

Una nueva ética económica católica en respuesta al nuevo liberalismo

Eduardo Naranjo

Universidad de Kristianstad, Suecia / eduardo.naranjo@bkr.se

Abstract: The aim of this article is to inquire into the emergence of a new catholic economic ethic, as well as examine whether this ethic differs from that conceptualized by Max Weber as the protestant ethic. The theoretical starting point is Weber's classic work *The protestant ethic and the spirit of capitalism*, in which Weber argued that Catholic entrepreneurs only participated marginally in the development of modern capitalism. Early, many catholic intellectuals refused any merits of the capitalist system, particularly in its liberal version. The market economy has commonly been associated with individualism, utilitarianism, and egotism. The late Pope John Paul II, as head of the Vatican State, was active in promoting a change of ethical attitude in the face of capitalism, particularly through the *Centesimus Annus* Encyclical. This encyclical attempts to formulate a bridge between catholic thinking and capitalism, by accepting, and even promoting, important aspects of capitalism, albeit a capitalism imbued by a new catholic economic ethic.

Key words: ethic, protestant ethic, new catholic economic ethic, capitalism, Weber.

Resumen: El objetivo de este artículo es indagar sobre la emergencia de una nueva ética económica católica y examinar si esta ética difiere de la conceptualizada por Max Weber como ética protestante. El punto de partida teórico de este artículo es la clásica obra de Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en la cual el autor sostuvo que los empresarios católicos sólo habían participado marginalmente en el desarrollo del moderno capitalismo. Los intelectuales católicos rechazaron tempranamente cualquier mérito del sistema capitalista, particularmente en su versión liberal. La economía de mercado ha sido comúnmente asociada con el individualismo, utilitarismo y egoísmo. El Papa Juan Pablo II, como anterior jefe del Estado Vaticano, promocionó activamente un cambio de actitud frente al capitalismo, especialmente por medio de la encíclica *Centesimus Annus*. Esta encíclica intentó construir un puente entre el pensamiento católico y el capitalismo, a través de aceptar, y también promover, aspectos importantes del capitalismo, eso sí, uno imbuido de una nueva ética económica católica.

Palabras clave: ética, ética protestante, nueva ética económica católica, capitalismo, Weber.

Introducción

La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe (CELAM) se reunió en Brasilia entre el 9 y 13 de mayo de 2007. Durante el encuentro, el Papa Benedicto XVI condenó la *globalización neoliberal*, el *avance del autoritarismo* y el *resurgimiento del marxismo*. Al mismo tiempo, exhortó a los obispos a involucrarse más a mejorar la situación de los *pobres*. En esa ocasión, el Papa formuló también algunos cuestionamientos éticos contra el capitalismo, entre otros, que este sistema había cometido y aún comete “muchos errores destructivos [...] de los cuales podemos apreciar sus resultados” (Dagens nyheter, 11 de mayo de 2007). El neoliberalismo tampoco se libró de la crítica de Benedicto XVI, quien denunció que este modelo económico vigente en Occidente “produce una inquietante degradación de la dignidad personal con la droga, el alcohol y los sutiles espejismos de felicidad” (*El País*, 14 de mayo de 2007). Las críticas del cristianismo a “una economía basada en el lucro y orientada hacia un capitalismo comercial incipiente” se pueden remontar al pensamiento social y económico de la escolástica medieval (Sierra, 1975: 17), y también, aun cuando no al sistema capitalista, en las Sagradas Escrituras, a pesar de sus ideas dispersas y fragmentarias (Sierra, 1975: 4). El Eclesiastés sentenciaba que: “El que ama el dinero nunca tiene lo suficiente” (La Biblia, 2005: 841, 5: 9). Hoy en día, la relación entre el capitalismo y la ética es un asunto cada vez más debatido en la esfera pública y privada;¹ esto concierne también a la relación entre economía y religión (Koskinen, 2008; Lewis, 2002; Sen, 2001; Naranjo, 1997; Novak, 1993, 1994; Asplund, 1991; Le Goff, 1990). Ya en 1931 el Papa Pío XI consideraba, en *Quadragesimo anno*, a la nueva ciencia económica “distanciada de la verdadera ley moral” (Pío XI, 1999: 179). También el Papa Juan XXIII criticó, en *Mater et Magistra* (1961), al liberalismo por negar “toda relación entre la moral y la economía” (Juan XXIII, 1995: 11).

La década de 1960 fue, en un amplio sentido, una época convulsionada. Por una parte, el paradigma keynesiano mostró signos de agotamiento en dicha periodo, cuyos puntos críticos esenciales fueron la excesiva intervención del Estado, las crecientes regulaciones y la inflación permanente. Por otra parte, la Iglesia católica también experimentó un agotamiento en su forma tradicional de ejercer su autoridad espiritual. Ante lo cual, la nueva doctrina social de la Iglesia católica se adaptó a “los signos de los tiempos” y,

1 José María Aznar (2009: 66) sostiene que “[...] junto a los fallos del Estado se ha producido también un problema de falta de ética en el mundo empresarial”.

por lo cual, cuestionó “el carácter natural del derecho de propiedad privada, incluso de los bienes productivos” (Juan XXIII, 1995: 54). Los signos de los tiempos también se reflejaron en la respuesta a la moderna cuestión social, lo que significaba comprometerse a mejorar la situación de los “trabajadores” por medio de la solidaridad y colaboración.

La economía mundial también ha experimentado enormes cambios estructurales en las últimas décadas; la globalización y las economías emergentes son algunos de sus rasgos más característicos. Sin embargo, la crisis del paradigma keynesiano, el debilitamiento de la política económica del Estado de bienestar y el surgimiento de una economía global trajo consigo una nueva doctrina económica, a saber el *neoliberalismo*; la cual rescató los principios teóricos originales de la economía de mercado, la teoría cuantitativa del dinero —*monetarismo*— y el libre comercio internacional. La aplicación de la nueva doctrina económica, tanto nacional como internacionalmente, nos ha retrotraído, en cierto sentido, a la época del “capitalismo salvaje”. El neoliberalismo se muestra cada vez más rapaz, desenfrenado y hostil a los trabajadores, y conduce a una creciente alienación entre las personas, tanto en el plano social como en el de la producción. La economía de mercado se extiende aparentemente incontenible a través de la economía mundial, y las cuestiones éticas son cada vez más dejadas de lado. La “destrucción creativa” del espíritu empresarial, en el sentido de Schumpeter, devalúa una vez más el “capital humano”, tal como lo hizo durante la infancia del capitalismo. La ofensiva mundial de la economía de mercado hace también que algunas viejas cuestiones de la sociología vuelvan a ser actualizadas. De esta manera, Max Weber ha reconquistado una posición en el debate sociológico y económico actual, y también lo ha hecho, al menos en cierta medida, Karl Marx. Los jóvenes radicales y contestatarios desempolvan viejos textos e íconos en su lucha contra las consecuencias sociales y económicas de la globalización y el neoliberalismo.

La igualdad, el desarrollo y el crecimiento son cuestiones esenciales tanto en la economía como en la política mundial, puesto que una parte importante de países aún no ha logrado superar el drama de la pobreza y desigualdad. La cuestión de por qué algunos países han alcanzado el desarrollo y crecimiento, mientras que otros durante siglos se hallan atrapados en el subdesarrollo, es permanentemente actual y lo será mientras el problema del subdesarrollo y sus consecuencias todavía persistan. Sólo los países occidentales han creado suficiente riqueza material y algunos de ellos se han liberado completamente del paradigma de la pobreza (Naranjo, 2008: 107).

En Europa, Italia, que se halla política y económicamente dividida entre el norte y el sur, personifica en cierta medida la problemática del desarrollo y el subdesarrollo (Putman, 1996).² Sin embargo, la pobreza es un fenómeno multidimensional, por lo que no se refiere sólo a la carencia de recursos naturales y económicos, sino también concierne al acceso digno a un trabajo, una vivienda, educación y salud, así como también a mejores posibilidades y a inversiones productivas.

