright (c) 1958, Jacques Maritain.
- John Courtney Murray, S.J. *We Hold These Truths*. Copyright (c) 1960, Sheed & Ward, Kansas City.
- Robert Heilbroner, "The World After Communism", *Dissent* (otoño 1990). Publicado con autorización de Robert Heilbroner.
- Arthur Hu, "Us and Them", *The New Republic* (1 de junio, 1992). Publicado con autorización de *The New Republic*. Copyright (c) 1992, The New Republic, Inc.
- John D. Kasarda, "Why Asians Can Prosper Where Blacks Fail", *Wall Street Journal* (28 de mayo, 1992). Publicado con autorización del *Wall Street Journal*. Copyright (c) 1992 Dow Jones & Company, Inc. Todos los derechos reservados para todo el mundo.
- Roy Porter, "The Heart of the Country", *The New Republic* (4 de mayo, 1992). Publicado con autorización de *The New Republic*. Copyright (c) 1992, The New Republic, Inc.
- William Julius Wilson, "The Right Message", *New York Times* (17 de marzo, 1992). Copyright (c) 1992, The New York Times Company. Publicado con autorización.

Armas nucleares, 161
 Arnold, Matthew, 40
 Ascetismo, 3, 6
 Asiático-americanos, 341-342, 345
 Asociación, principio de, 33, 79, 110,
 131, 136, 183, 339, 353, 435
 Asociaciones voluntarias, 42, 43
 Auto-confianza, 271
 Automóviles, 109
 Autoritarismo, 75
 Avaricia, filosofía de la, 4, 8-9
 Ayuda externa, 272
 Azerbaijón, 319

B

Balcerowicz, Leszek, 264
 Balthasar, Hans Urs von, 418
 Banco Mundial, 272
 Barone, Michael, 391, 392
 Basilio, San, 267
 Bell, Daniel, 375, 385
 Bell, Jeff, 392
 Bellah, Robert N., 8
 Benedictinos, monasterios, 16
 Benedicto XV, Papa, 122
 Benedicto, San, 146
 Berger, Peter, 14, 422-424
 Berlín, muro de, 13, 162, 176
 Bien común, 119, 136, 139-143, 213,
 214, 436
 Bienestar, sistema de, 288, 289-290,
 294, 337-339, 347, 355; véase
también Estado Asistencial;
 Estado Benefactor; Presta-
 ciones sociales; Sistema
 asistencial
 Bloom, Allan, 373
 Boecio, Anicio, 382

Boesky, Ivan, 47
 Boff, Leonardo, 241
 Bohemia-Moravia, 324
 Bosnia-Herzegovina, 320
 Bowles, Samuel, 179
 Brandt, Willy, 201
 Brasil, 1, 222, 272, 273
 Brookhiser, Richard, 332
 Buchanan, James B., 163, 177,
 179-180, 187, 188
 Burke, Edmund, 282
 Búsqueda ilimitada de la riqueza, 46
 Butler, Stuart, 236, 294

C

Calvez, Jean-Yves, 116, 139
 Calvinismo, 2, 5, 7-9, 186, 430-431
 Calvino, Juan, 7
 Cambio
 factibilidad del, 124-125
 institucional, 125, 126
 principio del, 142-144
 Camus, Albert, 371
 Capacidad de llegar a conclusiones,
 321; véase *también* Intuición
 Capetillo, Grace, 288
 Capital humano, 12-14, 183-184, 222,
 354
 Capital social, 338, 344, 354
 Capitalismo, 60, 86-94, 385, 400,
 422-429, 438; véase *también*
 Centesimus Annus; *Rerum*
 Notarum
 aspectos románticos del, 38-39
 como aspecto de la economía po-
 lítica, 32-33
 creatividad y, 36, 39, 53,
 92-94, 143

