

INFORMACION BIBLIOGRAFICA

Jacques Paternot-Gabriel Veraldi: ¿ESTA DIOS CONTRA LA ECONOMIA? CARTA A JUAN PABLO II (*)

La lectura de este libro es, a la vez, excitante y turbadora. Excitante porque, escrito inmediatamente antes de la caída del «muro de Berlín» y del «socialismo real», se refiere al mundo que nos toca vivir; turbadora, porque es una crítica de algo que nos concierne fundamentalmente: el cómo se ha leído en la práctica la doctrina social de la Iglesia. En la contraportada de la edición española se lee: «Los autores de este libro, que son católicos practicantes y admiradores del gran papa Juan Pablo II, se dirigen directamente a él para decir a la Iglesia, a las Iglesias: La ignorancia de las realidades económicas hace que las instituciones cristianas, creyendo servir a los pobres, contribuyan a la pobreza, al subdesarrollo». Obviamente, esta actitud ha escocido a los aludidos y, como dicen los autores en la «Advertencia» a los lectores de la edición española, «la edición francesa de nuestro libro ha conmovido hasta en las más altas instancias de la jerarquía eclesial, que lo creyó un ataque contra la doctrina social de la Iglesia... Por el contrario, nos adherimos totalmente a la doctrina social; lo que criticamos es, únicamente, el discurso económico que se mezcla en ella». Podemos añadir que la «doctrina social», entendida en el prístino sentido leoniano de «la cuestión obrera», es decir, referida a las relaciones entre los factores de la producción económica, trabajo y capital, necesariamente tiene consecuencias económicas, por lo que no es contradictorio el aceptar la doctrina social de la Iglesia como correcta y, a la vez, rechazar como errada o como insuficiente una determinada propuesta económica para hacerla efectiva, por buena que sea la intención de la misma.

El desarrollo de la obra es alternativo: por un lado expone el discurrir histórico de la doctrina social católica; por otro, la realidad económica, mostrando las tesis de los autores sobre el tema.

(*) Planeta, 1991. Citas de páginas entre paréntesis.

Con tal visión, los comentarios históricos son agudamente críticos, no con los principios doctrinales, sino con las interpretaciones de ellos según diversos —y aun cualificados— expositores. En los capítulos temáticos —II y III y, sobre todo, VI y VIII— exponen, sin grandes pretensiones científicas y con lenguaje sencillo, los principios de la ciencia económica que están involucrados en la problemática social: el reparto social de los bienes económicos y el desarrollo productivo. Obviamente, dentro de la unidad temática y de propósito de toda la obra, también hay diversidad crítica, según se toque lo histórico o lo científico.

Empiezan señalando cómo «el problema se presenta excesivamente complejo y oscuro. Cuando se interroga a la mayoría de los sacerdotes de nuestras parroquias acerca de este tema, suelen comenzar con respuestas estereotipadas; luego dejan traslucir una incompreensión más o menos ansiosa y acaban por refugiarse en la confianza de sus superiores y en Dios» (13). Los resultados de este modo de abordar la doctrina social, han dicho inmediatamente antes, «han contribuido —y ello puede demostrarse— a alejar a muchos fieles y hacer que la descristianización progresara de una manera dramática» (*ibidem*), habiéndose impuesto en grandes sectores de la Iglesia una visión de la doctrina social que «sería más exacto llamarlo *cristianismo-leninismo*» (12) y cuya expresión sociopolítica fue la «teología de la liberación», tomada como «semilla» de una «nueva Iglesia», partiendo de una eclesiogénesis revolucionaria que, nacida en Europa, es implantada en el Tercer Mundo y desde allí propuesta como la auténtica lectura de la doctrina social católica.

Para los autores se trata, nada menos, de la posibilidad de «el segundo gran cisma de Occidente» lo cual, necesariamente, originó el «contrataque» del papa Juan Pablo II que «multiplicaba las advertencias y enseñanzas» (20), destacando las instrucciones publicadas en 1984 y 1986 por la Congregación de la Doctrina de la Fe sobre la «teología de la liberación», donde se aborda una problemática que fue muy peligrosa en su día, pero que ahora, tras el derrumbe del socialismo real en agosto de 1991, ha quedado fuera de órbita al descubrirse la realidad social de economías no subdesarrolladas en los países donde ha imperado el «socialismo real» que las teologías de la liberación proponían como paradigma a causa del «análisis marxista» que hacían de la realidad socioeconómica.