Precisiones analíticas

El objetivo de este artículo es argumentar el surgimiento y desarrollo de *una nueva ética económica católica*, y si, en tal caso, cómo esta ética se diferencia de la ética protestante descrita por Max Weber. Mi investigación tiene su punto de partida en el estudio de Weber sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-5). Los puntos de vista críticos a su obra se pueden remitir, entre muchos otros, al libro de Hector Menteith Robertson *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and his School* (1933). Estoy plenamente consciente de la existencia de algunas deficiencias en la tesis de Weber, algunas de las cuales ya han sido anteriormente puntualizadas por algunos teóricos, entre otros, por Werner Sombart, para quien el *espíritu del capitalismo* se desarrolló a través de un *afán de lucro desenfrenado y desconsiderado* (Sombart, 1979: 63; 1998: 363), y no como argumentaba Weber por medio de una conducta ascética de austeridad, deber, vocación y ahorro (Weber, 1989).³ El objetivo de este artículo no es, por lo tanto, puntualizar e indagar sobre tales deficiencias, sino más bien asumir la tesis de Weber como un punto de partida teórico en mi campo de investigación, y a partir de ahí, inquirir sobre el surgimiento de esa nueva ética económica católica. Weber trató de determinar la influencia de una ética religiosa en la formación de una mentalidad económica, de un *ethos* económico (1989: 18). El mismo espíritu guía mi investigación sobre la nueva ética económica católica. Sin embargo, es preciso hacer otra precisión analítica. En el cristianismo, antes de la Reforma protestante, se habían desarrollado algunos principios éticos relativos al desenvolvimiento de la actividad económica,

2 Michael Novak (1995: 75) estima que “incluso hasta mediados del siglo XX, Italia seguía siendo una economía predominantemente agrícola aún adherida a los hábitos y métodos de un pasado que se remonta a la época de los romanos”.

3 La versión española de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* tiene muchos errores de traducción, por esa razón algunas citas se traducen de una versión sueca. De todas maneras indico las páginas correspondientes a su versión en español.

que luego han perdurado en el catolicismo; principios que, en general, han obstaculizado en lugar de alentar el desarrollo del capitalismo. En otras palabras, la cultura católica no ha desarrollado *los hábitos apropiados* para su desarrollo (Novak, 1995: 10).⁴

Otra precisión es necesaria también. La teología de la liberación ha criticado y se opone radicalmente tanto al capitalismo como a la globalización. No obstante, los principios éticos sobre los cuales se funda la crítica económica de los teólogos de la liberalización aún descansa, en la mayoría de los casos, sobre las ideas económicas elaboradas por la doctrina escolástica y neoescolástica.⁵ Por lo tanto, ellos, hasta el momento, no han formulado ni desarrollado una “nueva ética católica” en lo económico. Benedicto XVI ha condenado, en diversas oportunidades, la globalización y el neoliberalismo. Pero todavía no ha formulado ninguna crítica sistemática de las consecuencias sociales y económicas del neoliberalismo y la globalización en alguna encíclica. El Papa Juan Pablo II fue el primero en hacerlo, no para criticar al capitalismo, sino más bien para reactualizar la doctrina social de la Iglesia con el neoliberalismo y la globalización. Juan Pablo II formuló a través de una encíclica, *Centesimus Annus* (1991), un nuevo espíritu católico en relación con el capitalismo y, especialmente, con el neoliberalismo. Esto lo hizo por medio de una “relectura” y reactualización de la encíclica *Rerum novarum*. Esta última encíclica fue fruto del amanecer de una nueva sociedad y testigo de la extinción de la sociedad tradicional (Juan Pablo II, 1995: 8). El mismo símil se podría hacer en relación con *Centesimus Annus*, y sostener que ésta genera el nacimiento de una moderna mentalidad económica y propicia el deceso de una tradicional.

En mis estudios de la bibliografía, he observado dos errores frecuentes en el debate sobre la relación entre economía, religión y ética. Los investigadores católicos, especialmente Michael Novak en *La ética católica y el espíritu del capitalismo* ([1993] 1995), caracterizan a la ética protestante como un programa económico permanente; mientras que los investigadores no católicos, especialmente Robert Wuthnow en *Religion and Economic life* (1994), describen las relaciones entre economía y religión en términos causales; es decir, hacen del protestantismo una explicación histórica del capitalismo. No

4 Michael Novak plantea aquí que “las culturas que no consiguen desarrollar los hábitos apropiados difícilmente llegarán a disfrutar ampliamente de sus frutos”. Sin embargo, Novak no se planteó por qué las culturas católicas no han desarrollado histórica y socialmente esos “hábitos” para el mejor desenvolvimiento del capitalismo.

5 Véase a Joseph A. Schumper (1995) si se desea profundizar en las ideas económicas escolásticas. Así también se puede consultar a Restituto Sierra (1975).

obstante, es interesante prestar atención a la argumentación de Novak, pues él habla desde una corriente neoconservadora dentro del pensamiento social católico. Novak se ha esforzado intelectualmente por demostrar que el capitalismo es el mejor sistema económico actual, y ha tratado por todos los medios de canonizarlo a través de la “nueva ética católica”, formulada en *Centesimus Annus* por Juan Pablo II, a quien define, entre muchas de sus definiciones, como “capitalista” (Novak, 1995: 177).⁶ Al mismo tiempo, critica permanentemente la doctrina social de la Iglesia católica, resumida entre otras cosas en el concepto de “justicia social” (Novak, 1995: 108). Fue Pío XI quien empleó este concepto en la encíclica *Quadragesimo Anno* (Pío XI, 1999: 146 y 165).⁷ Pío XI consideraba que el liberalismo se mostraba “completamente impotente para dirimir legítimamente la cuestión social” (Pío XI, 1999: 105), por lo cual hizo especial incapié en el “bien común” (Pío XI, 1999: 165).

Mi objetivo es presentar una nueva ética católica en lo concerniente a lo económico. Esta nueva ética ha sido formulada por el Papa Juan Pablo II en su encíclica *Centesimus Annus*. No obstante, el lector debe concebir este trabajo como una introducción y un resultado preliminar sobre el debate en torno a la nueva ética económica católica y al desarrollo del capitalismo, y especialmente al neoliberalismo. En este trabajo busco, entre otras cosas, refutar las ya aludidas interpretaciones erróneas de lo efectivamente acontecido. Este trabajo debe ser entendido como un marco teórico de referencia para futuros estudios del autor. Una última precisión, mis estudios son cualitativos y no cuantitativos.

Premisas analíticas

Una cuestión importante que Weber planteó a principios del siglo XX fue ¿por qué el capitalismo se desarrolló precisamente en Occidente y no en otros lugares? ¿Qué fue lo que luego condujo a un explosivo desarrollo económico en Europa desde el siglo XVII hacia adelante? A través de sus estudios Weber descubrió que en el Occidente protestante hubo una inclinación hacia la acumulación de riquezas, lo cual dio origen al capitalismo, y que no es posible hallar en ningún otro momento histórico ni en ninguna otra región. Esa actitud, conformada por un conjunto específico de percepciones y valoraciones, Weber la denominó *espíritu del capitalismo*. Los países católicos no

6 Novak (1995:42) sostuvo que el Papa Juan Pablo II, después del fracaso del comunismo, consideraba que el sistema vencedor era el “capitalismo”.

7 El concepto exhortaba al criterio social del empresario.

podieron, sin embargo, ni en Europa ni en América Latina ni en Asia exhibir un desarrollo semejante desde el siglo XVII en adelante; algunos todavía no pueden. Visto desde la tesis de Weber, esto puede atribuirse precisamente a una ausencia de ese *espíritu* del capitalismo.

Las religiones, filosofías e ideologías se caracterizan por el hecho de que también son importantes instituciones y representaciones simbólicas, son un sistema de ideas y principios que guían las actividades humanas (Naranjo, 2008: 113). Estos sistemas inculcan también *hábitos*. Sus ideas, principios y hábitos pueden eventualmente estimular o impedir las transformaciones de la sociedad. En su visión católica, la religión constituyó, y constituye aún hoy, una forma de vida y una forma de conocimiento. Desde una perspectiva ideológica y económica, el mundo católico, con pequeñas variaciones históricas y locales, se ha convertido en un mundo hermético —desde el siglo IV hasta el presente—, donde las nuevas ideas han sido percibidas como “presuntuosas y potencialmente subversivas – de la misma manera que en el Islam” en la actualidad (Landes, 2000: 240). La Biblia, en particular el Nuevo Testamento, los Padres de la Iglesia condenaron de manera implacable el culto a *Mamón*, según San Mateo; *Ustedes no pueden servir al mismo tiempo a Dios y al Dinero* (La Biblia, Nuevo Testamento, 2005: 23, 6:24). San Jerónimo, por ejemplo, dijo: *Un hombre rico es ladrón o hijo de ladrón* (Dillard, 1980: 79). San Agustín tenía la sensación de que el comercio era algo malo, puesto que alejaba a las personas de la búsqueda de Dios (Dillard, 1980: 79). El Papa León XIII criticó al capitalismo como incongruente con los valores católicos. Se podría decir en términos generales que La Biblia, especialmente el Nuevo Testamento, los Padres de la Iglesia y los Papas han actuado social e históricamente como frenos a un desarrollo más sostenido del capitalismo en las culturas católicas.