- definición, 9, 62-63, 142
 en América Latina, 431-434
 espíritu humano y, 12-15
 espíritu práctico del, 35
 historia del, 15
 límites del, 225-231
 prejuicios de los intelectuales
 contra el, 180-183
 razonamiento instrumental y, 83
 según Fanfani, 18, 28-36, 39-40,
 45-54
 según Weber, 2-12, 18, 186,
 429-431
 Capitalismo democrático; *véase tam-
 bién* Capitalismo
 definición, 228
 Capitalismo patrimonial, 431, 432
 Capitalismo popular, 294
 Capitalismo racional, 431
 Capitalismo, Socialismo y Democracia
 (Schumpeter), 375
 Carácter, 170, 194, 328, 353, 375-378,
 418
 Caridad, 209, 418
 Carlomagno, 16
 Catalaxia, 136, 137, 175, 191-192
 Catolicismo político, 66-67
 Catolicismo, Protestantismo y
 Capitalismo (Fanfani), 18,
 27-30, 50
 Celibato, 394
 Center Focus, 233
 Centesimus Annus (Juan Pablo II),
 1, 17, 143, 161, 176, 181,
 183-185, 194, 200-202, 206-
 242, 273, 282, 350, 363, 375-
 376, 401, 419, 440
 Centro de Interés (Center of
 Concern), 233
 Centro, Partido Alemán de, 66
 Cicerón, 9, 266
 Cirilo, San, 146
 Cívico, espacio, 79, 86, 90, 140
 Civil, sociedad, 20, 131, 136, 162, 344,
 350, 353-357, 417
 Civiles, movimiento de los derechos,
 89, 330-331
 Civismo, 437
 Clases, conflicto de, 40, 83
 Clinton, Bill, 334
 Código napoleónico, 164
 Colbert, familia, 430
 Common law, 33
 Commonweal, The, 233, 234
 Competencia, 75, 76
 Computadores, 88, 190
 Comunidad, 141, 191-193, 225, 227,
 267, 281-284, 292-294, 366,
 373-374, 432-434
 católica, 394
 de trabajo, 219-233
 falso sentido de la, 44
 justicia social y la, 125, 346
 nuevas formas de, 42
 socialistas y la, 68-69, 71-72
 voluntaria, 205
 Comunismo, 67, 71, 96, 120, 137, 161,
 241
 Conciencia, 164, 165, 169, 270, 381
 Concilio Vaticano II, 146, 193, 265,
 271, 279-280
 Conferencia de Yalta, 332
 Confianza en las propias capacida-
 des, 271
 Confucianismo, 426
 Consejo para la Libertad Religiosa,
 203
 Consolación filosófica (Boecio), 382

Constitución de los Estados Unidos, 87, 129, 140, 221
 Preámbulo de la, 129
 Primera enmienda de la, 87, 140
Constitution of Liberty, The (Hayek), 218
 Contingencia, 74
 Contra-cultura, 390, 392, 394
Contradicciones culturales del capitalismo, Las (Bell), 375
 Controles y equilibrios, 84-86, 162, 208, 399, 419-421, 436
 Cooperación, 14
 social, 33, 435
 Copyrights, 38, 94
 Coreano-americanos, 341, 345
 Corporaciones, 42
 Creatividad, 14, 36, 39, 53, 92-93, 143, 163, 185, 186, 191, 204, 219-220, 238, 239, 270, 439, 442
 Creatividad humana, 163, 185, 186, 191, 204, 219-220, 239, 270, 439-442
 Crecimiento demográfico, 231, 265-266
 Crediticias, uniones, 42
 Crédito, 278
 Crédito sobre el impuesto a la renta, 294
 Crèvecoeur, Michel-Guillaume-Jean de, 382
 Cristianismo, 165, 181, 185, 207, 322, 379, 390-391, 393-394, 399, 419-420, 426-428
 Croacia, 320, 324
 Cuba, 278
 Cultura: véase Sistema moral-cultural

adversaria, 389-392, 395, 396
 política, 92-94

Culturales, guerras, 215

CH

Checoslovaquia, 137
 Chile, 228
Christ Stopped at Eboli (Levi), 52
 Churchill, Winston, 419

D

Darwinismo, 41
 Deber, sentido del, 3
 Decisión; véase también Elección, capacidad de
 racional, 165
 Delincuencia, 282, 348, 351, 365, 379
 Democracia, 11, 14, 31, 51, 88-89, 132, 202, 209, 216, 264, 295, 326, 366, 378, 385, 399, 419
Democracia en América, La (Tocqueville), 241
 Demócrata, partido, 392
 Democratacristianos, partidos, 31, 145
 Demográfico, crecimiento, 231, 265-266
 Dependencia, 11, 281, 284-288
 Depresión, gran, 96, 108, 145
 Derecho(s), 111, 166, 174, 176, 330, 372
 a la iniciativa creativa, 205
 a la iniciativa económica, 143, 183, 208, 219-220, 224, 237, 433
 antiguos vs. modernos, 70
 básicos, 187

