

¿SON COMPATIBLES EL CATOLICISMO Y EL LIBERALISMO ECONÓMICO?

FRANCISCO JOSÉ CONTRERAS PELÁEZ*

Fecha de recepción: 18 de noviembre de 2013.

Fecha de aceptación: 26 de marzo de 2014.

Aunque la afinidad¹ entre cristianismo y liberalismo es, a mi entender, evidente² (ambos propugnan la dignidad inviolable del individuo;³ ambos desacralizan el Estado; etc.), es claro que a lo largo del siglo XIX se produjo un conflicto histórico entre la Iglesia católica y la ideología liberal. Creo que, como ya intuyó Alexis de Tocqueville,⁴ dicho conflicto consistió básicamente en un

* Catedrático de Filosofía del Derecho. Universidad de Sevilla.

¹ «El universalismo igualitario —del cual derivaron las ideas de libertad, [...] derechos humanos y democracia— es un heredero directo de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor» (Jürgen Habermas, «A Conversation About God and the World», en *Time of Transitions*, Polity Press, Londres, 2006, pp. 150-151) [traducción al castellano mío, como en el resto de las citas de obras extranjeras].

² «[E]n la esencia del liberalismo se encuentra el enraizamiento en la imagen cristiana de Dios: su relación con Dios, de quien el hombre es imagen y de quien hemos recibido el don de la libertad» (Benedicto XVI, «Carta de Benedicto XVI a Marcello Pera», en Marcello Pera, *Por qué debemos considerarnos cristianos: Un alegato liberal*, Encuentro, Madrid, 2010, p. 21).

³ «Una sola alma humana vale más que el universo entero de los cuerpos y de los bienes materiales. No hay nada por encima del alma humana, a no ser Dios. En relación con el valor eterno y la dignidad absoluta del alma, la sociedad existe para cada persona y está subordinada a ella» (Jacques Maritain, *Los derechos del hombre y la ley natural*, Palabra, Madrid, 2001, p. 21). «Puesto que en el rostro de cada hombre resplandece algo de la gloria de Dios, la dignidad de todo hombre ante Dios es el fundamento de la dignidad del hombre ante los demás hombres» (*Gaudium et Spes*, 29).

⁴ «Al cristianismo, que ha hecho a los hombres iguales ante Dios, no le repugnaré ver a todos los hombres iguales ante la ley. Pero, por un concurso de extraños acontecimientos, la religión se encuentra momentáneamente comprometida en medio de los poderes que la democracia derriba, y le ocurre a menudo que rechaza la igualdad que ama, y que maldice la libertad como a un adversario, siendo así que, llevándola de la mano, podría santificar sus esfuerzos» (Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*, Orbis, Barcelona, 1985, pp. 25-26).

malentendido. El malentendido fue superado lentamente —el proceso duró un siglo: el que media entre *Syllabus* (1864) y el Concilio Vaticano II (1962-65)— en lo que se refiere al liberalismo *político*: a partir del Concilio, la Iglesia aceptó plenamente las ideas de Estado laico, libertad religiosa, derechos humanos... En cambio, la reconciliación de la Iglesia con el liberalismo *económico* avanza mucho más lentamente y se enfrenta a obstáculos formidables. Las tesis que siguen intentan poner algo de luz en este escenario.

– La distinción entre liberalismo político y liberalismo económico tiene algo de arbitrario: en rigor, *todo liberal político debería serlo también en lo económico*. La libertad para comprar y vender a precios determinados por los propios contratantes, para escoger profesión, para fundar empresas, etc., es parte inescindible del bloque de derechos individuales que se abren paso en Occidente a partir de finales del XVIII. No es éste el lugar para entrar en detalles históricos (que variarían ligeramente según los países)⁵: baste decir que el sistema socio-económico preliberal prácticamente aprisionaba a cada individuo dentro de su estamento, de su casta, de su gremio; la movilidad social era muy limitada, y operaba solo a escala intraestamental: el destino socioeconómico de cada persona dependía mucho más de su cuna que de su esfuerzo, iniciativa y méritos. La actividad económica estaba estrictamente encorsetada por regulaciones estatales y gremiales que implicaban barreras de entrada y salida en los diversos oficios, reglamentando precios, salarios, horarios y hasta métodos de trabajo.

El desarrollo del capitalismo moderno supuso, pues, la transición desde una sociedad basada en el estatus hereditario a otra basada en contratos libres (como supo ver, ya en el XIX, Henry Sumner Maine). Las antiguas barreras estamentales son derriba-

⁵ «A lo largo de las décadas finales del siglo XVIII y todo el siglo XIX, las regulaciones, monopolios, gremios y estructuras corporativas en gran parte del mundo [occidental] fueron reducidas y sustituidas por los fundamentos de la sociedad de mercado, tales como la libertad contractual, la propiedad privada, la libertad económica y el libre comercio» (Samuel Gregg, *The Commercial Society*, Lexington Books, Nueva York-Plymouth, 2007, p. 19).

das, abriendo paso a la movilidad social ascendente y descendente.⁶ Ciertamente, se trató de un proceso largo, que solo culmina en el siglo XX. La universalización de la educación jugó un papel central en ello, al conceder por primera vez posibilidades reales de ascenso socio-económico a los miembros de la clase inferior.

A largo plazo, la libertad es indivisible; los vínculos entre libertad política y libertad económica son estrechos: allí donde se introduce la una, termina llegando también la otra (y, viceversa, la erosión de una termina comportando la erosión de la otra). Esta correlación ha quedado acreditada históricamente por los numerosos casos en los que la liberalización económica ha precedido y facilitado la política⁷: la España del tardofranquismo, el Chile de Pinochet, Corea del Sur, Singapur, Taiwan...⁸ Vaya o no acompañada de liberalización política, la libertad económica supone ya *por sí misma* una importante limitación para el poder del

⁶ La movilidad social real fue llegando solo gradualmente. Pero dicha movilidad estaba excluida *por principio* en la sociedad preliberal. Al abolir el *principio* de división estamental, el liberalismo dio el paso decisivo para que fuera posible la lenta transición hacia una sociedad caracterizada por la permeabilidad interclasista y las oportunidades de ascenso social para todos. Lo decisivo ya no es la cuna, sino el nivel de instrucción alcanzado: «[En EE.UU., desde la Segunda Guerra Mundial] Según un cálculo intergeneracional aproximativo, alrededor del 25% de los individuos ascienden de ocupaciones manuales a no manuales, mientras que aproximadamente el 10% descienden en sentido inverso. [...] [L]o mismo que la movilidad ascendente demuestra que existen oportunidades reales para los “outs”, para los de “abajo”, la movilidad descendente demuestra que no existen garantías para los “ins”, para los de “arriba” [...]. Aunque el “punto de origen” familiar continúa siendo importante para predecir la movilidad del individuo, el nivel educativo alcanzado por éste tiene más importancia ahora» (Peter L. Berger, *La revolución capitalista*, Península, Barcelona, 1989, pp. 74-75).

⁷ «Aunque formas bastardas de capitalismo pueden subsistir durante algún tiempo sin democracia, lo cierto es que la lógica natural del capitalismo conduce hacia la democracia. Pues la libertad económica sin libertad política es intrínsecamente inestable. Los ciudadanos económicamente libres pronto exigen libertades políticas» (Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism* [1982], Madison, Lanham-Nueva York, 1991, p. 15).

⁸ La gran excepción hasta el momento es China: pero si la «ley histórica» de correlación entre libertad política y económica es correcta, cabe pronosticar que la transición del gigante asiático hacia el mercado irá acompañada tarde o temprano de una transición a la democracia.

Estado: al menos la esfera productiva escapa a su control.⁹ Totalitarismo y capitalismo son incompatibles: un Estado totalitario necesita controlar la vida social en su integridad (también la economía).

– El viejo mundo precapitalista se caracterizaba por la *estabilidad*, la previsibilidad y la minimización del margen de elección personal: en la mayor parte de los casos, uno vivía en el mismo terruño que sus antepasados, dedicado al mismo oficio, con las mismas creencias y horizontes. Al destruir las barreras estamentales y gremiales, el capitalismo destruyó también esas seguridades: en lugar de un modo de vida basado en la tradición y la repetición, el capitalismo primaba la innovación, la asunción de riesgos, el dinamismo... El gigantesco éxodo rural que trajo consigo la industrialización capitalista no es sino la manifestación espacial de ese proceso de «destrucción creadora»: la vida aldeana (con sus horizontes cerrados y previsibles) queda definitivamente atrás. Esta ampliación de perspectivas tiene, a la vez, un aspecto liberador y otro deshumanizador: muchos intelectuales —de Burckhardt a Durkheim, de Morris a Ruskin— hablarán de «anomía», de «alienación», de desarraigo y desorientación. Marx, precisamente, fue uno de los que supo diagnosticar el fenómeno con más lucidez: «La constante revolución de la producción, la transformación permanente de las condiciones sociales, la incertidumbre y el movimiento perpetuos caracterizan a la era de la burguesía, en contraste con todas las épocas anteriores».¹⁰

– La actitud de la Iglesia frente al capitalismo —al menos, en la segunda mitad del siglo XIX y primera del XX (en el siglo XVI, en cambio, la Escuela de Salamanca había anticipado muchos nociones de la teoría económica liberal)—¹¹ presenta muchas afinidades

⁹ «[L]a economía capitalista [...] crea su propia dinámica que hace frente al Estado como una realidad relativamente autónoma. Sea lo que sea que el gobierno controle, esta zona no la controla por completo, lo cual limita, *ipso facto*, el poder del Estado» (P.L. Berger, *op. cit.*, pp. 99-100).