Los escolásticos, los Padres de la Iglesia y La Biblia, en particular el Nuevo Testamento, en variados contextos históricos y sociales, han condenado en particular el trabajo, el crédito, las rentas, las ganancias, el comercio a distancia, la economía monetaria y los negocios en general. El trabajo era considerado por los cristianos y, posteriormente, por los católicos como un castigo divino. San Pablo trató de modificar parcialmente esta concepción con la siguiente máxima: “El que no quiere trabajar, que tampoco coma” (La Biblia, Nuevo Testamento, 2005: 431, 10). Si bien es cierto que en las páginas del Génesis en el diálogo entre Dios y Adán, Dios dirige una maldición divina a la tierra: “Maldita será la tierra por tu causa”, no menos cierto es también su siguiente sentencia: “Con fatiga sacarás de ella el alimento por todos los días de tu vida” (La Biblia, 2005: 3, 17), para finalmente remarcarle

a Adán que “Con el sudor de tu frente comerás tu pan” (La Biblia, 2005: 3, 18). En La Biblia se condenó también severamente la *usura*. En relación con las rentas se dice por ejemplo en La Biblia, en las páginas del Levítico: “No tomarás de [tu hermano] interés ni usura” (La Biblia, 2005: 141, 25). Sin embargo, la crítica bíblica del cristianismo en contra de las actividades mercantiles fue esporádica y asistemática. Durante la Edad Media, el incipiente desarrollo del capitalismo no recibió una ética cristiana que justificara su práctica. En la misma época la Iglesia condenó también radicalmente la usura como práctica económica (Le Goff, 2003: 13); lo cual, sin duda, abortó un desarrollo sostenido del capitalismo en algunas regiones de Europa.⁸ En los tiempos modernos el catolicismo ha vuelto a plantear el problema levantando cuestionamientos éticos frente al mundo de los negocios. A partir de 1891, con la encíclica *Rerum novarum* del Papa León XIII, la Iglesia católica ha cuestionado sistemáticamente a la sociedad capitalista. En dicha encíclica, el Papa León XIII criticó profundamente las inhumanas condiciones a que se vio sometida la clase trabajadora en las sociedades industriales del siglo XIX. Hizo hincapié en que *el capital se ha venido acumulando en manos de unos pocos, mientras que la gran masa continúa siendo pobre* (León XIII, 1999: 7). León XIII caracterizó también a los capitalistas como “hombres avaros y codiciosos” (León XIII, 1999: 9). El libre mercado y la competencia se hallaban, según *Rerum novarum*, en conflicto con la doctrina católica y la naturaleza humana. No obstante, *Rerum novarum* estaba impregnada de algunos resabios escolásticos, por ejemplo, define a “la propiedad como un derecho natural” (León XIII, 1999: 12); al trabajo lo caracteriza de “penoso porque es expiatorio” (León XIII, 1999: 23), y la caridad cristiana sigue siendo el medio central para la resolución de los problemas de este mundo (León XIII, 1999: 73). Dicha encíclica fue la respuesta intelectual católica a los avances de la revolución industrial y la miseria que generaba ésta; a la Ilustración y a la Revolución francesa. *Rerum novarum* fue también una respuesta política católica a la reticencia anterior de la Iglesia respecto a las cuestiones sociales, y una respuesta política al silencio del catolicismo frente a la situación de la clase obrera (Pell, 1993: 180). Sin embargo, parece ser que tal cuestionamiento al capitalismo ha inhibido éticamente a los empresarios católicos a participar activamente en el desarrollo moderno de dicho sistema.

Parece también como si los empresarios católicos no hubiesen estado impregnados de una *mentalidad innovadora* y de una *destrucción creativa*, en el

8 Según Jacques Le Goff, (2003: 13), “la usura se constituyó de alguna manera en el parto del capitalismo”. Para Sierra (1975: 284), “la prohibición de la usura, incluso como beneficio, ataca al capitalismo en su raíz”.

sentido de Joseph Schumpeter (Schumpeter, 1961). Weber solía caracterizar a los empresarios católicos como tradicionalistas, vegetando en condiciones mercantiles, y más a gusto con los métodos artesanales que con los fabriles (Weber, 1989: 31). España desarrolló una tradición económica e industrial distinta al resto de Europa (Naranjo, 2008: 109). Un hecho notable fue que la revocación del Edicto de Nantes en 1685 significó la emigración de empresarios y artesanos protestantes de las regiones católicas (Helguera, 1991: 56). En los siglos XVI y XVII casi no había manufacturas y fábricas en España, lo cual significó que prácticamente todos los productos industriales debían ser importados. En el siglo XVIII Felipe V quiso cambiar esta situación, mediante la creación tanto de fabricantes como de fábricas. A falta de empresarios e iniciativa privada fue la Corona la que, a través de las reales fábricas, impulsó la industrialización (Helguera, 1991: 51). En España, aquellos que bajo otras circunstancias económicas podrían eventualmente haber llegado a convertirse en líderes empresariales privados, llegaron de este modo a trabajar dentro de las reales fábricas y no en fábricas propias. A su vez esto implicó que no hubo ningún incentivo extra para el desarrollo ulterior del proyecto impuesto por la Corona; con ello la efectividad económica era también baja (Tedde de Lorca, 1991: 35). No obstante, las reales fábricas no fueron un fenómeno económico totalmente extraño en el resto de Europa durante el siglo XVII. Jean Baptiste Colbert estimuló, por ejemplo, la industrialización de Francia en la década de 1650 por medio de *Les Manufactures Royales* (Dillard, 1980: 240).

Los trabajadores españoles poseían, por otra parte, sólo un rudimentario capital cultural, lo que en última instancia se expresó en la baja calidad de los productos. Una triste experiencia económica fue la del empresario Juan de Goyeneche (Helguera, 1991: 32),⁹ que sufrió la impotencia de los *hábitos industriales apropiados*. Las reales fábricas eran intensivas en trabajo pero no en capital (Helguera, 1991: 66). Las inversiones de la Corona produjeron inevitablemente una industrialización artificial, conjuntamente con un distanciamiento significativo entre la educación, la ciencia y la industria, puesto que los improvisados empresarios y los funcionarios reales debían importar continuamente trabajadores y técnicos recién formados, cada vez que las reales fábricas necesitaban hacer frente a los nuevos avances tecnológicos (Helguera, 1991: 81). Por ejemplo, las industrias suntuarias, orientadas principalmente hacia la demanda de la familia Real y de la Corte, empleaban mayoritariamente mano de obra extranjera (Helguera, 1991: 67). España y las provincias españolas de ultramar resolvieron durante distintos periodos el

9 Juan de Goyeneche (1656-1735) sufrió “la desidia de sus directores y maestros, y también la falta de habilidad de sus trabajadores”.

problema de la carencia de trabajadores formados internamente mediante la importación de fuerza de trabajo, especialmente desde Holanda, Alemania, Francia e Inglaterra (Tedde de Lorca, 1991: 45).

En el mundo de habla hispana se desarrolló la manufactura bajo los principios del mercantilismo y del proteccionismo, cuyo principal objetivo era la sustitución de importaciones (Tedde de Lorca, 1991: 26). Pese a ello, las importaciones de mercancías a España durante el siglo XVIII experimentaron más bien un incremento que una disminución (Tedde de Lorca, 1991: 29). La sustitución de importaciones no pudo competir con los productos extranjeros —principalmente de Inglaterra y de Francia— ni en términos de calidad ni de precios (Helguera, 1991: 80). De este modo, el artificial y forzado proyecto de industrialización de la Corona española fracasó completamente tanto en España, América Latina como en Asia. Los recursos humanos y técnicos básicos requeridos para impulsar la industrialización —*tolerancia, talento y tecnología*— no se hallaban entonces presentes (Florida, 2005).¹⁰

Visto en términos históricos, los países católicos se han concentrado más en distribuir los recursos escasos que en producirlos. La estrategia económica de dichos países para lograr la riqueza material fue, en consecuencia, la sustitución de importaciones y un Estado redistributivo. En este sentido, se siguió la tradición cristiana de distribuir el pan, en lugar de preocuparse de cómo se le podría producir. La Iglesia católica, sin embargo, en los tiempos modernos ha comenzado a pensar en la cuestión de la creación de riqueza material. En las encíclicas *Populorum Progressio* (1967) de Pablo VI y *Centesimus Annus* (1991) de Juan Pablo II se puede apreciar una clara justificación de esta tendencia secular: *la Iglesia ha dedicado mucho tiempo a la cuestión de cómo la riqueza debe ser distribuida y se ha preocupado demasiado poco de cómo la riqueza ha de ser creada* (Pell, 1993: 196).