civiles, 89, 137, 330-331, 335, 338
 de asociación, 140, 435-436
 de propiedad, 79-80, 186-187,
 266, 268-269
 humanos, 145, 189, 208, 217, 400,
 424
 inalienables, 372, 383
 individuales, 140, 419, 422
 minoritarios, 140, 399
 natura(les), 68-70, 72, 81, 117, 267,
 269
 romano, 164
Derecho, legislación y libertad (Hayek),
 112
 Descubrimiento, 13
 Desempleo, 281, 282, 292, 340
 Desigualdad, 68, 108, 287
 natural, 69-70
 Diez Mandamientos, 268, 378
 Dignidad, 42, 71, 82, 141, 178, 189,
 205, 208, 230, 239, 279, 364,
 373, 417, 424
 Discernimiento, capacidad de, 455;
 véase también Intuición
 Discernir, 13; *véase también* Intuición
 Disney, Walt, 355
 Diversidad y unidad, 318-319, 330-
 331, 417
 División de poderes, 84, 378
 Divorcio, 365
 Djilas, Milovan, 389
 Dominio (feudo franco), tradición
 del, 42
 Dostoievski, Fedor, 74, 169
 Drogas, uso de las, 281, 282, 284, 341,
 348, 365
 Drucker, Peter, 225

E

Economía: *Véase* Sistema económico
 en medios académicos, 34-36
 política económica, 35, 383, 385,
 395
 social de mercado, 429
 soviética, 11, 73, 276
Economic Journal, The, 177
 Educación, 94, 280, 285, 289-292, 335,
 341, 351
 Elección (capacidad de), 74, 77, 187,
 194, 212, 220, 233, 279, 321-
 322, 374-377; *véase también*
 Decisión; Opción
 convergencia en la, 188-190
 debidamente ordenada, 166-169
 humana, 163, 180, 188
 interés de los economistas y teó-
 logos en la, 178-180, 186-190
 libre, 137-139, 187
 privada y pública, 143
 racional, 165
 Eliwood David, 236
 Emprendimiento (espíritu empen-
 dador), 220; *véase* Empresa
 (espíritu de)
 Empresa(s)
 de propiedad de personas de
 raza negra, 289
 familiares, 37
 pequeña, 95, 289, 290, 294
 zonas, 336
 Empresa (espíritu de), 178, 220, 222-
 224, 423, 434; *véase también*
 Emprendimiento
 Empresarial, clase, 39-40
 Entendimiento, capacidad de, 188;
 véase también Intuición

Envidia, 11, 342-344, 354, 423

Esclavitud, 89, 333, 335, 338

Escoceses, 324

Eslovacos, 324

Eslovenos, 324

Espejismo de la justicia social, El
(Hayek), 112

Espíritu del capitalismo democrático, El
(Novak), 32, 218

Espíritu humano, 12-15

Estado, 66, 81, 278, 324

Asistencial, 90, 282-283, 288-290,
295, 337-339, 350; véase tam-
bién Bienestar, sistema de

Benefactor, 44, 67; véase tam-
bién Bienestar, sistema de
de derecho: véase Gobierno limi-
tado

Iglesia y, 87

justicia social y, 126

limitado, 140, 420-421

religión y, 428

socialista vs. Estado liberal, 86

socialista, 19, 71-72, 77, 186

sociedad controlada por el,
423-425

vs. sociedad civil, 113, 131, 216,
227, 349-352, 357, 435-437

Estatua de la Libertad, 382-383

Estolicismo, 45

Ética

católica, 15-20

protestante, 2-12, 18, 186, 207,
417, 429, 433

Ética a Nicómaco (Aristóteles), 118

Ética protestante y el espíritu del
capitalismo, La (Weber), 2-6

Etnica, cuestión, 63, 319, 322-328

Eucaristía, 377

Eucken, Walter, 429

Europa Oriental, 11, 12, 75, 95, 163,
177-179, 186, 274, 275, 442

Evangelio social, 87

Explotación, 71, 83, 86

F

Familia, 8, 37, 67, 72, 132, 214, 280,
340, 417

empresas familiares, 37

Fanatismo, 47

Fanfani, Amintore, 8, 18, 27-37,
38-41, 45-54

Fascismo, 120, 127

Federalista, El (Madison, Hamilton
y Jay), 88, 213, 381, 384, 315

Federico II, Rey de Alemania, 64

Ferree, Vincent, 116, 131

Filantropía, 36, 87

Financial Times (Londres), 201

Fondos de seguros, 42

Foro Cívico, 136

Fortin, Ernest, 80, 81, 115-118

Foucault, Michel, 370

Franklin, Benjamin, 7

Free Persons and the Common Good
(Novak), 139

Freedom and Law (Leoni), 218

Friedman, Milton, 15, 34, 46, 78

Fuga de capitales, 272

Fugger, familia, 430

Fukuyama, Francis, 373

G

Galbraith, John Kenneth, 179

Garancia: véase Lucro

Gasperi, Alcide de, 30

Gaudium et Spes (Vaticano II), 193,
271, 279-280
Gemeinschaft, 42
Gesellschaft, 42
Gibbons, Cardenal James, 65
Glazer, Nathan, 319
Gobierno limitado, 79, 86, 137, 208,
438
Gonella, Guido, 30
González, Felipe, 201
Gorbachev, Mikhail, 93
Gracia, xix, 4, 61, 172, 209, 385, 418,
434
Gramsci, Antonio, 391, 392
Gran Depresión, 96, 108, 145
Gran Sociedad, La, 293
Greene, Graham, 371
Guerra a la pobreza, 280, 337, 339
Guerra ruso-japonesa de 1905, 96