La tesis de toda la obra está contenida en estos párrafos: «Desde los comienzos de la civilización hasta finales del siglo XVIII la producción de bienes materiales ha permanecido estable y baja en

la totalidad del planeta... Posteriormente, la *revolución industrial* ha permitido producir una masa creciente de bienes y equipos: en una palabra, el mundo entero vivía en lo que nosotros consideramos subdesarrollo» (24). Por el contrario, ahora impera «un modelo económico y político totalmente nuevo, que combina las máquinas con la energía artificial, el modo capitalista de financiación y producción... Allí donde funciona este tipo de economía, la proporción de pobres no deja de disminuir y hasta los desfavorecidos, parados y marginales se benefician... Por primera vez en la historia, el rico puede enriquecerse sin empobrecer a los demás, sino, por el contrario, enriqueciéndoles también a ellos» (41). Antes, «la economía era un juego de suma prácticamente nula, la creación de riqueza próxima a cero, y uno no podía enriquecerse sino a través del empobrecimiento del otro. La suma de ganancias y pérdidas se anulaba; entonces, ¿cómo no condenar a aquel que acumulaba bienes, puesto que "segaba allí donde no había sembrado"?» (40).

Esta presentación del tema muestra cómo los principios inmutables de la moral cristiana sobre la justicia precisan el acomodo a diversas situaciones existenciales; por el contrario, «la Ética idealista del siglo pasado ha olvidado y negado la determinabilidad de lo moral por la realidad» (1), nos dice J. Pieper, dando lugar a las utopías socioeconómicas que son las que los autores quieren evitar en la interpretación de la doctrina social católica, señalando cómo una variación de la técnica obliga a una reconsideración actual de la doctrina eterna. No les falta razón: así como el simplismo estructural de una economía primitiva es fácil de captar en una visión ingenua e inmediata por todo hombre, los principios y mecanismos de una economía muy tecnificada no pueden aprehenderse sin precisos conocimientos especializados. Por ende, lo que evidentemente *no es justo* es el aplicar aquéllos ingenuos criterios de reparto de escaseces —que eso es la economía—, según la «cuenta de la vieja», a las complicadas interacciones de la economía moderna. Por muy buenas intenciones que se tengan.

Y esto es lo ocurrido según los autores y así, los esfuerzos de nuestro papa han estado «minados, neutralizados, por una grave laguna en su concepción del mundo. No es un déficit personal, por cierto: la Iglesia entera ha padecido graves daños y, peor aún, los provoca involuntariamente porque no comprende nada de economía. Las causas y los efectos del desarrollo económico, los mecanismos económicos siempre se le han escapado» (24). Esta grave de-

(1) JOSEF PIEPER: *El descubrimiento de la Realidad*, RIALP, 1974, página 94.

nuncia —«turbadora», como antes se dice—, merece un atento comentario. El papa, dicen los autores, «a la opción de muchos episcopados en favor de un socialismo más o menos larvado, respondió con su segunda gran encíclica consagrada a la economía, descalificando igualmente al capitalismo y al socialismo» (22). Si la referencia es a la *Sollicitudo rei socialis*, el juicio no es exacto, como confirma la última encíclica *Centesimus annus*, publicada después de la aparición del libro comentado. Ya en la *Sollicitudo rei socialis*, como comentamos —*Verbo*, 265-266, pág. 612—, el papa, refiriéndose a la «*Laborem exercens*, 7, habla de «las diversas formas de capitalismo»; refiriéndose al mismo «en un determinado sentido», que en el § 8 puntualiza como «favorecido por el sistema sociopolítico liberal», es decir, dentro del amoralismo ideológico liberal, ahora imperante en el mundo tras la desaparición del «socialismo real», en el que se pone la «utilidad» (Bentham, Stuart Mill) como última y suprema referencia de todo bien. Por ahora, señalemos aquí que las lecturas hechas cuando se publicaron la *Laborem exercens* y la *Sollicitudo rei socialis*, no calaban, por lo general, el fondo doctrinal de ellas y las reducían en función de los *a priori* ideológicos del expositor, fuera colectivista o individualista, intentando cargar las descalificaciones a la posición contraria. Lo interesante aquí es la postura de los autores: «Hemos leído minuciosamente *Sollicitudo rei socialis*. Entre las ideas generosas y con frecuencia contradictorias, las confusiones y los silencios, hemos encontrado de todas maneras una certeza: la ausencia flagrante y peligrosa de una doctrina económica de la Iglesia» (27).