¹⁰ Karl Marx, *Manifiesto comunista* [1848].

¹¹ «[L]as verdades seculares que enseña la teoría económica fueron anticipadas, o incluso descubiertas, por algunos teólogos de la propia Iglesia. [...] [L]os teólogos

con su reacción inicial frente al liberalismo político: desconfianza frente a lo nuevo; temor a la libertad (en lo económico: libre competencia; producción no planificada centralizadamente); *nostalgia de la vieja sociedad* «ordenada». León XIII (*Rerum novarum*, 1891) y Pío XI (*Quadragesimo anno*, 1931) atacarán duramente el liberalismo económico, al que responsabilizan de la «miseria de los obreros» (lo cierto es que el nivel de ingresos reales de los trabajadores —como el del resto de la población— creció notablemente en esas décadas en los países capitalistas, al menos hasta la crisis de 1929): los proletarios, escribe León XIII, han sido entregados por el «liberalismo manchesteriano», «aislados e indefensos, a la inhumanidad de los empresarios y a la desenfrenada codicia de los competidores». ¹² En *Rerum novarum* y *Quadragesimo anno* se descubren muchos tics característicos de una visión premoderna de la economía: la riqueza como «juego de suma cero» (de tal forma que la ganancia del rico implicaría siempre el polpo del pobre); la incomprensión de la noción de «orden

escolásticos españoles del siglo XVI [Domingo de Soto, Luis de Molina, etc.] anticiparon lo mejor de la teoría económica moderna, e incluso lograron evitar algunos de los errores en los que caería Adam Smith en el siglo XVIII» (Thomas E. Woods, *Por qué el Estado sí es el problema: Una defensa católica de la economía libre*, Ciudadela, Madrid, 2008, p. 38). En efecto, la Escuela de Salamanca había abierto una vía muy fértil de análisis de la función empresarial y de los precios de mercado; Diego de Covarrubias, obispo de Segovia, formula claramente ya en 1554 la teoría subjetiva del valor, base de la economía de mercado: «el valor de una cosa no depende de su naturaleza objetiva, sino de la estimación subjetiva de los hombres, incluso aunque tal estimación sea alocada»; Adam Smith, en cambio, introduce una errónea teoría del valor-trabajo objetivo, en la que se basará después Marx para su noción de «plusvalía» (*vid.* Jesús Huerta de Soto, *Nuevos estudios de economía política*, Unión Editorial, Madrid, 2002, pp. 153 ss.). Sobre el tema, *vid.* Alejandro Chafuen, *Raíces cristianas de la economía de libre mercado*, El Buey Mudo, Madrid, 2009; Rafael Termes (ed.), *Capitalismo y cultura cristiana*, Eunsa, Pamplona, 1999.

¹² *Rerum novarum*, 9. Es interesante que en *Quadragesimo anno*, cuarenta años más tarde, Pío XI reconoce una clara mejora en el nivel de vida de los trabajadores: «Es cierto que ha mejorado y que se ha hecho más equitativa la condición de los obreros, sobre todo en las naciones más cultas y populosas, en que los obreros no pueden ser ya considerados por igual afligidos por la miseria o padeciendo escasez» (*Quadragesimo anno*, 59). Desgraciadamente, el Papa no se detiene a agradecer dicha mejora al sistema de mercado —o a intentar comprender mejor los principios y funcionamiento de éste— sino que vuelve rápidamente a renglón seguido al tono de denuncia anticapitalista.

espontáneo» (millones de productores y consumidores interactuando descentralizadamente a través de un sistema de precios libres consiguen una asignación de recursos más eficiente —y, por tanto, mayor creación de riqueza— que cualquier planificador estatal que intente controlar verticalmente la producción, fijando legalmente precios, salarios y cuotas productivas), etc. Como muchos de sus contemporáneos,¹³ León XIII y Pío XI asocian «falta de dirección centralizada» (rasgo esencial del capitalismo) con «caos»: «la libre concurrencia, aun cuando dentro de ciertos límites es justa e indudablemente beneficiosa, no puede en modo alguno regir la economía»;¹⁴ es necesario, por tanto, que el Estado retome el control de la vida económica: el poder civil «debe luchar [...] con toda la fuerza de las leyes y de las instituciones, esto es, haciendo que de la ordenación y administración misma del Estado brote espontáneamente la prosperidad, tanto de la sociedad como de los individuos».¹⁵

— Hasta *Centesimus annus* (1991), planeó sobre la doctrina social de la Iglesia la *tentación de la «tercera vía»*: un modelo económico católico, ni capitalista ni socialista. Las distancias marcadas por *Rerum novarum* y *Quadragesimo anno* frente al «desorden liberal» y el «funesto individualismo» no implicaban la opción por el socialismo: «nadie puede ser a la vez buen católico y verdadero socialista» (*Quadragesimo anno*, 120). León XIII y Pío XI parecen haber sido profundamente influidos por el pensamiento corporativista de autores como Albert de Mun, Heinrich Pesch o Karl Marlo: una doctrina que pretende superar el «desorden»

¹³ «Karl Marx acusó al capitalismo de ser una “anarquía productiva”, pues nadie organizaba desde arriba la totalidad del sistema; cada empresario decidía de manera aparentemente arbitraria qué y cómo producir, pero nadie regulaba las relaciones entre las distintas compañías. [...] De forma inconsciente, relacionamos la palabra “dirección” con la palabra “orden”, y, por tanto, “ausencia de dirección” con “caos”. No se nos ocurre pensar que cuando un sistema de organización es terriblemente complejo —como sucede con una economía— tratar de dirigirlo desde arriba puede abocar precisamente al mayor de los desórdenes y desbarajustes» (C. Rodríguez Braun - J.R. Rallo, *El liberalismo no es pecado: La economía en cinco lecciones*, Deusto, Madrid, 2012, p. 47).

¹⁴ *Quadragesimo anno*, 88.

¹⁵ *Rerum novarum*, 26; cf. *Quadragesimo anno*, 25.

de la sociedad liberal por medio de sindicatos verticales, «democracia orgánica», colegios profesionales y otros cuerpos intermedios; todo ello, al final, rígidamente encuadrado y reglamentado por el Estado. Los cuerpos intermedios del corporativismo traslucen claramente la nostalgia del gremio medieval y de la sociedad «orgánica» en la que cada miembro conocía su función y «todo estaba en su sitio». Esas corporaciones —en las que estarían representados empresarios y trabajadores— debían fijar los salarios y condiciones laborales, resolver las disputas industriales, e incluso determinar la política económica general en colaboración con el Estado (el neocorporativista G.D.H. Cole llegará a hablar de «co-soberanía del Estado y las corporaciones», y Otto von Gierke de «Estado de corporaciones [*Genossenschaftsstaat*]»). En *Quadragesimo anno*, de manera especial, son abundantes las muestras de simpatía hacia el corporativismo como «tercera vía»:

Tanto el Estado cuanto todo buen ciudadano deben tratar y tender especialmente a que, superada la pugna entre las «clases» opuestas, se fomente y prospere la colaboración entre las diversas «profesiones». [...] La curación total no llegará, sin embargo, sino cuando, eliminada esa lucha, los miembros del cuerpo social reciban la adecuada organización, es decir, cuando se constituyan unos «órdenes» en que los hombres se encuadren no conforme a la categoría que se les asigna en el mercado del trabajo, sino en conformidad con la función social que cada uno desempeña. [...] [H]a ocurrido que cuantos se ocupan en un mismo oficio o profesión —sea ésta económica o de otra índole— constituyeran ciertos colegios o corporaciones, hasta el punto de que tales agrupaciones, regidas por un derecho propio, llegaran a ser consideradas por muchos, si no como esenciales, sí, al menos, como connaturales a la sociedad civil (*Quadragesimo anno*, 81-83).

Este modelo corporativista fue puesto en práctica, a mediados del siglo XX, en la Italia de Mussolini, la España de Franco, el Portugal de Oliveira Salazar, la Austria de Dolfuss, la Argentina de Perón... Lo menos que cabe decir es que resultó poco compatible con la libertad, y no muy favorecedor del crecimiento económico¹⁶:

¹⁶ Hay que decir que, a principios de los 30, el modelo corporativista mussoliniano parecía funcionar, y el capitalismo liberal parecía estar en las últimas. Pío XI

en la España franquista, el boom de prosperidad se produjo cuando, a partir del Plan de Estabilización de 1959, fue *abandonado* progresivamente el corporativismo falangista; en Argentina, el peronismo consiguió empobrecer al que en 1930 era el quinto país más rico del mundo. Algunas de las lacras más funestas de la economía española actual (negociación colectiva encorsetadora, mercado laboral rígido, etc.) son, precisamente, residuos de aquel modelo. El corporativismo resultó ser un sucedáneo del socialismo (*Ersatz-sozialismus* lo llamó, en efecto, Wilhelm Röpke), casi tan ineficaz como el socialismo genuino. El sueño de una tercera vía —ni capitalista, ni socialista— ha quedado definitivamente aparcado¹⁷ (como reconoció Juan Pablo II en *Centesimus annus*):

La Iglesia no tiene modelos [económicos] para proponer. Los modelos reales y verdaderamente eficaces pueden nacer solamente de las diversas situaciones históricas, gracias al esfuerzo de todos los responsables que afronten los problemas concretos en todos sus aspectos sociales, económicos, políticos y culturales.¹⁸

– El neocorporativismo dice hacer honor a la naturaleza social del hombre insertando al individuo en «comunidades» y «cuerpos intermedios», y contraponiendo esto a un supuesto «ultraindividualismo» liberal. Se caricaturiza a menudo al liberalismo

no hace sino hacerse eco de la tendencia de opinión general. El atractivo del fascismo tentó, incluso, a la izquierda anglosajona: *vid.* Jonah Goldberg, *Liberal Fascism: The Secret History of the American Left, from Mussolini to the Politics of Change*, Broadway Books, Nueva York, 2009. Por lo demás, Pío XI marcó distancias gallardamente frente a la sacralización fascista del Estado y la nación en las encíclicas «Non abbiamo bisogno» (1931) y «Mit brennender Sorge» (1937).