La Iglesia católica ha considerado como positivos los impactos sociales y económicos que la encíclica *Rerum novarum* ha provocado en la sociedad civil (Pío XI, 1999: 106; Pío XII, 1999: 80). Dicha encíclica ha estimulado a mejorar, según los Papas, las relaciones sociales en las sociedades industriales (Pío XI, 1999: 106; Pío XII, 1999: 81). La encíclica abogó, por ejemplo, por la formación de sindicatos y aspiró a salarios justos y a una regulación gubernamental de las condiciones laborales. Además, la encíclica patrocinaba las formas comunitarias de propiedad (León XIII, 1999). El principio de

10 Las tres “T” son, según Richard Florida, las que en la actualidad determinan cuán creativo y atractivo puede ser un ambiente económico. Aplico aquí el modelo de Florida en otro contexto histórico para explicar el retraso económico de los países católicos.

la industria vino, según Hegel, de Inglaterra; “la industria, empero, implica el principio de la individualidad” (Hegel, 1982: 174). Por eso, la encíclica subrayó la importancia de la persona por sobre el individuo. En este sentido, el documento representó también un vigoroso ataque al socialismo, al comunismo, al nihilismo y a la francmasonería, y una crítica en contra del *laissez-faire*, condenando la codicia y la usura. *Rerum novarum* hizo hincapié en que era deber del Estado velar por el bienestar de todos los ciudadanos y, en primer lugar, promover el principio de una justa distribución (León XIII, 1999: 41). *Rerum novarum* estimuló también la formación de asociaciones, al tiempo que negaba que el mercado pudiese ser un legítimo distribuidor de los recursos de la sociedad. La doctrina social de la Iglesia católica fue, de este modo, una respuesta al liberalismo.

El estancamiento del capitalismo durante la década de 1960 dio lugar a un intenso debate entre los científicos sociales. En términos simples se podría ilustrar como el agotamiento del paradigma keynesiano. El resultado de este debate fue que un nuevo liberalismo en las décadas de 1970 y 1980 alcanzó una influencia cada vez mayor. Milton Friedman, entre otros, ganó protagónica notoriedad y promovió sus ideas económicas. El objetivo del neoliberalismo era renovar o restaurar los principios fundamentales del capitalismo, por ejemplo, que cada país produjese aquello en lo que es mejor. La *ética protestante* no reflejó esta vez el *espíritu del capitalismo*, sino más bien la del monetarismo, el libre comercio, el adelgazamiento del Estado, la desregularización y la privatización. Weber había sostenido que los capitalistas ya no estaban interesados en “apoyarse en la aprobación de los poderes religiosos”, los cuales los consideraban un obtáculo para la vida económica (Weber, 1989: 72). La reacción de la Iglesia católica ante el estancamiento del capitalismo fue diferente. Mientras los neoliberales caracterizan al Estado como una máquina que sofoca y oprime a la sociedad civil, los católicos sostenían y todavía sostienen que el Estado es el único mediador legítimo en la lucha entre las desatadas fuerzas del mercado y la sociedad civil (Juan Pablo II, 1995: 86). En este pensamiento estaba y aún está implícito que el Estado aloja buenas intenciones. La comunidad católica asume que el Estado aspira al bien común y satisface los intereses de los habitantes de un país, y se espera que el Estado funcione de manera eficaz.

El problema surgió cuando el neoliberalismo introdujo una ideología que era parcialmente ajena a la doctrina social de la Iglesia católica. La introducción de una ideología basada sólo en las leyes del mercado rompió con las entonces dominantes ideas económicas y también con el tradicional pensamiento económico católico, basado en visiones sociales sobre el trabajo, el

salario, el precio justo, el ahorro, la caridad y el bien común (Weber, 1989: 20). Las ideas neoliberales rechazaron la doctrina social católica para colocar en su lugar los principios de la individualidad, la racionalidad económica, el mercado, los intereses privados, la utilidad, la ganancia, la renta, la disciplina laboral, la eficacia y la productividad. Los neoliberales promovieron sin reservas una sociedad capitalista y moderna, pero criticaron el modelo de modernización que la Iglesia católica encarnó en su doctrina social, especialmente en los países católicos (Naranjo, 1997: 203).

Max Weber y la ética protestante

Sin embargo, antes de echar un vistazo a este proceso, volvamos primero a los clásicos y a la pregunta clásica fundamental: ¿por qué el capitalismo se desarrolló precisamente en Occidente y no en otros lugares? Georg Wilhelm Friedrich Hegel investigó en general esta problemática en su libro *Leciones sobre la Filosofía de la Historia* (1840), donde examinó las diferencias económicas y culturales entre los Estados Unidos y América Latina. En los Estados Unidos Hegel encontró un nuevo estilo de vida que difería del de América Latina, un fenómeno cuya explicación Hegel interpretó sobre la base de diferentes tipos de prácticas religiosas. Una diferencia crucial entre esos estilos de vida era que los protestantes en Estados Unidos se mostraban emprendedores, no así los católicos en América Latina (Hegel, 1982: 174). En su corta visión histórica sobre la América inglesa y española, Hegel observó también que mientras los españoles y criollos “fueron impulsados por la vanidad a solicitar títulos y grados” (Hegel, 1982: 174), los ingleses “eran industriosos que se dedicaron a la agricultura, al cultivo del tabaco y del algodón” (Hegel, 1982: 174), tendieron en general hacia “el trabajo organizado” (Hegel, 1982: 174); además, Hegel sentenció que América Latina “se ha revelado y sigue revelándose impotente en lo físico como en lo espiritual” (Hegel, 1982: 171).¹¹

No tenemos suficiente información sobre la relación intelectual entre Hegel y Weber, y por lo tanto, es imposible determinar si hay alguna conexión sustancial entre sus respectivas teorías del desarrollo. Sin embargo, Weber menciona en *Economía y sociedad* (1921) la teoría del desarrollo de Hegel

11 Este problema fue replanteado posteriormente por el filósofo italiano Ernesto Grassi. Si se desea profundizar en este tema véase al propio Grassi, y si se desea consultar la polémica que generó esta visión sobre latinoamérica véase a Juan Rivano (1964 y 1995) y a Joaquín Barceló (1994). Sobre la controvertida figura política y filosófica de Grassi, quien fue partidario del facismo y nazismo, léase a Víctor Farías (1998: 514).

(Weber, 1993: 643). Común a ambos pensadores fue, sin duda, la idea de que el *espíritu* tuvo una gran significación como fuerza impulsora del desarrollo histórico. No obstante, como el propio Weber señala, el origen y la historia de esas ideas es algo mucho más complejo de lo que la teoría de la *superestructura* supone (Weber, 1989: 50). Weber sostuvo que las ideas no son, como suele sostener el materialismo dialéctico, *reflejos* o *superestructuras* de situaciones económicas (Weber, 1989: 50). Por cierto, Weber fue más allá de las sugerentes apreciaciones de Hegel, el primero que sistematizó la problemática sobre la relación entre religión y economía, especialmente la relación entre la ética protestante y el desarrollo del capitalismo.

El problema sociológico de Weber, heredado de Marx, fue el surgimiento del capitalismo empresarial burgués con su organización racional del trabajo libre. Su análisis mostró que una serie de fenómenos sociales *juntos* fueron fundamentales para el desarrollo capitalista de Occidente.¹² Este descubrimiento rara vez ha sido observado en el debate sobre el subdesarrollo económico y social de los países pobres, en los cuales se suele resaltar principalmente la relación imperialista y desatender la influencia de ciertas ideas religiosas y/o filosóficas en la formación de un *ethos económico*; así también, a menudo se observa, como señalé al comienzo, interpretaciones simplificadas o distorsionadas de esta compleja relación.

Weber halló entonces una serie de factores decisivos; entre ellos, una teología sistemática y lo que Weber describe como una ciencia *verdadera*, es decir, una ciencia basada en la acumulación sistemática de conocimientos por medio de la observación y el experimento, que posee fundamento matemático y que se caracteriza por el método experimental, y nuevamente por formas sistemáticas de pensamiento (Weber, 1989: 16). Las mismas tendencias racionales se manifestaron en Occidente, tanto en la arquitectura, en la literatura como en la música (Weber, 1989: 6). Esto no significa que en otros continentes o en otros países no haya habido una reflexión filosófica y científica, sino más bien que en esos países y continentes no se ha alcanzado una suficiente sistematización, racionalización y articulación en el seno de la filosofía o de la investigación.