En *Verbo* —núm. 253-254, págs. 363 y sigs.—, hace años, señalamos esta misma deficiencia pidiendo al Soberano Pontífice que en el desarrollo progresivo de la Iglesia en estos temas, diera «una iluminación de cómo debe verse el funcionamiento del ente socioeconómico dentro del orden-del-ser según el Plan del Creador» (384), desarrollo inevitable si se quiere que la doctrina social de la Iglesia no sea una mera declaración de buenos deseos y llegue a ser operativa, pues todo lo social —especialmente entendido en relación con las necesidades materiales, deberes y derechos humanos, es decir, sujetos a la limitación *material* que implica la economía como *reparto de escaseces*—, lleva necesariamente aparejada una doctrina económica que marque los límites *morales* a la econometría y teoría económica, meramente matemáticas. *Pero sin ignorar estas últimas ciencias, legítimamente autónomas en el ámbito que les confiere el orden-del-ser-creado, pues «la ignorancia en materia de economía es la causa principal de esta derrota»* (30),

dicen los autores, refiriéndose a la claudicación ante el marxismo del discurso de la teología de la liberación y pensamiento afín.

En efecto, «tal ignorancia le ha impedido en principio comprender la revolución industrial y jugar un papel en ella, lo cual es un gran prejuicio, tanto para la religión como para la sociedad contemporánea... y la volvió vulnerable a las tentaciones ideológicas más peligrosas... [Ello] resulta tanto más trágico por cuanto la economía se convierte en disciplina científica y es reconocida como tal desde 1969 por el Premio Nobel» (*ibidem*). Claro que esta visión de la economía como ciencia es justamente la contraria de la que tuvo Marx, para quien el objetivo fue la abolición de la economía, es decir, el intento de romper el límite impuesto por el Creador en las leyes (científicas) de lo creado. Marx no admite otra dependencia del hombre que la del propio hombre: «Un ser no se considera independiente mientras depende de otro; y sólo deja de depender de otro cuando debe su existencia a sí mismo», nos dice en el Manuscrito de 1848 —OME V, 386—. Es bueno recordar aquí esto que muestra la oposición irreductible a la religión subyacente en el pensamiento socialista, utopía que ahora —fracasada en la política— pretende presentarse como la auténtica lectura de la doctrina social de la Iglesia, lectura sospechosamente parecida a las lucubraciones fantásticas del *Manifiesto comunista*. Los autores ven en tal opción una ideología, pues «el tercermundismo ideológico subyacente en el discurso político mundial no sólo no puede suprimir la miseria, es que tampoco lo quiere» (34), porque ésta *justifica* situaciones revolucionarias. Por esto, la posición que dice que «ciencia sin conciencia es la ruina del alma, ahora debe comprender, so pena de hacer por sí misma mucho daño a la comunidad, que la recíproca es igualmente cierta: Conciencia sin ciencia es la ruina» (*ibidem*).

Con esto entramos en el comentario del tema central de la obra, en lo que —a mi juicio— tiene de acierto y en lo que creo tiene de error. Bajo el título general «¿Iglesia de los pobres o Iglesia de la pobreza?», el capítulo II aborda el tema de «la riqueza y la pobreza», señalando cómo «en nombre de los Evangelios se ha justificado cualquier cosa» (39), siendo la verdad que «cuando en el Evangelio se busca lecciones y no argumentos, resultan muy explícitos... Sin embargo, la pobreza tiene una importancia particular en una religión que, mucho más que en las otras, está centrada en el amor... El cristianismo debe amar a Dios y a los hermanos como así mismo» (*ibidem*). Pero, en el discurrir histórico, «durante mil ochocientos años la Iglesia no imaginó que la pobreza, fenómeno normal, pudiera disminuir un día; más aún,

desaparecer» (40), al pasar de una economía cerrada, estática, a otra dinámica, abierta. Por lo menos entendida la pobreza como escasez material, ya que no los pobres como indigentes de *algo* respecto a los más ricos poseedores de *ese algo*, pues en este sentido, «pobres los tendréis siempre con vosotros» (Mateo, 26, 11).