H

Haley, Alex, 320
Hamilton, Alexander, 85, 213
Handlin, Oscar, 39
Harper's, 179
Havel, Václav, 368
Hayek, Friedrich von, 13, 20, 61, 77,
92, 111-116, 130, 135, 138, 178,
184, 218, 222, 438
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 325
Heidegger, Martin, 210, 368
Heilbroner, Robert, 62, 73, 78, 85,
111, 161, 179, 180
Heritage Foundation, 91
Hitler, Adolfo, 109, 120, 122, 161, 429
Hobbes, Thomas, 70, 81
Hollenbach, David, 235
Homosexualidad, 379

Hong-Kong, 231
Hopkins, G.M., 142
Hu, Arthur, 342
Hug, Jim, 233
Hugo, Victor, 382
Humanismo, 51
Husserl, Edmund, 368

I

Iglesia Baptista de la Calle Doce,
Detroit, 291
Ignatieff, Michael, 176, 239
Igualdad, 11, 69, 72, 85, 189, 283, 343,
373, 392
Ilustración, 373
Inigo Dei, 205, 321, 326, 418, 433
Imitación de Cristo, La (Thomas de
Kempis), 35
Impersonal, cualidad, 423
Impuestos; véase Políticas tributarias
a las ganancias de capital, 294
In Pursuit of Happiness (Murray),
288
Incapacidad laboral, 281, 282, 340
Incentivos, 178, 270, 400
*Indagación en la naturaleza y causas de
la riqueza de las naciones*
(Smith), 276
Individualismo, 41-44, 366, 374
Individuo, 4, 32-33, 73, 74, 76, 79,
116, 131, 189, 207, 210, 211,
216, 223, 230, 320-323, 326,
372-375, 435, 438
acción voluntaria del, 86
atomizado, 44, 81
creativo, era del, 43-44
derechos del, 68, 419-422

dignidad del, 71, 178, 279, 424
 egoísta, 34
 en contraste con la persona, xvii, 322
 imaginación del, 93
 rol del, 33
 Iniciativa, 68, 71, 178, 423, 424, 434
 Inmigrantes, 286, 287, 341, 345-346, 424
 Innovación, 13, 93, 184
 Instituciones, 399, 401
 Instituto Vaticano para la Justicia y Paz, 271
 "Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación" (Ratzinger), 380
 Instrumentalismo, 83, 423
 Intelectuales, 41, 77, 88, 180-183, 324-326, 392
 Interdependencia, 193
 Interés propio, 33, 34, 144, 213
 Intuición, 222; véase también Discernir; Discernimiento; Entendimiento; Capacidad de llegar a conclusiones del ser, 377
Intuición creativa en el arte y la poesía (Maritain), 42
 Inventiva, 13, 38, 39, 93, 178, 221
 Irlanda del Norte, 319, 327
 Institucional, cambio, 125, 126
 Izquierda católica norteamericana, 232, 235-239

J

Jaiffa, Harry, 373
 Jansenismo, 53
 Japón, 2, 222, 231, 426

Jefferson, Thomas, 333, 382-385, 397
 Johnson, Lyndon, 280
 Johnson, Paul, 422, 424
 Johnson, Samuel, 233
 Juan Pablo II, Papa, 20, 51, 95, 124, 383, 429, 441
Centesimus Annus, 1, 16, 143, 161, 176, 181, 183-185, 194-201, 206-242, 273, 282-283, 350, 363, 375, 378, 401, 419, 422, 440
 desafío a los EE.UU. del, 386, 396-398
 formación del, 146, 203-204
Laborem Exercens, 51, 189, 204, 206, 220
Sollicitudo Rei Socialis, 143, 183, 189, 206, 210, 220, 264
The Acting Person, 201, 204
 Juan XXIII, Papa, 145
 Judaísmo, 15, 50, 53, 165, 181, 185, 207, 322, 379, 390, 393, 420, 426, 427
 Justicia general, 118-121, 124
 Justicia legal, 118, 120, 124
 Justicia natural, 81
 Justicia social, 20, 96, 108-144, 162, 328-329, 344-357, 373, 436
 bien común y, 136, 139-142
 definición, 131
 orden espontáneo, catálaxia y, 136, 137-139
 según Fortin, 116-118
 según Hayek, 111-113, 129
 según *Quadragesimo Anno*, 108-111, 120-121, 124-129
 sociedad civil y, 136, 137
 Jóvenes, 225