Según Weber, fue sólo en Occidente donde emergió una sociedad civil (Weber, 1989: 15), y con ello se constituyeron los ciudadanos y la burguesía como clase social. El proletariado, como clase, también se halla ausente en

12 Debe señalarse que cuando Weber hace referencia a Occidente, este concepto geográfico comprende en la práctica Holanda, Inglaterra, Escocia, Ginebra y Nueva Inglaterra. En su análisis omitió significativamente a España, Francia e Italia.

todo el mundo, salvo en Occidente (Weber, 1989: 15). Su ausencia se debía a que faltaba la organización del trabajo libre, porque faltaban precisamente las industrias (Weber, 1989: 15). Una estructura racional del sistema jurídico y administrativo tampoco se encuentra en otros continentes ni en otros países. El capitalismo no sólo tiene necesidad de medios de producción técnicos, sino también de un bien articulado sistema jurídico y de administración de acuerdo a *reglas formales* (Weber, 1989: 16). En España, y por extensión América Latina, existía un sistematizado sistema jurídico racional y también una administración racional, pero éstos administraban sólo un antiguo y tradicional sistema jurídico, cultural y filosófico; un sistema basado en la filosofía escolástica que, según Hegel, ya en el siglo XVI era irrelevante y obsoleto (Hegel, 1977: 104, tomo III).

Los Estados protestantes que primero desarrollaron el comercio y las formas de producción capitalistas fueron Holanda e Inglaterra. En estos países, e incluso en zonas aisladas de otros países (Alemania nordoccidental), Weber también descubrió una combinación idiográfica que resultaba especialmente favorable para la temprana aparición de una economía capitalista. Lo que él encontró fue regiones relativamente pequeñas donde el ascético protestantismo había echado raíces; los calvinistas en los Países Bajos, los pietistas en Alemania, los metodistas en Inglaterra, entre diversas sectas en los Estados Unidos (Weber, 1989: 111), y en el movimiento Zinzendorf en Suecia (Thurén, 1991: 90).

En los países católicos, incluidos aquellos tradicionalmente ricos como España, Portugal, Francia e Italia, se produjo un desarrollo considerablemente más lento en dirección al capitalismo.¹³ La economía de esos países se caracterizaba principalmente por una mentalidad económica tradicional; el racionalismo económico no se daba, según Weber, entre los católicos (Weber, 1989: 32). Generalmente, los católicos también preferían el tipo de educación orientada hacia los estudios humanísticos que la formación de tipo *industrial y mercantil* (Weber, 1989: 30); una razón adicional para que un grupo reducido de católicos participasen de actividades empresariales capitalistas (Weber, 1989: 18).

Weber halló que las zonas católicas de Alemania se encontraban significativamente menos desarrolladas en un sentido industrial, que las partes protestantes. En su mayoría, los dirigentes empresariales, los dueños del capital y la bien capacitada fuerza de trabajo de las modernas empresas de la época

13 Véase, entre otros, los volúmenes I y II sobre *Doctor Jordi Nadal*, publicados por la Universidad de Barcelona.

eran protestantes (Weber, 1989: 17). Estas circunstancias fueron confirmadas también a través de un estudio del desarrollo del capitalismo en otros países europeos, como por ejemplo Inglaterra y Holanda.

De lo que los protestantes en los países económicamente más desarrollados se quejaban no era de un desmedido poder de la Iglesia protestante sobre la vida, sino más bien de que ese poder fuese demasiado débil (Weber, 1989: 18). El protestantismo fue una intervención de modo infinitamente mayor en todas las esferas de la vida pública y privada, sometiendo a regulación onerosa y minuciosa la conducta individual (Weber, 1989: 29). Rasgos característicos subyacentes a la configuración de la ética protestante fueron una ausencia de hedonismo y la simultánea presencia de la actitud de que el verdadero objetivo de la vida era ganar cada vez más dinero. Empero, la ganancia legal de dinero fue la expresión de la virtud en el trabajo. Los primeros capitalistas protestantes desarrollaron la austeridad como una de sus principales virtudes, mientras que todo consumo más allá de lo estrictamente necesario era considerado como contrario a la ética.

Un ascético estilo de vida también se hallaba en los monasterios católicos, pero esto operaba ante todo como base de la *contemplación*, una manera de alejarse de lo mundano (Weber, 1989: 33). En resumen, la vida monástica era, según Lutero, el producto de un desamor egoísta (Weber, 1989: 92). Lo nuevo con el antes mencionado ascetismo protestante era, según Weber, que constituía un principio rector para un modo de vida en el ámbito secular. El monje en su monasterio, conforme a Weber, no difería mucho del comerciante que administraba sus asuntos de la mejor y más eficiente manera posible (Weber, 1989: 19). La propia piedra angular de su razonamiento la encontró Weber en la doctrina de la *predestinación* de Calvino. El calvinismo proclamó que las personas deberían dirigir su atención hacia la vida en la Tierra. La doctrina de la predestinación constituyó un fundamento para esta concepción. Dios era omnipotente y omnisciente, según los calvinistas. Ya desde el comienzo de los tiempos había estado determinando cuáles eran los elegidos del Señor; aquellos que llegarían al cielo después de la muerte. Esta situación no podía ser afectada por la correcta concepción de la fe de las personas. Los protestantes se preguntaban: ¿Pertenezco yo al grupo de los elegidos? ¿Y cómo estaré seguro de que lo soy? (Weber, 1989: 135). Muchos calvinistas consideraron esto demasiado difícil de aceptar, y en su angustia comenzaron a buscar *signos* de que, no obstante, el Señor los veía a ellos con buenos ojos. Muchos encontraron también en tales signos un llamado a apaciguar la ansiedad, como por ejemplo el éxito en los negocios, un alto estatus

entre otros creyentes, una impecable reputación como padre de familia, etc., que podían ser invocados mediante un trabajo esforzado y una total ausencia de despilfarro.

El trabajo y la vocación llegaron a ser de este modo la actitud fundamental en la ética protestante, por lo cual no se debe desperdiciar el tiempo. El trabajo debe llevarse a cabo como si fuera un fin en sí mismo, una vocación – *Beruf* (Weber, 1989: 81).¹⁴ La vocación no dependía de que los salarios fuesen bajos o elevados, sino que era el resultado de un largo proceso de educación y socialización (Weber, 1989: 61). Esos esforzados protestantes no consumían en forma innecesaria, sino que ahorran e invierten, mientras que los católicos, por su parte, no deseaban restringir su consumo. Puesto que el trabajo/vocación fue considerado como lo principal entre los protestantes, la ganancia se convirtió más bien en un efecto secundario, pero un efecto secundario por el que la persona se sentía obligada. Derrochar equivaldría a despreciar el trabajo, su origen. Fueron esas ideas las que dieron al comportamiento de los empresarios protestantes su fundamento ético y su motivación (Weber, 1989: 35). La toma de posición de los católicos frente a las actividades mundanas fue, por su parte, completamente neutral, o esencialmente tradicionalista (Weber, 1989: 39). El tradicionalismo económico fue al comienzo un resultado de la indiferencia paulina y de la intensa fe en una Divina Providencia. En cuanto a la indiferencia mundana de San Pablo, Weber puntualiza que:

En la era del apostolado cristiano, tal como se halla expresado en el Nuevo Testamento, especialmente en la doctrina de San Pablo, la cristiandad adopta una posición de indiferencia, o por lo menos esencialmente tradicionalista, frente a la actividad mundana, a consecuencia de las esperanzas escatológicas de las que estaban impregnadas las primeras generaciones de cristianos (1989: 96).

Recapitulando, el trabajo fue, según los cristianos, y posteriormente entre los católicos, un castigo divino. San Pablo trató de cambiar paulatinamente esta actitud con la siguiente sentencia: “El que no quiere trabajar, que tampoco coma” (La Biblia, Nuevo Testamento, 2005: 431). En el mundo aristocrático y caballeresco la riqueza debía ser heredada y no obtenida con el “sudor de la frente”. Si no era obtenida por ese medio, se adquiría por medio de la conquista, reconquista, pillaje o bandolerismo (Bustelo, volumen I: 248).¹⁵ El

14 Aquí hace Weber una disquisición sobre la connotación religiosa del concepto profesión. A él le parece que las culturas católicas carecen de esa connotación.

15 Francisco Bustelo sostiene que “1. La Repoblación que acompañó a la Reconquista propició desde el siglo XIII un régimen señorial en España, cuya clase hegemónica —los señores o no-

capitalismo por medio de la *ética protestante* abrió de esta manera nuevas probabilidades “pacíficas” de lucro para la adquisición de ganancias (Weber, 1989: 9). La riqueza material se podía y se puede obtener y acumular, a partir de dicha ética, a través del trabajo, la industria, el intercambio y la innovación.