A esto añade: «Ahora bien, la Iglesia no supo comprender ese decisivo viraje histórico. No comprendió ninguna de las grandes ideas y principios que presidieron nuestro progreso, en principio económico, después social» (41). Los autores dicen algo evidente. Pero creo que lo dicen mal, pues si la jerarquía de la Iglesia, como hombres de su tiempo de formación clásica, descalificaban el cambio desconfiando de la nueva economía —y no otra cosa, cuenta Toynbee, sobre Pedro el Grande, al que considera el primer hombre moderno, que «parecía a los ojos de un obispo inglés como Burnet, o de un rey holandés como Guillermo II, y también a los ojos de un arzobispo ruso como Avvakum, un incomprendible, y por lo mismo desagradable *lusus naturae*» (*Estudio de la Historia*, III, 299)— fueron lo suficientemente prudentes para no cerrarse en lo doctrinal, dejando el desarrollo de lo técnico al paso del tiempo y juicio de la historia, como se ve leyendo los documentos doctrinales de la época. Los autores hacen un juicio reductivo, como ahora veremos, pues si en lo técnico hubo una *prudente* —tal vez *imprudente*— expectativa, esto no cabía respecto a lo político —por ende, a lo moral— implicado en la evolución social de la *Rerum novarum*, las cosas nuevas de la modernidad.

No dejan de reconocer esto, pues explícitamente admiten que «históricamente existen motivos circunstanciales bien conocidos para tan categórico rechazo... El liberalismo mezclaba frecuentemente el *laissez faire* económico, que permitió al espíritu de empresa desencadenar su poder transformador, en dejar pasar la moral, etc.» (42). La confusión, pues, está en los «motivos circunstanciales»: obviamente, para el capitalismo, o «economía de mercado», como dice la *Centesimus annus*, § 42, es «circunstancial» el *laissez faire* moral siempre que las leyes establezcan una igual competencia para todos, porque igual significa el «poder transformador del espíritu de empresa», y entonces sólo es expresión de el principio de subsidiariedad en lo económico; o puede tomarse en sentido absoluto, postulando toda abstención del Estado ante la «ley de la selva» de la competencia económica sin límites, incluso ante el «negocio del vicio». Lo grave es, pues, el *laissez faire* en el terreno de la ortodoxia pública vigente, una neutra consideración política y social de las ideologías que es consustancial y no circunstancial en el discurso liberal político que es pura y simple-

mente amoralismo social que nunca podrá ser admitido por la Iglesia. Y como vimos en la *Laborem exercens*, § 8, la acepción rechazada del liberalismo económico es la que es «favorecida por el marco sociopolítico liberal» donde el vicio puede ser un negocio totalmente lícito: este *capitalismo liberal* no significa otra cosa que entronizar el *bien útil o deleitable* como único «bien» social.