¹⁷ Escribiendo en 1982 —antes del giro al realismo de *Centesimus annus*— el pensador católico Michael Novak podía dirigir todavía esta queja a la doctrina social de la Iglesia: «Desmarcándose tanto del socialismo como del capitalismo democrático, la doctrina social católica intentó aspirar a cierta neutralidad... una neutralidad que pareció cada vez más suspendida en el vacío. [...] Su discurso de la “vía intermedia” parecía cada vez más vacío, pues *no existe, en la práctica, ningún ejemplo de esa vía intermedia*. La doctrina social católica [en materia económica] ha ocupado, por tanto, una especie de terreno utópico: literalmente, un no-lugar. Llegó a parecer abstracta, fantasmal, desenraizada» (M. Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, cit., p. 247).

¹⁸ *Centesimus annus*, 43.

afirmando que pretende reducir la sociedad a una mera agregación de individuos egoístas atomizados, incapaces para la asociación y la solidaridad. Ni la teoría ni la práctica liberales tienen mucho que ver con esto. *Nada hay más «social» que el mercado*: el mercado no es otra cosa que la propia sociedad intercambiando bienes y servicios para satisfacer necesidades. Pero, junto al mercado, el liberalismo deja espacio para muchos otros tipos de comunidades: iglesias, partidos políticos, sindicatos, asociaciones culturales, clubes deportivos...¹⁹ Reveladoramente, el liberal EE.UU. es más «comunitario» que la socialdemócrata Europa (el americano medio dedica más tiempo a clubs, entidades benéficas, actividades vecinales, etc.; esta vitalidad de la sociedad civil en EEUU sorprendió, con un siglo de diferencia, a dos franceses lúcidos: Tocqueville y Maritain).²⁰ La diferencia respecto a la sociedad tradicional (y respecto al sucedáneo de sociedad tradicional que promete el corporativismo) es que la pertenencia a tales grupos es *voluntaria*; el corporativismo, en cambio, concibe al individuo como integrado «orgánicamente» —al margen de su voluntad— en comunidades supuestamente naturales: grupos étnico-religiosos (en los que uno nace ya insertado: no son elegidos), sindicatos verticales de afiliación obligatoria, etc. Además, los cuerpos intermedios del neocorporativismo están llamados a quedar federados y fagocitados por un Estado omnicomprensivo (Camera dei Fasci e delle Corporazioni...); en el modelo liberal, las asociaciones son auténticamente sociedad civil, independiente del Estado.²¹

¹⁹ «[En el marco capitalista-democrático] las comunidades intermedias se multiplican y florecen, haciéndose voluntarias y adquiriendo enorme variedad. Bajo el capitalismo democrático, cada individuo participa en muchas comunidades vitales. La vida social del individuo no se agota en el Estado, ni es controlada por el Estado» (M. Novak, *op. cit.*, p. 340).

²⁰ «[EE.UU. ha descubierto un nuevo modelo] Más allá del individualismo y del socialismo [...], personalista y comunitario al mismo tiempo» (Jacques Maritain, *Reflections on America*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1958, p. 178).

²¹ «[E]l capitalismo favorece las estructuras intermedias por la misma razón que es hostil al totalitarismo. "Deja espacio" para ellas, porque crea una zona muy dinámica, relativamente autónoma frente al Estado. Por el contrario, las sociedades socialistas son mucho más propensas a intentar controlar, o integrar políticamente, todos esos grupos [...]» (P.L. Berger, *La revolución capitalista*, cit., p. 106).

– Entre las comunidades voluntarias que el liberalismo valora y da por supuestas, la más importante es *la familia*. Precisamente porque desarraigó al individuo del gremio, del feudo, de la aldea... el capitalismo reforzó la relevancia de la familia nuclear como célula de socialización *compensadora* de esos otros desarraigos. Al perder la *Gemeinschaft*, la «familia en grande» (la comunidad vecinal donde todos se conocían, etc.), el individuo necesita tanto más la familia «pequeña», la familia biológica real.

Se acusa al capitalismo de promover el modelo antropológico del *homo oeconomicus*: el individuo egoísta preocupado exclusivamente por la maximización de sus beneficios.²² Quien lea a clásicos del liberalismo como Adam Smith comprueba que este cuadro es inexacto: ellos pensaban más bien en un *homo familiaris*. Daban por supuesto que el empresario y el trabajador buscarían el máximo beneficio para sí mismos *y sus familias*. El *homo oeconomicus* invierte, ahorra, arriesga, se esfuerza... pensando más en sus hijos que en sí mismo. Solo la presencia de la siguiente generación convierte en racionales decisiones de inversión y ahorro a largo plazo que el propio individuo no tendrá tiempo de rentabilizar. El individuo atomizado —sin hijos en los que pensar— tendería más bien a una actitud de despilfarro instantáneo («vivir al día»): sería incapaz del *aplazamiento de la gratificación* imprescindible en la empresa capitalista.

– La mentalidad antiliberal dominante está dispuesta, en el mejor de los casos, a transigir con el capitalismo a regañadientes, como mal menor, a causa de su eficiencia productiva: se trataría de un sistema innoble, que apela a los peores resortes del ser humano

²² «[En general, ha prevalecido] [U]na interpretación estrecha del interés propio como egoísmo miope, como preocupación exclusiva por la recompensa material inmediata. [...] [Se desemboca así en] un “hombre económico” absolutamente irreal, que es poco más que una máquina calculadora que responde solo a intereses monetarios. Esto es un gran error. El interés propio no es egoísmo miope. Incluye, en realidad, cualquier cosa que interese a los sujetos, cualquier cosa que valoren, cualesquiera fines que persigan. El científico que busca nuevos descubrimientos, el misionero que intenta convertir almas a la verdadera fe, el filántropo que procura socorrer a los necesitados... todos ellos están persiguiendo sus intereses [entendidos en sentido amplio]» (M. Novak, *op. cit.*, p. 94).

(la codicia, el egoísmo, etc.), pero que desgraciadamente es muy eficaz en lo material, y por tanto debe ser tolerado mientras no se encuentre algo mejor. Sin embargo, los clásicos del liberalismo defendieron la economía de mercado, no solo por su superior eficiencia en la asignación de recursos, sino también por razones morales (de hecho, la mayor parte de ellos —Locke, Montesquieu, Smith, Franklin, etc.— no fueron hombres de negocios o economistas, sino filósofos y moralistas: antes de publicar *La riqueza de las naciones*, Adam Smith había escrito una *Teoría de los sentimientos morales*). Estaban convencidos de que el capitalismo necesitaba una base moral integrada por una serie de virtudes: laboriosidad, cumplimiento de las promesas, tolerancia, emulación, pacifismo... Virtudes que no son en absoluto ajenas al cristianismo: como vimos ocurría con el liberalismo político, la economía de mercado solo podía surgir en el Occidente cristiano, pues solo allí existía el sustrato cultural necesario para ello.

La mentalidad antiliberal asocia la economía de mercado con la codicia y la voracidad consumista. Sin embargo, el tipo humano de empresario²³ que hizo posible el despegue del capitalismo se caracterizaba más bien por la austeridad, la disciplina, la capacidad para el aplazamiento de la gratificación...²⁴ Max Weber, en su obra clásica *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, habló del «ascetismo mundano» como uno de los rasgos definitorios de los «capitanes de industria» que impulsaron la revolución industrial: su vida privada se caracterizaba por la discreción y la frugalidad.²⁵ Si hubiese prevalecido la actitud de consumismo hedonista que la gente suele asociar con el capitalismo,

²³ El arquetipo literario de empresario austero y religioso sería Jean Buddenbrook, en cuyo cuaderno se alternan las anotaciones mercantiles con las oraciones, y que, tras negarle a su esposa un dispendio (la contratación de un nuevo criado), afirma: «Confío en que el Señor conservará mis fuerzas para trabajar y que, con su misericordiosa ayuda, lograré devolver la empresa a las cumbres en que estubo en su día» (Thomas Mann, *Los Buddenbrook* [1901], Edhasa, Madrid, 2012, p. 99).

²⁴ «La avaricia desembridada no es en absoluto sinónimo del capitalismo, menos aún de su “espíritu”. El capitalismo, de hecho, puede implicar más bien la restricción, o al menos la contención racional, de este impulso irracional» (Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen, 1922, p. 22).

²⁵ «El tipo ideal de empresario capitalista [...] nada tiene que ver con el tipo vulgar del ricachón. Aquél aborrece la ostentación, el lujo inútil y el goce consciente de su

nunca hubiera sido posible la formación del capital necesario para las grandes inversiones. La previsión y el autocontrol constituyen así el núcleo de una *ética burguesa* que incluirá también una serie de virtudes conexas: la valoración del mérito y el esfuerzo (el aristócrata se enorgullecía de su estirpe [o sea, de los supuestos méritos de sus antepasados]; el burgués se enorgullece de lo que ha conseguido él mismo); la valoración de la instrucción (en contraste, de nuevo, con una aristocracia que hasta el siglo XIX se jactaba de no necesitar estudiar); el culto al trabajo, en contraposición a la idealización aristocrática del ocio; el orden, la limpieza, la pulcritud en el vestir y el hablar; la decencia sexual... El mundo burgués es el mundo aseado y mesocrático de los interiores de Vermeer y otros pintores holandeses del XVII.²⁶ No es en absoluto el peor de los mundos (y no es uno que el cristianismo pueda despreciar).