Sobre las interpretaciones simplificadas o distorsionadas de esta compleja relación se puede argumentar que la ética protestante racional no es una condición permanente para el capitalismo en general, sino sólo para su inicial puesta en movimiento. Weber clarificó esto sosteniendo que *el capitalismo victorioso ya no necesita por más tiempo su apoyo – el de la ética protestante*, pues con el tiempo el capitalismo se sustenta en sus propias reglas del juego (Weber, 1989: 86).

Weber no buscó, por lo tanto, criterios universales y permanentes para comprender y explicar el desarrollo del capitalismo; más bien quiso ilustrar un fenómeno sociológico que explica cómo originalmente pudo ocurrir. Weber expresó claramente sus intenciones sociológicas:

Pero, ciertamente, no es mi intención sustituir una explicación causal unilateralmente materialista de la cultura y de la historia por otra espiritualista igualmente unilateral. Ambas explicaciones son igualmente posibles, pero cada una de ellas aporta poco a la verdad histórica, si pretende construir el resultado en lugar del inicio de una investigación (1989: 261).

Sin ser en ningún sentido la *causa* del capitalismo, que ya existía en Europa Occidental, la *ética protestante* evidenció constituir una poderosa fuerza motriz para la nueva clase económica, una fuerza que no sólo absolvió a los capitalistas de la acusación de ser culpables del pecado de codicia, sino que también ofreció una confirmación divina a su estilo de vida.

El autor de *Rerum novarum*, León XIII, murió en 1903, un año antes de la publicación de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, y hoy no podemos ni siquiera imaginarnos cuál habría sido su eventual reacción ante la obra de Max Weber. Lo que sí sabemos, y se puede considerar una ironía de la historia, es que cuando José María Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei, y su institución exaltaron el trabajo y la disciplina como una vocación, fueron acusados por otros católicos de querer introducir ideas protestantes en el mundo católico (Pålsson, 1989: 33).

bles— tenían una mentalidad ‘feudal’ poco o nada productiva. 2. Ese sistema era muy expansivo, pues lo que querían los señores era acrecentar sus señoríos en guerras de conquistas o reconquistas; además, las escasas posibilidades económicas que brindaba la vida económica del país hacían que muchos plebeyos buscasen en el oficio de las armas un medio de ganarse la vida”.

En el umbral de una nueva ética económica católica

El Papa Benedicto XVI sostiene, entre otras cosas, que los *diversos textos bíblicos* exigen constantemente “relecturas”, y además señala que:

Los textos antiguos se retoman en una situación nueva, leídos y entendidos de manera nueva. En la relectura, en la lectura progresiva, mediante correcciones, profundizaciones y ampliaciones tácitas, la formación de la Escritura se configura como un proceso de la palabra que abre poco a poco sus potencialidades interiores, que de algún modo estaba ya como semilla y que sólo se abren ante el desafío de situaciones nuevas, nuevas experiencias y nuevos sufrimientos (Ratzinger, 2008: 13).

Sin embargo, antes de Benedicto XVI, el Papa Juan Pablo II aplicó esta metodología hermenéutica, especialmente cuando “releyó” *Rerum novarum* (Juan Pablo II, 1995: 5). En efecto, Juan Pablo II también propuso una “relectura” de la Encíclica de León XIII al decir que “la conmemoración de la *Rerum novarum* no sería apropiada sin echar una mirada a la situación actual” (Juan Pablo II, 1995: 25). Juan Pablo II quería mirar las “cosas nuevas” (*op. cit.*: 5), aun cuando varios Papas —entre otros Pío XI y XII— ya habían hecho una relectura y reactualización de la encíclica en cuestión. Sin duda, Juan Pablo II asumió el *escrito* bajo nuevas situaciones y desafíos, especialmente las del resurgimiento del liberalismo —en particular en su versión neoliberal— y los del comienzo del proceso de globalización. Frente a los nuevos desafíos, los empresarios y trabajadores católicos ya habían solicitado una reactualización de *Rerum novarum* (*op. cit.*: 3). El problema fue, y sigue siendo, que la Iglesia católica ni durante la Edad Media ni en los tiempos modernos ha elaborado una política económica propia o desarrollado un análisis económico en el sentido de Schumpeter (Schumpeter, 1995),¹⁶ en contraste con lo ocurrido por ejemplo en el seno del liberalismo o el neoliberalismo. Aun cuando Juan Pablo II consideró que *Rerum novarum* “puede ser leída como una importante aportación al análisis socioeconómico de finales del siglo XIX” (Juan Pablo II, 1995: 106). La Iglesia católica suele hablar ocasionalmente sobre cuestiones económicas, pero entonces su opinión sólo adopta el carácter de recomendaciones cristianas generales.

Dentro de la Iglesia católica, como se mencionó anteriormente, ha habido desde hace mucho tiempo una profunda contradicción en su visión sobre el capital, la empresa, el trabajo y la producción; ha estado más centrada en cómo se distribuye la riqueza material y ha prestado poca atención a cómo se la crea. Hoy, sin embargo, ha comenzado finalmente a plantear y estudiar

16 Véase a Shumpeter (1995) si se desea profundizar en lo que significa “análisis económico”.

cómo se crea esta riqueza; particularmente, cuando Juan Pablo II sostiene que “la Iglesia reconoce la justa *función de los beneficios*, como índice de la buena marcha de la empresa” (*op. cit.*: 70), argumentando además que:

La moderna economía de empresa comporta aspectos positivos, cuya raíz es la libertad de la persona, que se expresa en el campo económico y en otros campos [...] Si en otros tiempos el factor decisivo de la producción era la tierra y luego lo fue el capital, entendido como conjunto masivo de maquinarias y de bienes instrumentales, hoy día el factor decisivo es cada vez más el hombre mismo, es decir, su capacidad de conocimiento, que se pone de manifiesto mediante el saber científico, y su capacidad de organización solidaria, así como la de intuir y satisfacer las necesidades de los demás (Juan Pablo II, 1995: 64-65).

He descrito cómo Juan Pablo II actualizó analíticamente *Rerum novarum* de 1891 con su encíclica *Centesimus annus*, escrita exactamente cien años más tarde. De esta manera, mientras *Rerum novarum* descartaba al mercado como un óptimo asignador de los recursos económicos y humanos, *Centesimus Annus* afirma que “da la impresión de que, tanto a nivel de Naciones, como de relaciones internacionales, *el libre mercado* sea el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades” (Juan Pablo II, 1995: 68). Al mismo tiempo, Juan Pablo II desecha al “sistema socialista”, debido a “la violación de los derechos humanos a la iniciativa, a la propiedad y a la libertad en el sector de la economía” (Juan Pablo II, 1995: 46). Sin duda, aquí hizo Juan Pablo II una *relectura* de *Mater et Magistra* de Juan XXIII (Juan XXIII, 1995: 11) y de *Populorum Progressio* de Pablo VI (Pablo VI, 1995: 221), quienes ya habían puesto en entredicho la propiedad privada como un *derecho natural*. La nueva doctrina social católica, formulada por Juan Pablo II, aceptó en cierta medida al sistema capitalista con su idea de libre mercado, de trabajo libre y de la libre iniciativa de los individuos. No obstante, *Centesimus Annus* recomienda que el libre mercado sea controlado por la sociedad y el Estado:

En este sentido se puede hablar justamente de lucha contra un sistema económico, entendido como método que asegura el predominio absoluto del capital, la posesión de los medios de producción y la tierra, respecto a la libre subjetividad del trabajo del hombre. En la lucha contra este sistema no se pone, como modelo alternativo, el sistema socialista, que de hecho es un capitalismo de Estado, sino una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación. Esta sociedad tampoco se opone al mercado, sino que exige que éste sea controlado oportunamente por las fuerzas sociales y por el Estado, de manera que se garantice la satisfacción de las exigencias fundamentales de toda la sociedad (Juan Pablo II, 1995: 69-70).

La Iglesia católica ha intentado durante el último tiempo liberar a los empresarios católicos de los profundos conflictos confesionales, existenciales e ideológicos anteriores. En *Centesimus Annus* en el acápite 35, referido al capitalismo y los beneficios, se puede leer por ejemplo que:

La Iglesia reconoce la justa función de los beneficios, como índice de la buena marcha de la empresa. Cuando una empresa da beneficios significa que los factores productivos han sido utilizados adecuadamente y que las correspondientes necesidades humanas han sido satisfechas debidamente (Juan Pablo II, 1995: 70).

Es importante recordar que para los protestantes la ganancia se había convertido en un *leit motiv*, casi una obligación. *Centesimus Annus* trabaja en esta misma dirección y ha comenzado a diseñar una *nueva ética económica católica* amoldada a ese espíritu del capitalismo. Dentro de esta relectura, la ganancia no tiene ya la connotación de “avaricia” (codicia). Permítaseme citar de *Centesimus Annus* el acápite 42, referido al capitalismo:

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 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 (Juan Pablo II, 1995: 83-84).