Por otro lado, la ignorancia de lo económico ha llevado a una visión deformada de la realidad a muchos católicos. Así, señalan cómo en publicaciones y comentarios, hechos sin duda con la mejor voluntad, su ignorancia económica les cegaba para no ver «el aumento de la riqueza general, que había permitido dar mucho más a mucha más gente» (43), donde imperaba una economía capitalista. Y que, donde aún subsiste el modelo socioeconómico precapitalista, como ocurre en el tercer mundo, donde continúan las estructuras agrarias y artesanas tan añoradas por muchos cristianos, es donde se ha anclado la pobreza generalizada. Lo mismo ocurre con la tópica denuncia al «capitalismo salvaje» sin reconocer que, no sólo ahora, sino ya desde el siglo XIX, la legislación social iba, paso a paso, corrigiendo deficiencias: recordemos las «leyes antitrust», de «defensa de la competencia», las ordenanzas laborales sobre sanidad, salarios y vacaciones, la seguridad social y fondos de retiro, etc., para comprender que si ha existido alguna vez —como caso puntual, no como teoría general—, atacar ahora el «capitalismo salvaje» es dar «a moro muerto, gran lanzada» en un brindis al tendido de sol. Una lectura de las notas de *El Capital*, de Marx, muestra el progresivo desarrollo de la legislación social y protección al trabajador. Por lo demás, estas legislaciones, más que debidas a luchas sociales reivindicativas, son derivaciones lógicas de las «leyes de los pobres», antecesoras de toda política de protección social y que se dieron en toda la Europa cristiana (2). Lo mismo que el aumento del poder adquisitivo de los trabajadores, además de un ideal social, es necesidad ineludible de una economía capitalista con una «demanda solvente» asegurada como vio Keynes con toda claridad.

Por eso señalan cómo «el socialismo ha plagiado al cristianismo» (45) y Pablo VI llega a decir que «el desarrollo se ha convertido en el nuevo nombre de la paz»; y, hoy, el papa nos dice que «la obligación de consagrarse al desarrollo de los pueblos no sólo

(2) Cfr. D. DE SOTO: *Deliberación en la causa de los pobres*, y J. DE ROBERTS: «De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna, para remedio de los verdaderos pobres» (Ordenanzas de 1523 de las Cortes de Valladolid, Toledo y Madrid, I, *Estudios Políticos*, Madrid, 1965).

es un deber individual y hasta individualista, como si fuera posible realizarlo por los esfuerzos aislados de cada uno (*Sollicitudo rei socialis*)» (46). Lo malo es que, por la ignorancia de la ciencia económica, «por desgracia, si la Iglesia admite finalmente que es posible luchar contra la pobreza, preconiza medios incoherentes. Aunque suscribe los objetivos del progreso social, no realiza el esfuerzo de comprender sus mecanismos» (*ibidem*). Y, lo peor, es que «resulta muy difícil combatir la herejía teológica cuando se comparten las herejías de orden histórico, político o económico en las cuales se funda la disidencia religiosa» (49). Aunque el contexto del discurso se refiera a las teologías de la liberación de matiz marxista, en estas citas los autores repiten lo que dijo Santo Tomás de Aquino con un alcance más general: «Es notoriamente falsa la opinión de los que sostienen que es indiferente, respecto a la verdad de la Fe, lo que se piense de la Creación, siempre que se tenga una opinión cierta de Dios: un error sobre la Creación produce una idea falsa de Dios» (C. G., 66). Lo cual es absolutamente lógico por ser Dios el autor de la Fe y de la ciencia, pues «la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada en una forma auténticamente científica y conforme a las leyes morales, nunca será contraria a la Fe, porque las realidades profanas y las de la Fe tienen su origen en el mismo Dios» (*Gaudium et spes*, 36), nos dice el Concilio Vaticano II.

Lo malo que es que muchas de «esas homilias económicas aparecen forzosamente ante los ojos de los profesionales... como especulaciones de instituciones irresponsables... no son dignas de crédito y redundan en pérdida de prestigio y disminución perjudicial de confianza y fe en nuestros sacerdotes y pastores... Ya no se confiesa: ya no hay más pecados capitales, sino sólo el pecado del capital» (53).

Esto es un resumen de la parte positiva del libro: la denuncia de un evidente desconocimiento de la ciencia económica, instrumento imprescindible de toda doctrina social. Por eso, no basta con decir que «la Iglesia sólo da los principios y su ejecución práctica corresponde a los fieles», si esos «principios» son expuestos e interpretados como concretas exigencias económicas que son, además, incoherentes entre sí y con relación a los fines propuestos. Esta *pars construens* de la obra, la integración de lo específicamente más valioso del mundo moderno, que es el conocimiento y la acción económica racional objeto de la ciencia económica, en el *corpus* doctrinal de la Iglesia como explícitamente reclaman los autores al fin del libro, brindando incluso un título para una posible encíclica: la *Sapientia rei economicae* —capítulo VIII—. Las