Esa Holanda del XVII ilustra también muy bien la conexión entre el capitalismo y la virtud de la *tolerancia*: en efecto, los Países Bajos fueron unos adelantados tanto en el desarrollo del comercio internacional como en la práctica de la libertad de cultos y la acogida generosa a grupos perseguidos por su religión (judíos

poder; le repugna aceptar los signos externos del respeto social de que disfruta, porque le son incómodos. Su comportamiento presenta más bien rasgos ascéticos» (Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [1901], Península, Barcelona, 1989, p. 71). «El moderno empresario siente una específica alegría vital, de matiz indudablemente “idealista”, proporcionada por la satisfacción de “haber dado trabajo” a muchos hombres y de haber contribuido al “florecimiento” de la ciudad nativa» (Max Weber, *op. cit.*, p. 79).

²⁶ «Las palabras que inmediatamente sugiere este mundo [de los cuadros de Vermeer] son: placidez, sosiego, orden, vida doméstica, familia y costumbres burguesas, prosperidad de comerciantes diligentes. Es un mundo de rutina y eficiencia [...], sin mucha imaginación, aunque, eso sí, bien educado, aseado y atildado. [...] Sus motivos son pocos y recurrentes: señoras y muchachas en elegantes interiores mesocráticos, de pulcras baldosas blancas y negras dispuestas en damero [...]. Se cultiva la música y se lee, pues aparecen libros entre los brocados y sobre los sólidos muebles, y abundan los instrumentos musicales —clavecines, mandolinas [...]— con los que las damas distraen su ocio. [...] Esta prosperidad, sin embargo, nunca es excesiva: está como contenida en el límite mismo donde la elegancia se convierte en amaneramiento y el lujo en exhibicionismo. [...] [Es un mundo] colmado de coherencia y dichoso de sí mismo, donde todo celebra y justifica lo existente. No sé si existe el cielo, pero si existe es probable que se parezca al paraíso burgués de Johannes Vermeer» (Mario Vargas Llosa, «Un paraíso burgués», en *El lenguaje de la pasión*, Santillana, Madrid, 2000, pp. 136-138).

hispano-portugueses, hugonotes, etc.: España y Francia se perjudicaron económicamente con la expulsión de esas minorías, en tanto que Holanda se benefició acogiéndolas). Una vez más, esto no es casualidad: la lógica del mercado empuja a abrir los intercambios a cuantas más personas mejor, cualesquiera que sean sus creencias o etnia; el mercado es de suyo tolerante y favorecedor de la tolerancia.²⁷ «Para el progreso del comercio —escribió William Petty en 1670— debemos ser tolerantes en cuestiones de opinión»; y Montesquieu en 1748: «el comercio es la cura para los prejuicios más destructivos».²⁸

Otra virtud que es a la vez causa y efecto del mercado libre es la mansedumbre (y su fruto político-internacional: la *paz*). Cuando la riqueza es concebida como un «juego de suma cero» (una tarta de tamaño fijo, en la que solo puede variar la cuantía de las porciones repartidas), la única forma de enriquecerse es expoliar a otros (la propia porción solo podrá crecer si mengua la de los demás): en ese contexto, las guerras de conquista y depredación resultan racionales. Pero el capitalismo implica la superación de la «suma cero» por medio de los intercambios voluntarios beneficiosos para ambas partes: nadie compra o vende algo si no estima que «le sale a cuenta». Los intercambios con mutuo beneficio permiten que la tarta crezca constantemente, de tal forma que uno puede incrementar su porción sin morder en la del otro. En ese nuevo marco, la decisión de atacar al prójimo para arrebatarle sus bienes se vuelve cada vez más improbable: en lugar de guerrear con el vecino, es preferible comerciar con él. Benjamin Constant lo expresó así a principios del XIX:

Hemos alcanzado finalmente la era del comercio, una era que sustituirá necesariamente a la de la guerra [...]. La guerra y el comercio

²⁷ Milton Friedman —inspirándose en el relato «Yo, el lápiz» de Leonard E. Read— exponía esto con el ejemplo de un simple lápiz: para la fabricación de un objeto tan sencillo, es precisa la participación de miles de personas de latitudes muy diversas (la madera viene de un sitio, el grafito de la mina del lápiz de otro, etc.), y con creencias e ideologías muy heterogéneas; personas que, probablemente, no se caen bien y albergan prejuicios recíprocos, pero que sin embargo son conducidas a cooperar por la mano invisible del mercado: *vid.* Milton y Rose Friedman, *Libertad de elegir* [1979], Planeta-Agostini, Barcelona, 1993, pp. 28 ss.

²⁸ Montesquieu, *Esprit des lois*, XX, 1.

son dos medios diferentes para alcanzar el mismo fin: poseer lo que se desea. El comercio es [...] un intento de obtener por medio del acuerdo mutuo aquello que uno ya no puede esperar obtener mediante la violencia [...]. Es claro que, cuanto más prevalezca la tendencia comercial, más débil se hará la tendencia a la guerra.²⁹

La guerra y el libre mercado son incompatibles: el comercio solo puede prosperar en un contexto pacífico.³⁰ El vínculo entre paz y capitalismo fue percibido por muchos clásicos de la modernidad. Kant lo formuló en estos términos:

Así como la naturaleza separa, sabiamente, a los pueblos [...], así también los une de otra forma [...] por medio del provecho recíproco. Se trata del espíritu comercial [*Handelsgeist*], que no puede coexistir con la guerra y que, más pronto o más tarde, se apodera de todos los pueblos. Como el poder del dinero es, en realidad, el más fiable de todos los poderes [...], los Estados se ven obligados a fomentar la noble paz (ciertamente, no por impulsos de la moralidad) y a evitar la guerra por medio de negociaciones [...].³¹

Ya Montesquieu había escrito que «la paz es el efecto natural del comercio»,³² y Thomas Paine, que «si se permitiera que el comercio actuara en la medida universal de que es capaz, extirparía la guerra». ³³ Ya en el siglo XX, Joseph Schumpeter sostuvo que

²⁹ Benjamin Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne* [1814], I (hay edición española: *Del espíritu de conquista*, Tecnos, Madrid, 1988).

³⁰ La vinculación comercio-paz internacional sigue encontrando ilustraciones prácticas en la actualidad: la tensión entre China y Japón por las islas Senkaku, señalan los analistas, hubiera podido desembocar en conflicto armado de no ser por la enorme interdependencia económica entre ambos países (relación comercial por valor de 345.000 millones de dólares anuales). *Vid.* «China y Japón, un conflicto sin ganadores», ABC, 24-09-2012 [<http://www.abc.es/20120924/economia/abci-china-japon-guerra-comercial-201209212248.html>].

³¹ Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden* [1795], en *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. VIII, Walter de Gruyter, Berlín, 1968, p. 368.

³² Y añadía «Dos naciones que comercian entre sí se hacen recíprocamente dependientes, pues si a una le interesa comprar, a la otra le interesa vender; y ya sabemos que todas las uniones se fundamentan en necesidades mutuas» (Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, XX, 2).

³³ Thomas Paine, *Derechos del hombre* [1791], Alianza, Madrid, 1984, p. 223.

el espíritu mercantil es incompatible con el imperialismo, y que la expansión colonial de las potencias europeas en el XIX se debió a resortes ideológicos precapitalistas: ideas como la superioridad racial-cultural («carga del hombre blanco»: Kipling) o el prestigio nacional, ajenas al universalismo liberal; los países europeos, según Schumpeter, se embarcaron en la empresa colonial porque el capitalismo aún no había tenido tiempo de conformar suficientemente las mentalidades³⁴ (en contra de lo que se suele pensar, los imperios coloniales del XIX resultaron económicamente muy poco rentables).³⁵ Y Michael Doyle, partiendo de un análisis exhaustivo de las guerras de los últimos dos siglos, ha podido defender la tesis: «las naciones liberales no se hacen la guerra entre sí»;³⁶ por tanto, en el momento en que la democracia liberal sea implantada en todos los países, las guerras interestatales deberían cesar para siempre; esto se corresponde con una gran intuición de Kant en *La paz perpetua*: él sostuvo que la paz internacional depende de la expansión de la forma de gobierno «republicana» [liberal].³⁷

³⁴ Schumpeter analiza cómo el fenómeno imperialista, cuyas manifestaciones más nítidas se dieron en la Antigüedad, se atenúa en la Edad Media y la Moderna, bajo el influjo del cristianismo, y está destinado a desaparecer en la era industrial-capitalista. Si no se ha extinguido totalmente, es porque el capitalismo todavía no ha tenido tiempo de conformar plenamente las sociedades (*vid.* Joseph Schumpeter, «Sociología del imperialismo» [1918], en *Imperialismo y clases sociales*, Tecnos, Madrid, 1965, pp. 99 ss.). Pues «el capitalismo es, por naturaleza, anti-imperialista»; «la gente en la sociedad capitalista está esencialmente poco dispuesta a la guerra» (*op. cit.*, p. 104). En el nuevo mundo capitalista —aún no totalmente desarrollado— las energías son exhaustivamente absorbidas por la competición y la producción; no hay fuerza sobrante para la guerra. No puede sorprender —continúa Schumpeter— que el movimiento pacifista se haya desarrollado solo en países capitalistas.