Tampoco debe olvidarse que para los protestantes el trabajo arduo era asumido como un *llamado*, una *vocación*. La Iglesia católica ha tenido históricamente un trauma teológico respecto al trabajo. Así, mientras *Rerum Novarum* aún condenaba el trabajo en términos bíblicos, es decir, el trabajo era caracterizado como “penoso porque es expiatorio” (León XIII, 1999: 23), *Centesimus Annus* lo glorifica en cambio casi en “términos protestantes”. Hoy se podría parafrasear a Weber diciendo que la nueva ética económica católica y el espíritu del capitalismo se acompañan lentamente cuando, en *Centesimus Annus* en el acápite 32, se sostiene que:

Es su trabajo disciplinado, en solidaria colaboración, el que permite la creación de comunidades de trabajo cada vez más amplias y seguras para llevar a cabo la transformación del ambiente natural y la del mismo ambiente humano. En este proceso están comprometidas importantes virtudes, como son la diligencia, la laboriosidad, la prudencia en asumir los riesgos razonables, la fiabilidad y la lealtad en las relaciones inter-

personales, la resolución de ánimo en la ejecución de decisiones difíciles y dolorosas, pero necesarias para el trabajo común de la empresa y para hacer frente a los eventuales reveses de la fortuna (Juan Pablo II, 1995: 64).

Además, Juan Pablo II hizo algunas otras disquisiciones sobre el trabajo en términos protestantes y también en el espíritu del Opus Dei, a saber: “El trabajo pertenece, por tanto, a la vocación de toda persona; es más, el hombre se expresa y realiza mediante su actividad laboral” (Juan Pablo II, 1995: 14).

Otro problema, y este también se puede interpretar como una *relectura*, era que las competencias profesionales como una vocación no estaban presentes en la mentalidad económica-católica. Aquí también se puede observar un cambio estructural cuando *Centesimus Annus* se dirige sobre todo a los trabajadores y subraya que los problemas del presente no son “sólo poder ofrecer una cantidad de bienes suficientes, sino el de responder a una *demanda de calidad*: calidad de la mercancía que se produce y se consume, calidad de los servicios que se disfrutan, calidad del ambiente y de la vida en general” (Juan Pablo II, 1995: 72).

El mundo católico fue en parte económicamente hermético, pero la relectura evidencia que Juan Pablo II se pronuncia en contra del aislacionismo, y en su lugar promueve una política de globalización y de libre comercio:

En años recientes se ha afirmado que el desarrollo de los países más pobres dependía del aislamiento del mercado mundial, así como de su confianza exclusiva en las propias fuerzas. La historia reciente ha puesto de manifiesto que los países que se han marginado han experimentado un estancamiento y retroceso; en cambio, han experimentado un desarrollo los países que han logrado introducirse en la interrelación general de las actividades económicas a nivel internacional (Juan Pablo II, 1995: 67).

Sin duda, se desprende de la lectura de *Centesimus Annus* que éste ha abierto el camino para un diálogo fructífero entre la doctrina social católica y la economía de mercado. Por primera vez se habla en un documento papal de un reconocimiento de la actividad empresarial y de la ganancia. La oposición al capitalismo ha tenido una larga tradición, tanto en el catolicismo como en el humanismo. *Centesimus Annus* liberó éticamente a los empresarios católicos permitiéndoles comprometerse social y económicamente con *una nueva fase del desarrollo capitalista*, tanto en el sector industrial como en el sector agrícola, y también internacionalmente. *Centesimus Annus* y el *neoliberalismo* comparten varios puntos en común, por ejemplo, la defensa de la propiedad privada, la libertad económica, la defensa de la empresa y el trabajo disciplinado, sólo difieren en el papel asignado al Estado y la idoneidad del mercado para una mejor distribución de los recursos económicos y humanos.

Los empresarios católicos habían carecido desde hacía mucho tiempo de una *nueva* ética económica católica. Antes no habían sabido cómo comportarse y orientarse en el mundo de los negocios y, con ello habrían arribado a una ambivalente y dudosa situación. *Rerum novarum* les había prohibido la codicia y las rentas usurarias. Hoy reciben una nueva ética empresarial a través de las nuevas encíclicas papales, especialmente a través de *Centesimus Annus*.

Conclusión

En las últimas décadas el capitalismo se ha consolidado y ya no es necesaria, en el sentido de Weber, la autoridad ética de la religión. La consolidación del capitalismo resulta evidente incluso para el mundo católico; con el tiempo también se ha abierto paso la idea de que para lograr un progreso similar dentro de su propio mundo es necesaria una *nueva ética económica católica*. Los empresarios católicos estaban necesitados de una nueva actitud frente al trabajo, la ganancia, el ahorro y la acumulación de capital. Los principios fundamentales de la ética protestante fueron el ascetismo mundano, el trabajo duro, el deber, la sencillez y la efectividad en el oficio. El catolicismo se encontraba totalmente alejado de esos principios para estimular el desarrollo económico capitalista.

La doctrina social católica constituía indudablemente un obstáculo para el desarrollo de una bien articulada ideología capitalista en los países de cultura católica. Los tiempos modernos exigían una ética económica también moderna, para otorgar entera libertad al espíritu de los modernos líderes empresariales. En resumen, se necesitaban cambios estructurales de la actitud religiosa ante una nueva acumulación de riqueza en la sociedad.

La expansión global del capitalismo y la caída del Muro de Berlín colocaron al catolicismo ante nuevas controversias y desafíos. El colapso total de las sociedades “socialistas” ha tornado más fácil para la Iglesia católica definir su posición en relación con el capitalismo, las empresas, los trabajadores, las ganancias y la ética económica. Cuando las sociedades capitalistas y “socialistas” competían política y económicamente entre sí, la Iglesia se vio obligada a adoptar tácticamente una tercera posición, lo que a menudo la llevó a formular un *collage* ideológico. El marxismo representaba una doble amenaza para el catolicismo: en primer lugar se trataba de una doctrina atea y, en segundo lugar, se ganaba las almas de los pobres (Naranjo, 1997: 46).

Rerum Novarum estableció ciertamente un nuevo *paradigma* en relación con la anterior toma de posición de la Iglesia católica frente a “la cuestión

obrero” o el “conflicto entre el capital y el trabajo”; sin embargo, *Centesimus Annus* implicó, ética y teológicamente, una *ruptura epistemológica* respecto a *Rerum Novarum*. El documento de Juan Pablo II rompió radicalmente con las ideas económicas escolásticas. La Iglesia católica ha formulado a veces, a lo largo de dos milenios, pronunciamientos ambivalentes sobre cuestiones económicas. Ahora, en la nueva doctrina social católica, ya no hace su aparición la condena al culto de *Mamón* ni el horror o antipatía en su contra.

Ciertamente, la Iglesia católica no propone un modelo económico, sólo ofrece una orientación ideal a través de la nueva doctrina social, “la cual [...] reconoce la positividad del mercado y de la empresa, pero al mismo tiempo indica que éstos han de estar orientados hacia el bien común” (Juan Pablo II, 1995, 85). La Iglesia católica se inclina por una participación activa del Estado en la actividad económica, sin por ello sofocar “la libre iniciativa de los individuos” (Juan Pablo II, 1995: 95). Eso sí, Juan Pablo II desea que *Centesimus Annus* sea dada a conocer y que sea aplicada en los distintos países (Juan Pablo II, 1995: 109). Sus palabras y recomendaciones son, por lo tanto, un programa de acción (Juan Pablo II, 1995: 110).

Dos cuestiones han impregnado este artículo. La primera fue investigar el surgimiento y desarrollo de una nueva ética económica católica. La segunda era si, y en tal caso cómo, esta ética se diferencia de la ética protestante formulada por Weber. Ambas éticas fueron formuladas e impulsadas en cambiantes épocas y ambientes históricos. La ética protestante emergió durante los inicios del capitalismo y proporcionó a esta nueva forma de producción una ideología que otorgó una plena consagración ética. Por el contrario, la nueva ética económica católica emerge cuando el capitalismo ya se halla establecido, y la globalización se encuentra en una fase inicial. Los líderes empresariales católicos necesitaban en todos los casos de la autoridad moral de la religión para moverse “libres de pecado” en el mundo de los negocios. La nueva ética económica católica se ha desembarazado hoy de los residuos económicos escolásticos e irradia el mismo espíritu que esparció la ética protestante en el siglo XVII.