críticas, cortantes y agudas, que hacen sobre lo ocurrido desde el siglo XVIII sobre los efectos de esta deficiencia o retraso de la doctrina eclesial, en buena parte son, desgraciadamente, ciertas. Y explicables, pues ellos mismos no dejan de reconocer las razones del rechazo que hace la proposición 80 del *Syllabus* de Pío IX —«el pontífice romano no puede y no debe reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la sociedad moderna»—, pues «históricamente, existen motivos circunstanciales bien conocidos para un tan categórico rechazo. La revolución industrial había llegado al mismo tiempo que la revolución política y cultural que comenzó en Francia y había intentado aniquilar el cristianismo, proyecto que perseguían los herederos declarados de 1789. Una concomitancia análoga había unido antes la aparición del capitalismo con la reforma protestante» (42). En otras palabras: el «progreso», el «liberalismo» y la «sociedad moderna», tal como eran entendidos en aquella época por unos y otros, pasaba por «aniquilar el cristianismo». Además, la concomitancia con otros factores históricos los hacía aparecer como algo poco distinguible de ellos entre sí y en relación con el anticristianismo. No otra es la actual actitud de grandes sectores sociales respecto a la energía atómica que, para ellos, está inevitablemente unida a la «bomba atómica». Cuando ante los hombres aparecen nuevos fenómenos y nuevas opciones, el *juicio político* del manejo *aquí y ahora* de una situación, es muy otro que el *juicio histórico* que se hace cuando ya se conocen los resultados y las relaciones realmente ocurridas.

Ahora entraremos en la *pars destruens*, aquella que origina la turbación al lector católico y que está causada por el vínculo, para los autores indestructible, que establecen entre la economía y una determinada forma política: «En economía el método que tiene como motor principal la iniciativa personal es lo que se denomina impropriamente *capitalismo* —un nombre más exacto sería, por ejemplo, *empresarismo*—... En política es la democracia efectiva en la cual los ciudadanos ejercen su soberanía a través de los derechos de delegación y de sanción» (58), declarándose en esto seguidores de M. Novak que, para ellos, «ha demostrado... [cómo] democracia y capitalismo son recíprocamente dependientes: el retroceso de uno se traduce rápidamente en la regresión del otro» (*ibidem*). Más adelante —págs. 158 y sigs.—, explicitarán el pensamiento de Novak.

El problema de fondo en este tema no es tan simple y empieza en el olvido de lo que hace ocho siglos dijo el Aquinate: «A diferencia de los espirituales, los bienes materiales no pueden pertenecer íntegra y simultáneamente más que a uno» (S. Th. III, q 23,

a 1, ar 3 y q 25, a 4, ar 2), por su condición física, ligada al número, como señala San Agustín, pues «los cuerpos, hasta los que ocupan el más ínfimo grado del ser, tienen sus números» (*De libero arbitrio*, II, 125) y esto permite ordenarlos y medirlos según grados de preferencia en el universo intencional del hombre, propio de las almas racionales «como si en ellas hubiera colocado la sabiduría su trono, desde el que dispone todas cosas» (*ibidem*). En este universo intencional racional, los bienes espirituales —el amor, la belleza, las virtudes, etc.— pueden tener «cantidad», ser mayores o menores, pero no están limitados por el «número»: el amor de una madre a su hijo, no disminuye el amor a los otros hijos. Por eso en los bienes materiales hay problemas de distribución, o sea, económicos, que son pactables por naturaleza, mientras que los bienes espirituales no lo son, sino que son jerárquicos, ordenables en un orden no pactable.

El olvido de esto ha producido dos errores ideológicos en distinto sentido: el discurso social «progresista» *ignora* el «límite» material y pretende una justicia social como distribución de «todo y para todos» por igual; por el contrario, el discurso liberal individualista *ignora* la jerarquía de los bienes morales cambiando el orden del bien objetivo en subjetivos órdenes de valores que, como ha demostrado K. J. Arrow —*Social choice and individual values*, Yale, UP—, no pueden reducirse en una elección democrática a un único orden de valor satisfactorio para todos, por lo que el orden imperante ha de ser «dictatorial», bien impuesto por la fuerza —totalitarismo—, bien por la tiranía del número —democracia—. En la moderna sociedad pluralista el «estado de justicia» es sustituido por un «estado de derecho», un formalismo meramente jurídico (Kelsen) que sostiene la ideología imperante. Si esta ideología se impone por la fuerza de los votos igualitarios de una sociedad de masas, que no de «personas», es el resultado de la manipulación por su condición emocional, ya no racional.