³⁵ «El imperialismo es difícil de explicar económicamente porque, pese a lo que afirmaban tanto sus defensores como sus detractores, reportó más costes que beneficios a las potencias imperialistas, como ha quedado ampliamente demostrado en numerosos estudios empíricos» (Gabriel Tortella, *La revolución del siglo XX: capitalismo, comunismo y democracia*, Taurus, Madrid, 2000, p. 70).

³⁶ *Vid.* Michael Doyle, *Ways of War and Peace*, W.W. Norton & Co., Nueva York - Londres, 1997; cf. comentario en F.J. Contreras, *Kant y la guerra*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2007, pp. 176-181. Las Potencias Centrales (de la I Guerra Mundial) no eran democracias liberales; menos aún, obviamente, las potencias del Eje en la II Guerra Mundial.

³⁷ *Vid.* I. Kant, *La paz perpetua*, «Primer Artículo Definitivo» (*Zum ewigen Frieden*, cit., pp. 349 ss.). Cf. mi comentario en F.J. Contreras, *Kant y la guerra*, cit., pp. 153-189.

– La razón por la que la mentalidad antiliberal insiste en ver el capitalismo como inmoral es el papel central que juega en él la búsqueda del beneficio propio. Pero vimos ya que por «beneficio propio» había que entender, no el interés estrictamente individual, sino también, al menos, el de la familia del emprendedor. *Y no se ve por qué la pretensión de mejorar la propia situación y la de sus hijos deba ser tenida por «inmoral»*: está tan arraigada en la naturaleza humana, que Cristo nos ordenó que amáramos al prójimo *como a nosotros mismos* (dando por supuesto e inerradicable, por tanto, el amor propio); también en el «no robarás» del Decálogo está implícita una justificación de la propiedad privada (o sea, del afán de lucro). Este enraizamiento antropológico del autointerés hace inviable cualquier sistema económico que apele primariamente a resortes motivacionales distintos: por ejemplo, el socialismo. El hombre solo desarrolla al máximo sus capacidades cuando espera extraer de ello un beneficio.

El afán de lucro, por tanto, no es malo de suyo (al menos, mientras no se convierta en el único norte de la vida); la clave está en cómo se busque el lucro. Y la gran virtud del sistema de mercado estriba en que obliga a buscarlo *sirviendo a los demás*. En efecto, triunfa en el mercado aquél que consigue ofrecer a los demás bienes y servicios que satisfacen sus deseos a un precio razonable; el mercado recompensa la *eficacia en la satisfacción de necesidades de otros*.³⁸ Ciertamente, la motivación del agente económico no es desinteresada; pero el mercado transmuta la búsqueda del propio interés en servicio a los demás (es lo que Adam Smith intentó simbolizar con la célebre metáfora de la mano invisible)³⁹: aunque la intención no sea altruista, el resultado final sí

³⁸ «La sociedad capitalista se basa en emprendedores que intentan predecir las necesidades y deseos de los demás y acertar con la combinación de factores productivos que es más capaz de satisfacer esas necesidades y deseos, y a continuación asumen el riesgo de una inversión» (Samuel Gregg, *The Commercial Society*, cit., p. 56).

³⁹ «[A]l dirigir su industria en manera tal que se produzca el mayor valor, [el empresario] busca solo su propia ganancia, y, en este como en muchos otros casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no estaba en su intención. [...] Al perseguir su propio interés, frecuentemente promueve también el de la sociedad *más eficazmente* que si intentara promoverlo directamente» (Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776], Modern Library, Nueva York, 1937, p. 423).

lo es.⁴⁰ El panadero y el carnicero se esfuerzan en complacernos, no por benevolencia, sino porque buscan incrementar sus beneficios. Uno es mejor servido cuando el lucro de quien nos atiende está en juego (¿dónde somos mejor tratados: en unos grandes almacenes o en la ventanilla de una oficina pública?).

El beneficio privado, por tanto, es irremplazable como resorte motivacional que impulsa al agente económico a dar lo mejor de sí mismo, a innovar, a experimentar, a arriesgar, a intentar satisfacer lo más eficazmente posible necesidades de otros. Casi todos los inventos que han mejorado la vida de la humanidad en los últimos dos siglos —del automóvil al avión; del teléfono a la televisión— procedían de particulares o empresas privadas que *buscaban el lucro*. Pero, además, los beneficios vienen a ser un sistema natural de regulación económica, que premia a las inversiones eficientes y penaliza las ineficientes. La obtención de beneficios es un indicador que confirma que una empresa ha acertado con una combinación de factores productivos que permite satisfacer necesidades de los consumidores. En cambio, las pérdidas indican que algo no se está haciendo bien: el precio que se pide es demasiado alto, los salarios que se pagan son excesivos, los métodos empleados en la producción no son eficientes, el producto no satisface al público, etc. La encíclica *Centesimus annus* reconoció esta función orientadora del beneficio:

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

⁴⁰ Y la gran cuestión es: *¿deben contar moralmente más las intenciones o los resultados?*: «Adam Smith creía que el nuevo orden [...] conduciría a la humanidad a cimas inéditas de éxito moral, aunque por una vía paradójica. Los moralistas del pasado habían puesto el acento sobre los objetivos, los propósitos, los móviles. Smith concentró la atención, en cambio, en los resultados. Consideraba que la erradicación del hambre, el mejoramiento de la situación de los pobres [...] eran resultados moralmente encomiables. Muy bien, entonces, si ese es el objetivo deseable, ¿cuál es el mejor sistema para obtenerlo? La paradoja [del capitalismo] consistía en que se alcanzaba un resultado altamente moral enfatizando *menos* las motivaciones morales. El ejercicio del autointerés racional por parte de todos los ciudadanos demostraba ser, en el mundo histórico real, un medio mucho más eficaz que cualquier otro para alcanzar los resultados morales deseados» (M. Novak, *op. cit.*, p. 79).

adecuadamente y que las correspondientes necesidades humanas han sido satisfechas debidamente (*Centesimus annus*, 35).

– Este papel central de la búsqueda del beneficio en la sociedad de mercado no implica, sin embargo, que no haya espacio para la caridad y el don gratuito. De nuevo, interesa recordar que el *homo oeconomicus* (insensible a cualquier consideración que no sea la maximización del beneficio) es una caricatura antiliberal. En EE.UU. —más liberal que Europa— el ciudadano dona anualmente a obras de caridad bastante más que el europeo medio (de hecho, los norteamericanos son el pueblo más generoso del mundo según el World Giving Index 2011).⁴¹ Cabe afirmar, pues, que *en una sociedad liberal hay más espacio para la caridad* que en una sociedad socialista. Pues uno de los rasgos definitorios de la caridad es su carácter *voluntario*; el Estado del Bienestar sustituye la limosna (libre) por los impuestos (coactivos).⁴² La redistribución socialdemócrata implica la estatalización, burocratización y despersonalización de la caridad. En sociedades con alta presión fiscal, el impulso filantrópico disminuye: ¿para qué dar limosna, si el Estado-padre se ocupa ya de los necesitados?⁴³ La encíclica *Centesimus annus* denunció esta «usurpación» de la función asistencial por el Estado como una violación del principio de subsidiariedad:

⁴¹ El índice evalúa las cantidades donadas per cápita, estableciendo un ranking mundial. EEUU ocupa el primer puesto; Irlanda, el segundo; el Reino Unido, el quinto; España, el puesto 83... (*vid.*: Charities Aid Foundation, «World Giving Index, 2011», p. 8 [descargable en: https://www.cafonline.org/pdf/world_giving_index_2011_191211.pdf]. Los norteamericanos donaron en 2011 298.420 millones de dólares a obras de caridad. Es una cifra gigantesca, equivalente a más de la mitad del presupuesto español. *Vid.*: <http://www.charitynavigator.org/index.cfm?bay=content.view&cpid=42>

⁴² «Aunque la doctrina cristiana nos exija que seamos generosos y compartamos nuestra riqueza, no exige que los gobiernos lo sean con el dinero que no les pertenece. El mensaje cristiano se dirige a la responsabilidad individual para encaminarla hacia la salvación, pero no se refiere a la política fiscal o el gasto público» (Ignacio Sánchez Cámara, «La crisis del Estado del Bienestar», en Rafael Termes (ed.), *Capitalismo y cultura cristiana*, cit., p. 90).

⁴³ Sobre el tema, *vid.* Josep M.^a Castellà, «La consolidación del Estado de Derecho y la democracia», en D. Melé - J.M.^a Castellà (eds.), *El desarrollo humano integral: Comentarios interdisciplinarios a la encíclica «Caritas in veritate»*, Ite, Barcelona, 2010, pp. 135 ss.

En este ámbito [la asistencia a los necesitados] 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 [...]. 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).

– El capitalismo despegó y triunfó gracias a un sustrato moral-cultural que procedía en buena parte del cristianismo. Ese sustrato, sin embargo, está hoy muy erosionado. Puede haber contribuido a ello, paradójicamente, el bienestar generado por la economía de mercado: *el capitalismo puede estar «muriendo de éxito»*. Esta capacidad de autodestrucción fue ya analizada por Joseph Schumpeter y Daniel Bell.⁴⁴ La ética del trabajo, el ahorro y el cumplimiento de los contratos hizo posible la explosión de prosperidad capitalista... y el exceso de prosperidad termina volviéndose contra esa ética.⁴⁵ Termina llegando una generación que da por supuesto el nivel de bienestar heredado de sus disciplinados antepasados,

⁴⁴ «En el temprano desarrollo del capitalismo, el impulso económico sin freno fue controlado por las restricciones puritanas y la ética protestante. [...] Pero la ética protestante fue socavada [...] por el propio capitalismo. [...] [C]on las tarjetas de crédito se hizo posible lograr gratificaciones inmediatas. [...] Cuando la ética protestante fue apartada de la sociedad burguesa, solo quedó el hedonismo, y el sistema capitalista perdió su ética trascendental. [...] La cultura ya no se ocupaba de cómo trabajar y realizar, sino de cómo gastar y gozar» (Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo* [1977], Alianza, Madrid, 2006, pp. 33 y 77). «Por un lado, la empresa capitalista quiere un individuo que trabaje duramente, siga una carrera, acepte el postergamiento de la gratificación [...]. Sin embargo, en sus productos y su propaganda, la empresa promueve el placer, el goce del momento, la despreocupación [...]. *Se debe ser recto de día y juerguista de noche*» (*Las contradicciones...*, cit., p. 78).