K

- Kant, Immanuel, 325
- Kemp, Jack, 236, 288, 293
- Kennedy, John F., 339, 391
- Kennedy, Robert F., 334, 391
- Keynes, John Maynard, III
- Khomeini, Ayatollah, 12
- King Jr., Martin Luther, 330, 391
- Kinnock, Neil, 201
- Kirzner, Israel, 13, 92, 184, 220
- Klaus, Václav, 76
- Knight, Frank, 34
- Kristol, Irving, 393
- Kulaks, 11

L

- Laborem Exercens* (Juan Pablo II), 51, 189, 204, 206, 220
- Laborista, Partido (Gran Bretaña), 176, 235, 239
- Lang, Eugene, 291
- Lekachman, Robert, 179
- Leoni, Bruno, 218
- León XIII, Papa, 61, 108, 110, 120, 123, 136, 145, 161, 176, 183
 - Aeterni Patris*, 82
 - formación del, 63-65
 - Rerum Novarum*, 16-20, 62, 65-75, 80-83, 95, 204, 207
- Levi, Carlo, 52
- Libano, 319
- Liberal, Partido (Francia), 382, 383
- Liberalismo, 60, 61, 62, 79, 82, 123, 170-172, 287, 366
- Libertad, 15, 74, 417
 - concepciones de la, 164-172
 - cultural, 193

- de culto, cláusula de la (en la Primera Enmienda), 87
- de prensa, 385
- económica, 146, 162, 183-190, 192-193
- esferas de la, 192, 193
- ordenada, 146, 167, 172, 173, 193, 203, 205, 398
- política, 192
- religiosa, 146, 162, 166, 171, 183, 188-189, 203
- sistemas de la, 137
- Libertarianismo, 14-15, 228, 232, 234
- Libre, sociedad, 143, 144, 191
- Licencia, 170, 171
- Lincoln, Abraham, 34, 50, 129, 220-221, 384
- Lindsay, John, 333
- Lippmann, Walter, 372
- Little, David, 430
- Locke, John, 70, 81, 89, 90, 208, 269
- Los Angeles, manifestaciones de (1992), 339-343
- Lucro, 9, 93, 225
- Luterana, tradición, 3

LI

- Llamado (vocación), 3, 4, 207

M

- Madison, James, 84, 85, 88, 213, 381, 384, 395, 397
- Malasia, 320
- Malthus, Thomas, 265
- Manifestaciones, 339-344
- Marcel, Gabriel, 371, 377
- Marginalidad, 285, 293, 347-348, 354

Maritain, Jacques, 32, 42, 50, 372
 Martin, David, 17, 163, 431-432
 Marx, Karl, 40, 83, 92, 439
 Marxismo, 12, 62, 84, 326
 Massachusetts Institute of Technology (MIT), 179
 Materialismo, 33, 36, 39, 40
 McBrien, Richard P., 232
 Mead, Lawrence, 236
 Médica, atención, 90, 109, 265, 339
 Medio Oriente, 319, 327
 Medios de comunicación, 88, 109, 355, 365, 387, 389, 398, 400, 401, 420
 Mentalidad parasitaria, 76
 Mente, xvi, 5, 12, 92, 94, 142-143, 189-192
 Mercado, 9, 19, 41, 72, 74-77, 93, 174-175, 178
 Mercado negro, 94
 Messner, Johannes, 116
 Metodio, San, 146
 Mill, John Stuart, 34, 46, 50, 80, 113, 270
 Miserables, Los (Hugo), 382
 Mises, Ludwig von, 72, 77, 111, 178, 222
 Mont Pelerin, Sociedad, 112
 Mortalidad infantil, 282
 Moynihan, Daniel Patrick, 236, 319
 Multiculturalismo, 320, 330-332, 371
 Murray, Charles, 236, 288
 Murray, John Courtney, 32, 372
 Mussolini, Benito, 110, 120-122, 127, 161

N

Nacimientos fuera del matrimonio, 280, 340, 347, 365

Nacionalismo, 63, 324-326
 Napoleónico, Código, 164
 Nazismo, 120, 325
 Nell-Breuning, Oswald von, 110-112, 115, 120, 126-130
 Neo-conservadores, 231-233, 240
New Republic, The, 176
New York Review of Books, The, 179
New York Times Book Review, The, 179
New Yorker, The, 179
 Nicaragua, 278
 Niebuhr, Reinhold, 419
 Nihilismo, 120, 363, 367, 371, 372