En el discurso de los autores el orden jurídico de una democracia *formal* no rechaza más que una «herejía»: la herejía económica del socialismo. Excluida ésta creen que el mero orden formal es suficiente para no interferir el proceso económico. Pero esto, ¿es suficiente? Obviamente este marco amoral tenía que ser rechazado por la Iglesia como doctrina social y política determinante de lo económico; aunque asegurase el crecimiento de la riqueza social y aun el mejor reparto posible: la Iglesia no podía aceptar la sustitución del Bien-en-sí por el bien-útil-o-deleitante como última referencia moral. Y el unir, como proponen los autores, un

modo político —la democracia liberal— con el desarrollo económico con un lazo indestructible es, por lo menos, arriesgado.

Así, v. gr., cuando dicen que «en la actualidad el corporativismo está totalmente desprestigiado por el uso que de él hicieron los regímenes de Mussolini, Petain y Salazar... resulta que ese *orden social cristiano* convenía demasiado a dictadores cuyo imperativo era la estabilidad del poder más que el desarrollo económico-social» (67), están haciendo un juicio de intención político más que un análisis de posibilidad económico, además de poner «el desarrollo económico-social» por encima del orden político-social, lo que es, por lo menos, discutible. Y, además, olvidan que con el fascismo, guste o no, en el terreno económico se hizo la Italia moderna e industrial, igual que la España de Franco, aunque no ocurriera esto en el Portugal de Salazar. No puede admitirse, aunque así lo diga M. Novak, «que la economía llamada capitalista y la democracia están estructuralmente ligadas» (160), proposición cuya falsedad histórica salta a la vista con sólo recordar el crecimiento de la potencia industrial alemana bajo el Imperio y Bismarck, el «Canciller de Hierro», con una muy discutible democracia, así como su auge económico bajo Hitler, que le permitió derrotar a la Francia de la tercera República y resistir años de acoso bélico de los aliados. *Mutatis mutandi*, igual puede decirse de el Japón militarista de antes de la II Guerra Mundial o del Chile de Pinochet.

Esta distorsión de la visión de los autores viene determinada por algo que, ahora, al escribir estas líneas (agosto 1991) es evidente: era justificable el temor al poder soviético del «socialismo real», pero éste ha demostrado ser un «huevo huero» y, como dijo Th. Molnar hace años, «el marxismo era un cadáver putrefacto e insepulto que había que enterrar»; que es lo que ahora se ha hecho. Dejando en ridículo a los intelectuales progresistas, a los clérigos liberadores y a los ingenuos teólogos o pastores que intentaron sustituir la teología por sociología y, lo que es peor, por mala sociología.

Por eso la tesis del libro, siendo básicamente válida —no es admisible la ignorancia de la ciencia económica— no necesita reclamar el «sistema trinitario» (157 y sigs.) propuesto por Novak, que pretenden mediante el «agregado del componente "espíritu" a los dos componentes, "democracia" y "capitalismo"... el progreso social que tiene, por así decirlo, tres dimensiones: un sistema político respetuoso del individuo en sus derechos a la vida, a la libertad y a la búsqueda del *desarrollo integral* en el sentido que lo entiende el papa; un sistema económico en el cual las decisiones

están descentralizadas, es decir, donde predomina el mercado; un sistema cultural inspirado por los principios de *libertad, justicia y honestidad*, responsabilidad y contribución a la comunidad» (161).

A no ser que las palabras clave —que aquí hemos subrayado— se entiendan en «en el sentido que lo entiende el papa», es decir, como valores objetivos basados en la verdad y, por ende, por encima de un consenso electoral, fruto de la sanción de la mayoría sobre la cual el «contenido» de esas palabras —no es, obviamente, lo mismo el contenido de la *libertad*, la *justicia* y la *honestidad* en un materialista que en el que cree en un Dios Creador y Supremo Ordenador—, pues, como ahora dice el papa, «excluyendo los valores espirituales... al negar su existencia autónoma y su valor a la moral y al derecho, así como a la cultura y la religión... coincide con el marxismo al reducir totalmente al hombre y a la satisfacción de las necesidades materiales» (*Centesimus annus*, § 19), lo cual vemos es lo que ahora ocurre en España en régimen de «democracia formal».