⁴⁵ «La disciplina moral trae el éxito material. Pero el éxito material termina corrompiendo la disciplina moral. Así, el sistema tiende hacia el hedonismo y la decadencia [...]. En lugar de valorar la disciplina, los ciudadanos buscan la "liberación". En lugar de ahorrar, las personas gastan y se endeudan. En lugar de trabajar duro, viven pensando en las vacaciones» (M. Novak, *op. cit.*, p. 32). «La religión dio a luz a la prosperidad, y la hija destruyó a la madre», sentenció ya a principios del XVIII el puritano Cotton Mather, de Massachusetts, al comprobar que el éxito económico disminuía el fervor religioso de los primeros colonos.

considerándolo «natural» e irreversible (es decir, olvidando que esa riqueza es fruto del trabajo y el ahorro).

Ortega y Gasset supo intuirlo con prodigiosa clarividencia ya en 1930; ve a los «hombres-masa» del siglo XX como «niños mimados» que dan por supuesto sin más el patrimonio material [riqueza] y civilizacional [libertades] heredado del XIX, olvidando que tiene unas raíces morales: «[E]l hombre vulgar, al encontrarse con ese mundo técnica y socialmente tan perfecto, cree que lo ha producido la naturaleza, y no piensa nunca en los esfuerzos geniales de individuos excelentes que supone su creación. Menos todavía admitirá la idea de que todas estas facilidades siguen apoyándose en ciertas difíciles virtudes de los hombres, el menor fallo de los cuales volatilizaría rápidamente la magnífica construcción».⁴⁶

Tarde o temprano, llega una generación más preocupada por la autorrealización narcisista que por invertir, producir y dejar un patrimonio a los hijos (entre otras cosas, porque ya no se tienen apenas hijos); una generación que se cree protegida frente a cualquier contingencia (vejez, enfermedad...) por un Estado del Bienestar todopoderoso, y ha perdido por tanto el instinto del ahorro y la previsión. No es éste el lugar para un análisis detallado de la génesis de la crisis económica actual; recordemos, sin embargo, que se ha tratado básicamente de un problema de sobreendeudamiento público y privado. Las deudas de las familias españolas pasaron de 320.000 millones de euros en 2001 a 870.000 millones en 2007.⁴⁷ La gente parece haber perdido esa capacidad de aplazamiento de la gratificación que, como vimos, está en la base de la ética del capitalismo.

⁴⁶ José Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas* [1930], Espasa Calpe, Madrid, 1986, p. 101.

⁴⁷ *Vid.* datos en Juan Ramón Rallo, *Una alternativa liberal para salir de la crisis*, Deusto, Madrid, 2012, p. 41. El Banco Central Europeo tuvo una parte de responsabilidad en esa expansión crediticia: la incentivó situando los tipos de interés en mínimos históricos (2%) entre 2002 y 2005. Mientras tanto, el gasto público se disparaba de manera extraordinaria en España: pasó de 263.000 millones de euros en 2001 a 412.000 millones en 2007. Ahora bien, mientras el sector privado hizo su propio ajuste a partir de 2008, el sector público no lo ha hecho aún: el gasto público ha seguido creciendo (un 10% más) después del estallido de la crisis. También ha seguido creciendo el número de empleados públicos, que pasó de 2,5 millones en 2001 a 3,1 millones en 2011 (*op. cit.*, p. 99).

– Ahora bien, *la erosión de la base moral-cultural del capitalismo* no se debe solo a la prosperidad generada por éste; *también procede de la interferencia estatal en la vida económica*: una interferencia teóricamente dirigida a «corregir los fallos del mercado» y garantizar la justicia social. El Estado no genera riqueza por sí mismo: lo único que puede hacer es quitar dinero a algunos para entregárselo a otros; mediante la fiscalidad progresiva, grava a los que ganan más y transfiere renta (bajo la forma de prestaciones monetarias directas o servicios públicos gratuitos) a los que ganan menos; y también transfiere dinero de los contribuyentes a sectores subvencionados (que, por no ser rentables, no sobrevivirían en un mercado no intervenido). Esta intervención del Estado en la economía no ha dejado de crecer en todo el siglo XX y XXI; resulta irónico que los anti-mercado hablen de «capitalismo salvaje», «orgía ultraliberal», etc., cuando el porcentaje de PIB absorbido por el Estado no ha dejado de incrementarse en las últimas décadas (aunque lo haga a un ritmo inferior al de décadas anteriores). El gasto público pasó en España de 263.000 millones de euros en 2001 a 412.000 millones en 2007: un incremento del 60% en solo siete años. Desde 2007, ya en plena crisis, todavía ha crecido un 10% más.⁴⁸

El impacto moral de esta intervención masiva del poder político en la economía es claro: como indica el padre Robert Sirico, «convierte una sociedad de creadores de riqueza en una sociedad de tomadores de riqueza»;⁴⁹ *convierte una sociedad de productores en una sociedad de subsidiados*. En lugar de intentar conseguir beneficios vendiendo a los demás bienes y servicios que estos aprecian, el sujeto aspirará a beneficiarse de alguna de las transferencias coactivas de renta puestas en práctica por el Estado socialdemócrata. En lugar del beneficio mercantil, buscará el subsidio estatal. Pero un buscador de subsidios no necesita ninguna de las virtudes capitalistas clásicas (laboriosidad, innovación, riesgo, ahorro, tolerancia...). A diferencia del intercambio voluntario y

⁴⁸ Vid. datos en J.R. Rallo, *Una alternativa ...*, cit.

⁴⁹ Revd. Robert Sirico, *Defending the Free Market: The Moral Case for a Free Economy*, Regnery Publishing, Washington DC, 2012, p. 109. Robert Sirico es un sacerdote católico, presidente del Acton Institute.

mutuamente beneficioso que tiene lugar en el mercado, la rebatiña por las rentas coactivamente extraídas por el Estado a los contribuyentes sí es un juego de suma cero: el subsidio que yo me llevo es dejado de percibir por algún otro beneficiario potencial. Por tanto, las actitudes morales que se desarrollen en un contexto así serán distintas: en lugar de esforzarse por ofrecer bienes y servicios valiosos, habrá que procurar aparecer como víctima necesitada de la ayuda estatal (en lugar del concurso de méritos, «concurso de deméritos»); en lugar de ver al otro como un cooperador en el mercado, se le verá como un rival en la lucha por el botín de los subsidios públicos.⁵⁰ La redistribución socialdemócrata polariza y enfrenta a la sociedad, dividiéndola en grupos de interés (lo que Mancur Olson llamó «coaliciones distributivas») que compiten por el favor del Estado.

Esta dependencia respecto al subsidio público resulta especialmente corrosiva de la virtud capitalista del ahorro y la previsión. En efecto, se extiende la percepción (infundada) de que el Estado posee recursos ilimitados (y si no los tiene, debe «gravar más a los ricos»). Por consiguiente, se exigen más y más prestaciones —presentadas como «derechos sociales»— a un Estado ya hipertrofiado. Las consideraciones de administración sensata que uno aplicaría a su propio patrimonio, no se aplican cuando se trata de «lo público»: si el Estado no tiene recursos suficientes, debe endeudarse (así lo recomendó el propio Keynes: las deudas se pueden diferir hacia un «largo plazo» indefinido, «y en el largo plazo, todos estaremos ya muertos»).⁵¹ La mentalidad general es: «quiero “mi derecho” [a sanidad, educación, pensiones, niveles salariales altos impuestos por el Estado a las empresas, etc.];

⁵⁰ «Este esquema [redistributivo] alienta conductas inmorales, porque devalúa la responsabilidad individual: cada uno se cree en condiciones de requerir que otros le alivien de sus contrariedades. [...] Por eso la expansión del Estado produce un extraño resultado, y es que la convivencia pacífica, objetivo para el cual presuntamente fue inventado, resulta difícil de lograr, y lo que se impone es la lucha por obtener recursos coactivamente extraídos por el Estado a otras personas o grupos. La atenuación de la responsabilidad individual y la lógica de la puja redistributiva desembocan en graves daños morales» (Carlos Rodríguez Braun, *Estado contra mercado*, Taurus, Madrid, 2000, pp. 74-75).

⁵¹ «In the long run we are all dead» (John Maynard Keynes, «A Tract on the Monetary Reform», 1923 [citado en R. Sirico, *Defending ...*, cit., p. 3]).

y si no hay dinero, que paguen otros [“los ricos”, los inversores internacionales, las generaciones futuras...]». La prevalencia de esta mentalidad se aprecia, por ejemplo, en la enorme impopularidad de la política de recorte del déficit público, escarnecida como «antisocial» por la izquierda y la extrema derecha; la extraordinaria resistencia de los europeos a medidas como la flexibilización del mercado laboral, el retraso de la edad de jubilación, el copago sanitario, etc.⁵²

Y esta voracidad intransigente del ciudadano (incapaz ya de manejar un horizonte temporal largo) converge, trágicamente, con otra no menos irresponsable de unos políticos que, preocupados exclusivamente de las elecciones siguientes, responden a la demanda con más y más «derechos» (y por tanto, más y más gasto y endeudamiento).⁵³ El astronómico incremento del gasto público español en la última década es la mejor prueba de ello: una lluvia de infraestructuras deficitarias, aeropuertos fantasma, ordenadores en las escuelas, nuevos subsidios... con los que los políticos intentan comprar los votos, desentendiéndose de la viabilidad del país a quince o veinte años vista. La maldición que pesa sobre Europa es que parece imposible que un político pueda hoy ganar las elecciones con un mensaje como: «reduciré las prestaciones públicas para dejar a nuestros hijos un país viable, sin déficit ni deudas».