O

Opción, 167; véase Elección (capacidad de)
 preferencial por los pobres, 418
 Oración, 377, 418
 Orden
 Ordo, 429
 dinámico, 190, 191
 enfoque tradicionalista del, 173-175
 espontáneo, 136-139, 191
Ordotheorie, 429
 Orwell, George, 74
Our Country: The Shaping of America from Roosevelt to Reagan (Barone), 391

P

Pacem in Terris (Juan XXIII), 145
 Pacto, 43
 Padres solteros, 280, 340, 347, 379
 Países Bajos, 231

- Pangle, Thomas, 241
- Parsons, Talcott, 7
- Partido(s)
- Alemán de Centro, 66
 - democratacristianos, 31, 145
 - Demócrata (EE. UU.), 392
 - Liberal (Francia), 382, 383
 - social cristianos, 7
 - social demócratas, 7, 145
- Patentes, 38, 94
- Patentes y Copyright, Cláusula de (en la Constitución estadounidense), 221
- Patocka, Jan, 368
- Paulo VI, Papa, 45, 145, 266
- Pecado, 388-390, 395
- Pecci, Vincenzo Gioacchino: véase León XIII, Papa
- Pensiones, fondos de, 42
- Pequeña empresa, 95, 289, 290, 294
- Perrin, J., 116
- Persona, la, xvii, xix, 79, 113, 129, 146, 179, 180, 194, 211, 215, 282, 373, 374, 375, 376, 377, 378, 379, 380, 381, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 418, 419, 420, 421, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 444, 445, 446, 447, 448, 449, 450, 451, 452, 453, 454, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 487, 488, 489, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 496, 497, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515, 516, 517, 518, 519, 520, 521, 522, 523, 524, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 532, 533, 534, 535, 536, 537, 538, 539, 540, 541, 542, 543, 544, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 592, 593, 594, 595, 596, 597, 598, 599, 600, 601, 602, 603, 604, 605, 606, 607, 608, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 623, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 641, 642, 643, 644, 645, 646, 647, 648, 649, 650, 651, 652, 653, 654, 655, 656, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 663, 664, 665, 666, 667, 668, 669, 670, 671, 672, 673, 674, 675, 676, 677, 678, 679, 680, 681, 682, 683, 684, 685, 686, 687, 688, 689, 690, 691, 692, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 731, 732, 733, 734, 735, 736, 737, 738, 739, 740, 741, 742, 743, 744, 745, 746, 747, 748, 749, 750, 751, 752, 753, 754, 755, 756, 757, 758, 759, 760, 761, 762, 763, 764, 765, 766, 767, 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 776, 777, 778, 779, 780, 781, 782, 783, 784, 785, 786, 787, 788, 789, 790, 791, 792, 793, 794, 795, 796, 797, 798, 799, 800, 801, 802, 803, 804, 805, 806, 807, 808, 809, 810, 811, 812, 813, 814, 815, 816, 817, 818, 819, 820, 821, 822, 823, 824, 825, 826, 827, 828, 829, 830, 831, 832, 833, 834, 835, 836, 837, 838, 839, 840, 841, 842, 843, 844, 845, 846, 847, 848, 849, 850, 851, 852, 853, 854, 855, 856, 857, 858, 859, 860, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 882, 883, 884, 885, 886, 887, 888, 889, 890, 891, 892, 893, 894, 895, 896, 897, 898, 899, 900, 901, 902, 903, 904, 905, 906, 907, 908, 909, 910, 911, 912, 913, 914, 915, 916, 917, 918, 919, 920, 921, 922, 923, 924, 925, 926, 927, 928, 929, 930, 931, 932, 933, 934, 935, 936, 937, 938, 939, 940, 941, 942, 943, 944, 945, 946, 947, 948, 949, 950, 951, 952, 953, 954, 955, 956, 957, 958, 959, 960, 961, 962, 963, 964, 965, 966, 967, 968, 969, 970, 971, 972, 973, 974, 975, 976, 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984, 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993, 994, 995, 996, 997, 998, 999, 1000
- actuar, 201, 204-206, 211, 212, 224, 429, 431-432, 433
- comunidad de, 225, 237
- creativa, 184-185, 212
- dignidad de la, 81, 141, 174, 189, 208, 417
- libre, xvi, 139, 175, 214,
- naturaleza social de la, 417
- privada, 71
- respeto por la, 437
- "subjetividad creativa" de la, 220, 224, 429
- unicidad de la, 320