Es importante subrayar que la ética protestante carecía de un *corpus teórico*, estructurado en principios claros y transparentes. Se trataba de una ética religiosa, de un *ethos*, que en conexión con un espíritu económico alentó el desarrollo ulterior del capitalismo. Weber descubrió el espíritu capitalista personificado en las formulaciones utilitaristas de Benjamin Franklin (Weber, 1989: 24). La nueva ética económica católica tampoco se encuentra materializada en un único documento. *Centesimus Annus* constituye un co-

mienzo en esta nueva etapa y proporciona los principios necesarios para que los empresarios católicos puedan desenvolverse cómodamente en el mundo de los negocios. Es importante destacar también que *Centesimus Annus* sintoniza ahora con las virtudes protestantes; es decir, que el trabajo duro conlleva mejores ingresos, la vida sencilla implica bajo consumo y alto ahorro, y el ahorro conduce a inversiones que pueden ser utilizadas de manera rentable y generar aún más oportunidades de inversión.

La nueva ética económica católica no difiere esencialmente de su par, la ética protestante. El espíritu del capitalismo cristalizó, según Weber, en la búsqueda racional de beneficios y en la sistemática organización de la fuerza de trabajo libre. Diversos pasajes de *Centesimus Annus* irradian de diferentes maneras el mismo espíritu que la ética protestante. Juan Pablo II también propicia la libre empresa, el libre mercado, la propiedad privada y el trabajo como vocación. La Iglesia católica asume, ética y epistemológicamente, dos principios básicos para el mejor desarrollo del capitalismo: por una parte, la ganancia y, por otra, el trabajo disciplinado. Weber utilizó el refrán de “comer bien o dormir tranquilo” para distinguir la mentalidad económica entre el protestante y el católico, de la cual el católico prefería dormir tranquilo (Weber, 1989: 34). Sin duda, después de *Centesimus Annus* el empresario católico dejará de dormir tranquilo.

Bajo el desarrollo económico actual y la incipiente globalización se puede sostener que el capitalismo ha ido paulatinamente consolidando su posición y ya no necesita de la autoridad moral de ninguna religión. Esta tesis weberiana no es muy clara para los países de cultura católica. Eso sí, los empresarios católicos pueden sentirse ahora libres de los anteriores conflictos existenciales y escolásticos. Los empresarios católicos de hoy pueden lograr, y con ello, acceder a una nueva forma de vida y de pensar. Sin embargo, aún hay un problema no resuelto. Algunos países todavía se encuentran en un estado de atraso económico. La pregunta es si la nueva ética económica católica ayudará a generar suficiente bienestar a los países del mundo católico.

Bibliografía

- Asplund, Johan (1991), *Essä om Gemeinschaft och Gesellschaft*, Göteborg: Bokförlaget Korpen.
- Aznar, José María (2009), *España puede salir de la crisis*, Barcelona: Planeta.

- Barceló, Joaquín (1994), “Ernesto Grassi y su experiencia latinoamericana”, en *Revista de Filosofía*, vol. XLII-XLIV, Santiago: Chile.
- Bustelo, Francisco, “Historia y economía: la modernización de España”, en *Doctor Jordi Nadal*, vol. I, Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Dillard, Dudley (1980), *Västeuropas och Förenta staternas ekonomiska historia*, Lund: LiberLäromedel.
- Farías, Víctor (1998), *Heidegger y el nazismo*, Santiago: Fondo de Cultura Económica.
- Florida, Richard (2005), *Cities and the creative class*, New York: Routledge.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1982), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid: Alianza Universidad.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1977), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo III, México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Helguera, Juan (1991), “Las Reales Fábricas”, en Comín, Francisco y Pablo Martín Aceña [eds.], *Historia de la empresa pública en España*, Madrid: Espasa Calpe.
- Juan XXIII (1995), *Mater et Magistra*, Santiago: San Pablo.
- Juan Pablo II (1995), *Centesimus Annus*, Santiago: San Pablo.
- Koskinen, Lennart (2008), *Etik, ekonomi och företagens själ*, Stockholm: Norstedts Akademiska Förlag.
- La Biblia (2005), Madrid: Verbo Divino.
- Landes, David (2000), *Nationers välstånd och fattigdom*, Stockholm: Prisma.
- Le Goff, Jacques (2003), *La bolsa y la vida: Economía y religión en la Edad Media*, Barcelona: Gedisa.
- León XIII (1999), *Rerum Novarum*, Santiago: San Pablo.
- Lewis, Bernard (2002), *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*, London: Weidendeld & Nicolson.
- Naranjo, Eduardo (1997), *Den auktoritära staten och ekonomisk utveckling i Chile*, Lund: Sociologiska institutionen, Lunds universitet.
- Naranjo, Eduardo (2008), “Den kapitalistiska utvecklingen och den katolska etiken”, en Naranjo, Eduardo [ed.], *Reflektioner från ett mosaikforum*, Lund: Kristianstad University Press.
- Novak, Michael (1993), “Juan Pablo II: Una nueva ética de la empresa”, en *Centro de Estudios Públicos*, Santiago, Chile.
- Novak, Michael (1994), *Kristendom och kapitalism*, Göteborg: Timbro.
- Novak, Michael (1995), *La ética católica y el espíritu del capitalismo*, Santiago: Centro de Estudios Públicos.
- Pablo VI (1995), *Populorum Progreessio*, Santiago: San Pablo.
- Pío XI (1999), *Quadragesimo anno*, Santiago: San Pablo.
- Pío XII (1999), *En los 50 años de la Rerum novarum*, Santiago: San Pablo.
- Pell, George (1993), “Rerum novarum: Cien años después”, en *Centro Estudios Públicos*, Santiago, Chile.

- Putnam, Robert (1996), *Den fungerande demokratin: Medborgarandans rötter i Italien*, Stockholm: SNS Förlag.
- Pålsson, Erik Kennet (1989), *Vägen till Opus Dei*, Helsingborg: Bokförlaget Catholica.
- Ratzinger, Joseph (2008), *Jesús de Nazaret*, Madrid: La esfera de los libros.
- Rivano, Juan (1964), “La América ahistórica y sin mundo del humanista Ernesto Grassi”, en *Mapocho*.
- Rivano, Juan (1995), *Largo contrapunto*, Santiago: Bravo & Allende Editores.
- Robertson, Hector Menteith (1933), *Aspects of the rise of economic individualism: a criticism of Max Weber and his school*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schumpeter, Joseph (1961), *The theory of economic development: an inquiry into profits, capital, credit, interest, and the business cycle*, New York: Oxford U.P.
- Schumpeter, Joseph (1995), *Historia del análisis económico*, Barcelona: Ariel Economía.
- Sen, Amartya (2001), *Etik och ekonomi*, Stockholm: SNS Förlag.
- Sierra, Restituto (1975), *El pensamiento social y económico de la escolástica*, Madrid: Instituto de Sociología Balmes.
- Sombart, Werner (1979), *Lujo y capitalismo*, Madrid: Alianza.
- Sombart, Werner (1998), *El Burgués*, Madrid: Alianza.
- Tedde de Lorca, Pedro (1991), “La empresa pública en el mercantilismo español del siglo XVIII”, en Comín, Francisco & Pablo Martín Aceña [eds.], *Historia de la empresa pública en España*, Madrid: Espasa Calpe.
- Thurén, Torsten (1991), *Vetenskapsteori för nybörjare*, Stockholm: Liber.
- Weber, Max (1989), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona: Ediciones Península.
- Weber, Max (1990), *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, Lund: Argos.
- Weber, Max (1993), *Economía y sociedad*, Madrid: Fondo de Cultura Eómica.
- Wuthnow, Robert (1994), “Religion and Economic Life”, en Smelser, Neil y Richard Swedberg [eds.], *The Handbook of Economic Sociology*, Princeton: Princeton University Press.

Diarios

El País, 14 de mayo de 2007.

Dagens nyheter, 11 mayo de 2007.

Eduardo Naranjo. Profesor asociado por la Universidad de Kristianstad, Suecia. Responsable académico de sociología y criminología por la misma universidad. Doctor en Sociología por la Universidad de Lund, Suecia. Líneas de investigación: el desarrollo capitalista y la ética católica; estudios

biográficos sobre el filósofo chileno Juan Rivano; relación intelectual entre Jean-Paul Sartre y Mario Vargas Llosa; Gabriel García Márquez y el realismo mágico institucional, y Don Quijote visto desde el punto de vista de la ética católica. Publicaciones recientes: *Till dig vävs gobelänger*, Lund (2009); *Reflektioner från ett mosaikforum*, Lund (2008); *Den kapitalistiska utvecklingen och den katolska etiken*, Lund (2008).

Envío a dictamen: 22 de octubre de 2009.

Aprobación: 19 de marzo de 2010.