– *La raíz de la crisis económica es, al final, de carácter espiritual y moral*: está muy relacionada con las creencias metafísicas y la

⁵² «En Grecia, España o Francia, la gente se indigna y se pone en huelga si se les pide que trabajen hasta la proveya edad de 62 años [ocurrió en Francia con la subida a 62 en la edad de jubilación] o que afronten el hecho de que el Estado no es un pesebre inagotable del que puedan extraer *ad infinitum* atención sanitaria, vacaciones, educación y otros bienes. En realidad, todas esas cosas cuestan dinero, dinero que se está tomando prestado de los trabajadores chinos y de las generaciones futuras de europeos» (R. Sirico, *op. cit.*, p. 108).

⁵³ «Las carreras de los políticos son más cortas que las consecuencias de sus acciones. El Estado contrae deudas cada vez mayores, y sin embargo el público clama incesantemente “¡más!”. El líder político gasta y gasta, [...] pues es raro que alguien gane votos reduciendo los servicios públicos. Todos los sectores sociales desean más, así que los políticos prometen más. Gastan dinero que no es suyo, dinero que el sistema no tiene. La falla estructural en todo Estado del Bienestar es el deseo de la población de vivir por encima de sus posibilidades» (M. Novak, *The Spirit...*, cit., pp. 32-33).

concepción del hombre. El cortoplacismo es coherente con el materialismo: si no somos más que una carambola de la química del carbono y la muerte es el final absoluto de la conciencia, resulta lógica la actitud de «comamos y bebamos, que mañana moriremos» que, como hemos visto, subyace al hiperendeudamiento y a la resistencia a las reformas. Al europeo post-religioso no le importa que el sistema sea inviable a 50 años vista: le basta que aguante aún los 20 o 30 que a él le puedan quedar de vida.

El sustrato moral del que se alimentaba el capitalismo era de raíz cristiana. La secularización es un grave problema para el capitalismo.⁵⁴ Cabe conjeturar que el sistema no recuperará el vigor de antaño si no se produce una recristianización de Europa (o, al menos, si los europeos no reencuentran un ideal que vaya más allá de «disfrutemos lo más posible los años que nos queden»). La Iglesia, por tanto, tiene aún un gran papel que jugar en el futuro del continente. Pero solo podrá jugar ese papel si actualiza su pensamiento económico y abandona prejuicios anticapitalistas.

- Creo que *la Iglesia* (como, por otra parte, la sociedad en general) *ha sido un tanto injusta en su valoración del mercado*. El obstáculo que entorpece una estimación más ajustada del capitalismo es, una vez más, su propio éxito, que termina siendo dado por supuesto y, por consiguiente, deja de agradecérsele. Es preciso tener presente que, durante miles de años, la humanidad apenas se había elevado por encima del nivel de subsistencia; la liberalización económica que tiene lugar a partir de finales del XVIII es lo que permitió el formidable salto de productividad de la revolución industrial. Se asocia el siglo XIX con niños en las minas y miseria dickensiana...⁵⁵ pero lo cierto es que fue el siglo en que

⁵⁴ «¿Puede ser una mera coincidencia que nos veamos amenazados por el declive económico [crisis desde 2007] justo cuando la visión del mundo judeocristiana se ha retirado de la plaza pública? [...] Cuando la cosmovisión judeocristiana es reemplazada por un materialismo filosófico difuso [...], lo único que importa ya es lo que podamos disfrutar nosotros mismos, hoy mismo» (R. Sirico, *Defending...*, cit., p. 4).

⁵⁵ «El mero hecho de que a principios del siglo XIX se produjeran quejas sobre las terribles condiciones en que trabajaba y vivía mucha gente es, irónicamente, un punto a favor de la Revolución Industrial. Antes de la Revolución Industrial, *a todo el mundo le parecía natural vivir en la mayor miseria*; y, es más, esperaban un destino

el capitalismo hizo posible que los salarios reales de los trabajadores se multiplicaran por cuatro;⁵⁶ y en el que, por consiguiente, se alargó en dos decenios la esperanza de vida, se redujo extraordinariamente la mortalidad infantil, etc. Es paradójico que fuera Marx —el enemigo mortal del capitalismo— quien abriese el *Manifiesto Comunista* reconociendo lealmente los éxitos del sistema que se proponía destruir (pues, en su opinión, el socialismo iba a conseguir proezas aún mayores):

«La burguesía, en su reinado de apenas un siglo, ha creado fuerzas productivas más masivas y colosales que todas las generaciones precedentes juntas. Sujeción de la naturaleza a las fuerzas del hombre, maquinaria, aplicación de la química a la industria y la agricultura, navegación a vapor, ferrocarriles, telégrafo eléctrico, roturación de continentes enteros para el cultivo, canalización de ríos... ¿qué siglo anterior había tenido siquiera el atisbo de que tales fuerzas productivas pudieran surgir del esfuerzo de la sociedad?». «[La burguesía] Ha logrado prodigios mayores que las pirámides de Egipto, los acueductos romanos y las catedrales góticas».

El problema del capitalismo es que la época precapitalista queda ya dos siglos atrás, y que su alternativa (el socialismo) se hundió en 1989: no le restan rivales con los que ser comparado. Y es un problema porque el capitalismo sale indudablemente vencedor de cualquier comparación. Precisamente porque sus rendimientos son reales y tangibles, el capitalismo parece prosaico y carece del prestigio mágico de lo utópico, de los ideales eternamente inasibles.⁵⁷ Como ocurre siempre, tendemos a no valorar suficientemente lo que ya tenemos:

similar para sus descendientes. *La asombrosa riqueza que generó la Revolución Industrial hizo que la gente se impacientara con cualquier foco de pobreza restante*» (Th. E. Woods, *Por qué el Estado...*, cit., p. 288).

⁵⁶ Vid. T.S. Ashton, «The Standard of Life of the Workers in England, 1780-1830», en Friedrich A. Hayek (ed.), *Capitalism and the Historians*, University of Chicago Press, 1954, pp. 152-154; cf. Nicholas F.R. Crafts, *British Economic Growth during the Industrial Revolution*, Clarendon, Oxford, 1985.

⁵⁷ Berger propone una interesante interpretación de la carencia de «fuerza mítica» del capitalismo (muchas personas han dado su vida por el socialismo, vivido

De todos los sistemas económicos que han conformado nuestra historia, ninguno ha revolucionado tan enormemente las expectativas del hombre común —alargando la vida, haciendo posible la eliminación de la pobreza y el hambre, expandiendo la gama de opciones vitales reales— como el capitalismo democrático. [...] Ninguno ha producido un sistema equivalente de libertades. Ninguno había aflojado tanto los grilletes del estamento, el rango, la inmovilidad social. Ninguno había valorado tanto al individuo (Michael Novak).⁵⁸

Se le reprocha al capitalismo que permita desigualdades: es la principal acusación de *Rerum novarum* y *Quadragesimo anno*. Se pierde de vista que, para que haya algo que distribuir, antes hay que producir: la crítica anticapitalista ataca el aspecto distributivo, olvidando agradecer al mercado su enorme productividad (e ignorando también que, si se le pide al sistema lo imposible —igualdad socio-económica— se destruirá el mecanismo generador de riqueza: se matará la gallina de los huevos de oro).⁵⁹

por ellos como una pseudoreligión; el capitalismo nunca ha inspirado esa devoción): «George Bernard Shaw observó una vez que lo peor que le puede ocurrir a un hombre es que todos sus deseos se le cumplan. Es posible que la razón básica de la superioridad mítica del socialismo sea el hecho [...] de que nunca llegue a realizarse [los socialistas negaban que la URSS fuese un sistema “verdaderamente socialista”, etc.]. Es una visión huidiza, que tantaliza a sus partidarios [...]. De este modo se perpetúa la incesante búsqueda del primer caso de “socialismo verdadero”, que siempre se acaba por escapar [...]. No hay equivalente capitalista para esta búsqueda (profundamente mitológica; religiosa, en verdad). Las ventajas del capitalismo son asequibles. [...]. Lo corriente produce desdén y lo asequible, una vez que se ha conseguido, parece barato» (P.L. Berger, *La revolución capitalista*, cit., p. 252). «La racionalidad económica y el impulso mitopoético ocupan compartimentos muy diferentes en la conciencia humana» (P.L. Berger, *op. cit.*, p. 249).

⁵⁸ M. Novak, *op. cit.*, pp. 13 y 91.

⁵⁹ Novak podía dirigir en 1982 esta queja a la doctrina social de la Iglesia (las cosas comenzaron —solo comenzaron— a mejorar con *Centesimus annus*, 1991): «El modelo [...] propuesto por la doctrina social católica se encuentra, en la actualidad, más cerca de una forma suave de socialismo que del capitalismo democrático. [La doctrina social católica] Tiene poco que decir sobre mercados e incentivos, la ética de la producción, y los hábitos, disciplinas y organización necesarios para la creación de riqueza. Parece dar por supuesta la producción de riqueza (como si la riqueza fuese limitada y estática, como en la época medieval), y se limita a prodigar llamamientos a la redistribución» (M. Novak, *op. cit.*, p. 249).