Persona y el bien común, La (Maritain), 42

Perú, 278

Pesch, Heinrich, 110, 120, 131

Pilsudsky, Josef, 122

Pío IX, Papa, 60-66, 75, 82, 123

Pío XI, Papa, 20, 61

 - formación del, 121
 - Mussolini y el, 122, 127
 - Quadragesimo Anno*, 108-111, 115, 120-121, 124-129, 145

Pío XII, Papa, 145

Platón, 367-370

Pluralismo, 48, 326

Pobres, opción preferencial por los, 418

Pobreza, 63, 65, 90-91, 95, 209, 230, 235-237, 336, 338-341, 362, 423-424, 440-442

 - en Estados Unidos, 278-292
 - Guerra a la, 280, 337, 339
 - internacional, 275-279
 - inventiva social y, 293-295

Polaco, catolicismo, 122

Política: Véase Sistema político

Políticas tributarias, 94

Polonia, 186, 202-204

Populorum Progressio (Paulo VI), 266

Positivismo, 48

Pragmatismo, 83, 377, 423

Preámbulo de la Constitución estadounidense, 129

Predestinación, 5

Presencia libre, 385

Prestaciones sociales, 162; véase también Bienestar, sistema de

Primera Enmienda a la Constitución de los Estados Unidos, 87, 140

Primera Guerra Mundial, 96, 109

Principio

- de asociación, 33, 79, 110, 131, 136, 183, 339, 353, 435
- de subsidiariedad, 45
- de suficiencia, 45

Progresismo, 390

- Propiedad privada, 9, 17, 68, 71, 75, 80-81, 93, 128, 177, 178, 208, 266-270, 400

- Protestantismo, 29, 33, 50, 53, 433
- evangélico, 17

Prudencia, 74, 166

- Pueblo Contra la Violencia, El, 136-137

Q

- Quadragesimo Anno* ("Sobre la restauración del orden social") (Pío XI), 20, 108-111, 115, 120-122, 124-129, 145, 161

R

- Racionalidad, 13
- Raíces (Haley), 320
- Rand, Ayn, 34
- Ratti, Achille, véase Pío XI, Papa
- Ratzinger, Cardenal Joseph, 380, 386
- Raza, 63, 330-337, 342, 350
- Razón, concepción socialista de la, 73-74
- Reach Inc., 291, 292
- Reagan, demócratas de, 392
- Reflexión, 171, 188, 383, 387, 399
 - reflexión religiosa y economía, 183, 193-194
- Reforma
 - protestante, 10
 - social, 66, 90

- Relativismo, 325, 367, 371, 379

Remordimiento, 169

- Reorganization of Social Economy* (Nell-Breuning), 110

Repúblicas soviéticas, 324, 326

- Rerum Novarum* ("Sobre la cuestión obrera") (León XIII), 15-20, 61, 65-75, 79-83, 95, 96, 123, 204, 207, 225

- Responsabilidad, 124-125, 138, 417, 423, 424, 436-437

Revolución

- americana, 203, 380
- francesa, 66, 75, 133, 203, 381, 382
- industrial, 62, 65, 90, 94
- iraní, 12
- romana de 1848, 64

