

CAPITALISMO Y MAGISTERIO: LA PERSISTENTE OBJECCIÓN MORAL

Gustavo Irrazábal

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

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

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

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

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

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

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

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

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

El capitalismo, invención cristiana

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Una marca de origen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Juan Pablo II y el capitalismo

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

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

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

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

La respuesta obviamente es compleja. Si por «capitalismo» se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de «economía de empresa», «economía de mercado», o simplemente de «economía libre». Pero si por «capitalismo» se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa.

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

La condición para esta aceptación no es la intervención constante del Estado en los mecanismos del mercado para dirigir o corregir sus resultados, sino que consiste en que la libertad económica esté encuadrada “en un sólido *contexto jurídico* que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma”. Y esto requiere, a su vez, que la vida de la sociedad esté fundada en auténticos valores:

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

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

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

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

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

El papa Francisco y la condena del sistema

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

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

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

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

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

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

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

Conclusión

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

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

Ciertamente, como toda realidad temporal, el capitalismo democrático necesita perfeccionarse, pero ello solo podrá verificarse

a través de una evolución lúcidamente orientada, y no recurriendo a la crítica indiscriminada, o a propuestas revolucionarias que, incapaces de aprendizaje histórico, incitan a repetir los fracasos del pasado.

Siglas:

EG: *Evangelii gaudium*

CA: *Centesimus annus*

QA: *Quadragesimo anno*

Referencias

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

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

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

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

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

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

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

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

Luckey, W. (January 2000). The Intellectual Origins of Modern Catholic Social Teaching on Economics: An Extension of a Theme of Jesús

Huerta De Soto. Austrian Scholars Conference. Auburn University. March 23-25, 2000. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/266584229>

Noonan, J. T. (2005). *A Church That Can and Cannot Change. The Development of Catholic Moral Teaching*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Novak, M., Adams, P. (2015) *Social Justice Isn't What You Think It Is*. New York – London: Encounter Books.

Otteson, J. (2014). *The End of Socialism*. New York: Cambridge University Press.

Rhonheimer, M. (February 2015). The True Meaning of 'Social Justice': A Catholic View of Hayek. *Economic Affairs*. 35 (1), pp. 35–51.

Stark, R. (2006). *The Victory of Reason*. New York: Random House.