Para alcanzar un «capitalismo democrático y ético» (171) que proponen los autores, es preciso definir en sus propios ámbitos qué sea la *democracia política* y cuál la *ética* propuesta, así como el orden de las relaciones entre ellas. Y es de temer que la propuesta de una democracia *católica* que pretenda que la moral cristiana está por encima del consenso electoral y sea constituida como marco determinante de la ortodoxia pública vigente, sería hoy rechazada como «totalitarismo religioso» por los autotitulados demócratas de todo el mundo, pues, como señala D. Bell —en una obra (3) que citan, pero no en este *locus*—, «el catolicismo tradicional y el comunismo contemporáneo, puesto que pretenden estar en posesión de la verdad, califican a todos los que están fuera de la fe como víctimas de errores y herejías que deben ser combatidos... El liberalismo rechaza esta doctrina porque pone de relieve, no los aspectos comunes de los hombres, sino su diversidad como individuos y como grupos».

El capítulo VII —«¿El socialismo puede servir de doctrina económica de la Iglesia?» (173 y sigs.)— es algo hoy sobrepasado por la historia tras agosto de 1991. Pero es interesante su alusión al tema del *pecado* y de las *estructuras de pecado* que se estudian en la *Sollicitudo rei socialis* y la *Reconciliatio et poenitentia*, donde se enseña que ésta «se fundan en el pecado personal y, por consiguiente, están siempre unidas a actos concretos de las personas, que las introducen y hacen difícil su eliminación» (176), sea en

(3) D. BELL: *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Alianza, pág. 261.

un régimen de economía libre o sea socializada. Es, precisamente, la «negación del pecado» (178) que los autores ponen como «segundo pecado socialista», algo inherente a toda la civilización moderna de raíz inmanente que, siguiendo a Spinoza, —*Tratado Político*, II, §§ 18 y 19— sostiene que «el pecado sólo puede darse en el Estado» al desobedecer las leyes civiles, únicas admisibles, que han de prevalecer por encima de las conciencias individuales —Hegel, Marx, Kelsen—, siendo indiferente si el poder político se funda en «el consentimiento común» (democracia) se funda en «el decreto» totalitario (Spinoza, *loc. cit.*).

Pero es obvio que «el socialismo no puede ser la doctrina económica de una Iglesia que se preocupe por el desarrollo y la ayuda real a los pobres por una excelente razón suficiente: el socialismo es incapaz de producir desarrollo» (189). Siempre hay que tener presente que «en la vida de la sociedad temporal, la cual —como indica la palabra misma— pertenece a la realidad del tiempo con todo lo que conlleva de imperfecto y provisional» (*Centesimus annus* § 25), nos advierte hoy el papa, porque «el hombre tiende al bien, pero también es capaz del mal» (*ibidem*) y así, cualquier sociedad política, que tiene su propia autonomía y sus propias leyes, nunca podrá confundirse con el Reino de Dios» (*ibidem*).

Tras esto, en el último capítulo es donde piden al Magisterio que se pronuncie sobre los principios morales de la *Sapientia rei oeconomicae*, necesario complemento de la «cuestión social» y de la doctrina social de la Iglesia, conclusión que suscribimos con todo el entusiasmo posible.

ANTONIO SEGURA FERNS

**Pedro de la Herranz-Fernando Corominas: URGENCIA
DE LA CATEQUESIS FAMILIAR (*)**

Pedro de la Herranz es doctor en Filosofía y licenciado en Derecho. Coordinador de formación religiosa de un grupo de colegios católicos, tiene publicados numerosos libros sobre enseñanza de la religión y la catequesis.

Fernando Corominas es doctor en Ingeniería naval y lleva más

(*) Ediciones Palabra, colección «Hacer Filosofía», Madrid, 1991.