Es una desgracia [...] que tan pocos teólogos y líderes religiosos comprendan la economía, la industria, la producción, el comercio y las finanzas. Muchos parecen atrapados en modos precapitalistas de pensamiento. Pocos entienden las leyes del desarrollo, el crecimiento y la producción. Muchos reducen precipitadamente toda moral a la ética de la distribución. Exigen empleos sin entender cómo se crean los empleos. Exigen una mejor distribución de los bienes del mundo sin entender cómo puede incrementarse la riqueza del mundo. Desean los fines sin conocer los medios. [...] Sus buenas intenciones podrían ser tomadas más en serio si fueran apoyadas por un estudio diligente de la ciencia económica (Michael Novak).⁶⁰

La prioridad, desde una perspectiva cristiana, debería ser la eliminación de la pobreza, no la imposición de igualdad social. El capitalismo exhibe un historial en este aspecto que ningún sistema puede igualar.⁶¹ No fue solo en el siglo XIX: el mercado sigue rescatando *hoy* a millones de personas de la miseria. No es cierto el mito de «los ricos cada vez más ricos, los pobres cada vez más pobres»⁶²: cientos de millones de personas han escapado de la

⁶⁰ M. Novak, *The Spirit...*, cit., p. 336.

⁶¹ La libertad económica —si va acompañada de un Estado de Derecho serio— proporciona siempre prosperidad. No solo prosperidad: también mejor atención sanitaria, esperanza de vida ... y hasta igualdad social. Según el informe «Economic Freedom of the World, 2009» [http://www.freetheworld.com/2009/reports/world/EFW2009_BOOK.pdf], del prestigioso Fraser Institute, la renta per cápita del cuartil (el 25%) de países con más libertad económica del mundo es de 31.501\$; la del cuartil con menos libertad es de 4.545\$; los dos cuartiles medianos se sitúan en cifras intermedias, muy inferiores a las del cuartil más libre (el ranking mundial de libertad económica se confecciona conjugando ocho índices que incluyen: tamaño del Estado, presión fiscal, libertad para comerciar, seguridad jurídica, seriedad del derecho de propiedad, flexibilidad del mercado laboral, etc.). El porcentaje de PIB poseído por el 10% más pobre de la población es de un 2,6% en el cuartil con más libertad económica, y del 2,4% en el cuartil menos libre (es decir, los países con más libertad económica tienen también algo más de igualdad social). Si de la riqueza relativa pasamos a la riqueza absoluta, el cuartil más libre emerge ya como vencedor indiscutible: la renta del 10% más pobre de la población en el cuartil de países con más libertad económica es de 8.735\$; en la del cuartil menos libre, es de 1.061\$ (en los dos intermedios es de 3.311\$ y 1.617\$). Conclusión: *la libertad económica beneficia también a los pobres*.

⁶² Vid. cifras y argumentación en Xavier Sala i Martín, «The World Distribution of Income: Falling Poverty and Convergence... Period», *Quarterly Journal of Economics*, vol. 121 (n.º 2), Mayo 2006, pp. 391-397.

pobreza absoluta desde que muchos países del Tercer Mundo (por ejemplo, la India a partir de 1991)⁶³ adoptaron por fin el sistema de mercado, abandonando los experimentos socialistas, corporativistas y autarquistas, e incorporándose sin reservas a la globalización de los intercambios.⁶⁴ Los países de Asia oriental y meridional, Hispanoamérica, incluso muchos de África, crecen a tasas que rondan el 6% u 8% anual, recortando así posiciones rápidamente respecto a los países ricos del Norte.⁶⁵

– Está aún por hacer —al menos, en el mundo católico— toda una *teología del capitalismo*. ¿No es Dios un emprendedor cósmico que —como el empresario humano al hacer una inversión— asume un riesgo (la desobediencia) creando seres libres, con la expectativa de obtener un bien mayor (criaturas que le amen voluntaria, conscientemente)?⁶⁶ El emprendedor humano que arriesga, innova, crea riqueza... ¿no está aprovechando potencialidades dejadas por Dios en una creación deliberadamente incompleta, una creación abierta y «en proceso»? ¿No está colaborando con Dios en llevar la creación a su plenitud? ¿No resuena en la parábola de los talentos una invitación a la inversión, a la creatividad, incluso a la competición? Hay muchos otros pasajes bíblicos aprovechables: «Creced, multiplicaos y llenad la tierra»; «el que no trabaje, que no coma», etc.

⁶³ Vid. Guy Sorman, «El despertar de la India», en *La economía no miente*, Gota a Gota, Madrid, 2008, pp. 185-202.

⁶⁴ Juan Pablo II reconoció este papel positivo de la globalización: «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» (*Centesimus annus*, 33).

⁶⁵ Vid. Johan Norberg, *En defensa del capitalismo global*, Unión Editorial, Madrid, 2005, pp. 30 ss.

⁶⁶ «[A]l suponer [...] la función empresarial una creación *ex nihilo* de beneficios empresariales puros, parece claro que ¡el hombre se asemeja a Dios precisamente cuando ejerce la función empresarial pura! Significa esto que el hombre, más que *homo sapiens*, es *homo agens* u *homo empresario*, que se asemeja a Dios, más que cuando piensa, cuando actúa, es decir cuando concibe y descubre nuevos fines y medios» (Jesús Huerta de Soto, *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*, Unión Editorial, Madrid, 1992, p. 63, nota 30).

– Sin embargo, *no aspiro a que la eventual teología del capitalismo* (hoy por hoy, casi inexistente) *se convierta en «doctrina oficial» de la Iglesia*. El gran teólogo Paul Tillich afirmó en 1957 que «todo cristiano coherente debe ser socialista»;⁶⁷ desde entonces, han hecho afirmaciones similares innumerables «teólogos de la liberación» (Ellacuría, Comblin, etc.). Creo que los católicos liberales no deberíamos caer en un error simétrico, sosteniendo que «todo cristiano coherente debe ser liberal». En realidad, parece muy razonable el giro «minimalista» que la doctrina social de la Iglesia empezó a esbozar en *Centesimus annus* (donde se reconoció claramente que «la Iglesia no tiene modelos [económicos] propios que ofrecer»). La Iglesia no puede sino señalar unos límites morales y unos objetivos generales a los sistemas socio-económicos: debe ser respetada la dignidad humana (esto excluye, por ejemplo, la esclavitud, por «productiva» que pudiera ser), debe buscarse la promoción de los pobres, etc. Pero que la forma más eficaz de ayudar a los pobres estribe en una fuerte redistribución estatal (como creen los socialistas) o en el crecimiento general propiciado por la libertad económica y la iniciativa privada (como creemos los liberales) es una cuestión *técnica* que la Iglesia no tiene por qué zanjar,⁶⁸ y en la que los católicos deberían poder

⁶⁷ Entrevista citada en J. Philip Wogaman, *The Great Economic Debate*, Westminster Press, Filadelfia, 1977, p. 133.

⁶⁸ Thomas E. Woods ha explicado esto insuperablemente. Es muy justo que la doctrina social de la Iglesia establezca, por ejemplo, que el trabajador debería percibir una remuneración suficiente para mantener dignamente a su familia (como viene haciendo desde *Rerum novarum*). Pero la doctrina social haría mal en recomendar esta o aquella *fórmula concreta* para alcanzar tan deseable objetivo: eso es algo que incumbe a los economistas. La receta intuitivamente más plausible (la imposición por decreto de un salario mínimo generoso) podría no ser la más eficiente (la ciencia económica reserva muchas «sorpresas» contraintuitivas: por ejemplo, un salario mínimo artificialmente alto puede multiplicar el desempleo): «Es obvio que los Papas no se equivocan al identificar el bienestar de los trabajadores y sus familias como una meta importante y deseable, pero ¿qué podemos decir sobre las políticas [como los salarios mínimos prematuramente altos] cuyo resultado inevitable es el desempleo de muchos cabezas de familia [...]? El único método seguro para incrementar los salarios permanentemente, y para todo el mundo, es el aumento de la productividad de los obreros que ganan dichos salarios. Nada puede cambiar este hecho fundamental. [...] [P]retender *describir el funcionamiento de las relaciones económicas está más allá de la competencia del Magisterio eclesiástico*. El Magisterio eclesiástico no

discrepar de buena fe. No parece razonable que la Iglesia —cuyo mensaje de salvación es universal y trasciende los contextos históricos— vuelva a comprometerse de manera excluyente con modelos políticos o socio-económicos concretos. Ni siquiera con el liberalismo.⁶⁹

puede decirnos qué hace que los salarios suban, al igual que no puede decirnos cómo construir un rascacielos» (Th. E. Woods, *Por qué el Estado...*, cit., p. 155).

⁶⁹ Ya nuestro Juan Valera —en polémica con Emilio Castelar— hizo notar en el siglo XIX que una cosa es defender la compatibilidad de catolicismo y liberalismo, y otra sostener que el liberalismo sea *el único* sistema compatible con él: «Yo no repugno que el Sr. Castelar sea demócrata, liberal y católico ferviente, todo a la vez: antes lo aplaudo y me complazco en ello. Lo que sí repugno es que haga [...] una combinación peligrosa de todas estas doctrinas, [...] haciéndolas dimanar de la santa doctrina de Nuestro Señor Jesucristo» (Juan Valera, *De la doctrina del progreso con relación a la doctrina cristiana*, 1864 [citado en F.J. De Vicente, *El catolicismo liberal en España*, Encuentro, Madrid, 2012, p. 222]).