Ricardo, David, 40

- Riqueza, 8, 46, 182
 - búsqueda ilimitada de, 46
 - heredada, 182

- Rise of the Unmeltable Ethics, The* (Novak), 320, 392

Roe v. Wade, 340

Roepke, Wilhelm, 34

Rorty, Richard, 367-372

Rousseau, Jean-Jacques, 117

Rusia, 96-273

S

Sabbath, 67

Sacramentos, 418

Sacramentum Mundi, 116

Sacro Imperio Romano, 140, 432

Samuelson, Paul, 46, 430

Scheler, Max, 210

Schlesinger Jr., Arthur M., 367, 371

- Schumpeter, Joseph A., 13, 66, 92, 184, 225, 375, 385
- "Secular Saint, The" (Novak), 391
- Segregación, 338
- Segunda Guerra Mundial, 145, 161
- Sello de los Estados Unidos, 145, 383
- Seminario de Trabajo acerca de la Familia y la Política Asistencial, 280, 284, 293
- "Separación de la Iglesia y el Estado", cláusula de la (en la Primera Enmienda), 87
- Servicio público, espíritu de, 436-437
- Shah de Irán, 12
- Shintoísmo, 426
- Simon, Julian, 231
- Sin fines de lucro, sector, 49
- Sinclair, Upton, 40
- Sindicatos, 65, 108
- Sistema
 asistencial, 208; *véase también*
 Bienestar, sistema de,
 económico, 140, 395, 400, 420, 427
 moral-cultural, 92, 94, 140, 218, 219, 363-402, 395, 399, 420, 427
 político, 140, 218, 400, 420, 427
 Smith, Adam, 10, 27, 34, 45, 46, 50, 80, 83, 90, 94, 182, 277
- Sobchak, Anatoly, 76
- Sobrevivencia del mejor adaptado, 41
- Social Cristianos, partidos, 7
- Social Ethics* (Messner), 116
- Social-Demócratas, partidos, 7, 145
- Socialismo, 84; *véase también*
 Centesimus Annus; Rerum Novarum
 colapso del, 161-164, 176-179, 207, 217, 241
 como sistema unitario, 86
 fracaso del, 62-78, 130
- Sociedad, 88, 135, 222, 227, 233, 270, 280, 281-288, 329, 344, 351-354, 356-357, 401, 417
- capitalista, xvi, 38, 79
- capitalista vs. sociedad socialista, 68, 73, 75
- capitalista vs. sociedad tradicionalista, 423-424, 429
- civil, xviii, 131-133, 240, 295, 349, 353, 356, 357; *véase también* Estado vs. sociedad civil
- económica, 128, 223
- justicia social en la, 116, 126
- La Gran, 293
- libre, 143, 144, 175, 185, 191, 365-366, 372, 397-398, 437, 440
- moderna, 212
- "sociedad de oportunidades", 341
- trastornos sociales, 135
- tripartita, 440
- Sociedad anónima, 42
- Sociedad civil, 20, 131, 136, 162, 344, 350, 353-357, 417
- Solidaridad, xv, 110, 163, 201, 209, 230, 235, 321, 325, 368, 417
- Solidarnosc* (Solidaridad), 201, 202
- Sollicitudo Rei Socialis* (Juan Pablo II), 143, 183, 189-190, 206, 210, 220, 264
- Sorman, Guy, 294
- Sri Lanka, 320
- Stalin, José, 11, 120, 122, 161
- Strauss, Leo, 81, 82, 373
- Sturzo, Luigi, 30

- Subsidiariedad, principio de, 129,
132, 136, 140, 282, 288, 417
Suficiencia, principio de, 45
Summa Theologica (Tomás de
Aquino), 35
Syllabus of Errors (Pío IX), 60, 82

T

- Taparelli d'Azeglio, 117
Tawney, R. H., 8, 53
Tecnología, 190, 223
Teoría de los sentimientos morales
(Smith), 10
Thatcher, Margaret, 176
Theo-Drama (Balthasar), 418
Theology for Radical Politics, A
(Novak), 391, 392
Theoretical Essay on Natural Right
Based on Facts (Taparelli
d'Azeglio), 117
Tillich, Paul, 240
Tocqueville, Alexis de, 38, 112, 132,
133, 216, 241, 283-284, 329,
382, 384, 397, 428, 435, 438
Tomás de Aquino, Santo, 9, 35, 61,
64, 74, 80, 82, 94, 118-121, 266,
267, 268, 321
Tomás de Kempis (*Imitación de Cris-*
to), 35
Tongues of Fire (Martin), 17, 431-
432
Tönnies, Ferdinand, 42
Tory, partido (Gran Bretaña), 235
Totalitarismo, 71, 122
Trabajo, 219-223
 teoría del excedente del, 83
 teoría del valor del, 40, 83

- Trastornos sociales, 135
Trevor-Roper, Hugh, 8, 430
Trilling, Lionel, 381, 388-389
Troeltsch, Ernst, 42

U

- Underclass: Véase Marginalidad
Unidad y diversidad, 318-319,
330-331, 417
University of Chicago School of
Economics, 112, 179, 228
Utopismo, 142

V

- Valores, 88, 123, 176, 209, 363, 379,
390, 392-393, 401, 422
Vaticano Segundo, Concilio, 146,
193, 265, 271, 279-280
Viner, Jacob, 5-6, 181
Virtud, 116-119, 129, 144, 383, 417
Vishnevskaya, Galina, 343
Viviendas fiscales, 288, 356
Voluntariado, 90, 353

W

- Walesa, Lech, 202
Washington, George, 384
Waterman, Anthony, 75
Wattenberg, Ben J., 330
Weber, Max, 1-14, 28, 29, 37, 40, 45,
46, 53, 54, 186, 207, 417, 429-
433
Whigs, 85, 164, 293
Wildavsky, Aaron, 91
Wilson, James Q., 391

Wilson, William Julius, 236, 334
 Wojtyła, Karol: véase Juan Pablo II,
 Papa
 Wolfe, Alan, 236
 Women's Economic Development
 Corporation (WEDCO), 290
 Worland, Stephen T., 83

Y

Yeltsin, Boris, 91
 Yermeeva, Natalya, 177
 Yugoslavia, 319, 324, 327

Z

Zamyatin, Yevgeny, 74