

## LA ÉTICA CATÓLICA Y EL CAPITALISMO EN AMÉRICA LATINA

"Lo mejor que se puede hacer con  
la historia es volver a escribirla"

Oscar Wilde

*Luis Esteban González Manrique*

### RESUMEN

Las ideas de Juan Pablo II aparecen, a la luz del presente artículo, como el luto de conciliación final entre la ética católica y el capitalismo. Ambos habrían parecido opuestos cuando la "modernidad" era entendida, en América Latina, como la eliminación de todo vínculo con la monarquía imperialista española. Ciertamente, "las tropas independentistas marcharon bajo los estandartes de las vírgenes de Luján, Guadalupe y Chiquinquirá". Sin embargo, un laicismo radical surgió a finales del siglo XIX. El Concilio promovió una reconciliación de los valores liberales con la tradición católica. El pensamiento democristiano se fortaleció y, en oposición a él, surgieron vertientes socialistas radicales animadas por la teología de la liberación. Juan Pablo II ha puesto un previsible fin a la disputa.

### ABSTRACT

This article argues that the ideas of Pope John Paul II appear to mark a long-awaited reconciliation between catholic ethics and capitalism. The two were hopelessly at odds at a time when "modern" as a concept in Latin America was understood as the elimination of all links with the Spanish monarchy. It is certainly true that "the troops of the independence movement marched under the standards of the Virgins of Luján, Guadalupe and Chiquinquirá". However, a radical lay movement emerged toward the end of the 19th century. The Council promoted reconciliation between liberal values and Catholic tradition. Demo-Christian thinking gathered force while radical socialism spurred on by liberation theology rose up to meet it. John Paul II seems to have shown us the light at the end of this particular tunnel.

En su brillante alegato contra el 'desafío oscurantista' de los integrismos religiosos contemporáneos, el ensayista italiano Paolo Flores D'Arcais propone la formulación de una renovada 'ética sin fe' -título de la edición original del libro- que se enfrenta en Occidente al proyecto del Papa Wojtyla, a quien considera "el gran ideólogo de este fin de siglo"<sup>1</sup>. Su visión, rigurosa y bien documentada, rescata la confianza de la Ilustración en la filosofía del progreso. Y como ella minusvalora la importancia de los impulsos religiosos y las consecuencias de su debilitamiento: las ideologías totalitarias -supersticiones seculares como el mito de la raza superior o la dictadura de una clase

social- parecen haber demostrado que son fundamentos difícilmente sustituibles.

Marx, Freud y Nietzsche influyeron sobre la historia del siglo XX ofreciendo explicaciones integrales de la conducta humana, atribuyéndola a móviles subyacentes: el interés económico, la dinámica sexual y la voluntad de poder. La religión es tratada como un subterfugio con el cual los hombres ocultan sus motivaciones reales. Nietzsche no consideró la idea de Dios una invención sino una casualidad y su destierro de la vida social un hecho histórico.

Sin embargo, el actual *revival* religioso notable a nivel mundial -con la posible excepción de Europa occidental- confirma que la cercanía del Tercer Milenio ha producido un

cambio de tendencia. Al escoger a Juan Pablo II 'Hombre del año' de 1994, la revista *Time* estimaba que su rectitud -o intransigencia, como alegarían sus detractores- en un tiempo asediado por oscuros presagios, le convierten en una referencia contemporánea inevitable. El obispo de Roma ha confirmado el poder de la Iglesia para influir sobre el curso de la historia: el colapso del imperio soviético y la caída del muro de Berlín se produjeron diez años después de su ascenso al solio Pontificio.

En palabras del historiador inglés Paul Johnson:

"Karol Wojtyla comparte con el Papa Roncalli un origen aldeano en regiones importantes pero no centrales de sus respectivos países: Bérgamo y Cracovia les inspiraron una concepción ajena a los nacionalismos modernos (...) un mundo europeo de regiones y ciudades, microcosmos de pueblos antes que de naciones. Y una predisposición a dirigirse a la ciudad y al mundo: *Urbi et Orbi*"<sup>2</sup>.

El catolicismo rural asimilado en su infancia estaba directamente vinculado al pietismo medieval: la profusión de imaginería sagrada, el culto a las reliquias, las ermitas, las peregrinaciones y la veneración de santos y mártires. Una cultura de campesinos con vidas entregadas a la liturgia y a las fiestas de la Iglesia: casi un retrato de la inocencia perdida.

El *aggiornamento* del Concilio, escribe Johnson, fue en buena medida la irrupción de la Iglesia viva -'el pueblo de Dios' según la constitución *Gaudium et Spes*-, en San Pedro: al haber presenciado el reino del nazismo y el comunismo, el Arzobispo de Cracovia comprobó la fortaleza de la religiosidad tradicional para sobreponerse a los desafíos de un contexto hostil.

En *Cruzando el umbral de la esperanza* sitúa el origen del cisma entre la lógica y la fe en Descartes: su *cogito ergo sum*, interpreta, propició el reino de la razón pero erosionó con

similar corrosividad uno de los fundamentos de la ética medieval: la existencia precede al pensamiento; de hecho, lo hace posible. Tanto Bacon como Descartes estuvieron persuadidos de que iniciaban una era nueva al mostrar una nítida autonomía frente a la teología medieval: prescindieron de los temas puramente teológicos y esbozaron una ética natural en una teoría moral filosófica.

Hegel en su *Historia de la filosofía* saludó en Descartes al padre de la filosofía moderna atribuyéndole el mérito de haber partido de un pensamiento sin presupuestos. Irónicamente, la filosofía de Hegel, a su vez, se convirtió en una pseudoteología que brindó respuestas a los desafíos políticos de los nacionalismos emergentes del siglo XIX. La sacralización del Estado, símbolo y concreción de la Razón hegeliana tal como existe sobre la tierra, generaría una moral que existiría "por y para sí misma": una teoría de la soberanía del Estado sobre el individuo.

Las filosofías racionalistas románticas condujeron a una situación en la que cualquier credo político que aspiraba a la popularidad difícilmente podía prescindir de las formas religiosas tradicionales, rituales y hierofanías incluidas. *Sum ergo cogito* -conjetura *Time*- habría hecho a los últimos 300 años algo distintos.

## Occidente

En Europa estos temas inciden de forma diferente que en las prolongaciones americanas de Occidente. En ambas Américas el cristianismo ha sido su principal vínculo de identidad cultural con el viejo mundo y sus raíces mediterráneas. Desde Canadá a Chile los porcentajes de creyentes y practicantes son abrumadores en relación con los países europeos: las iglesias modifican de forma distinta sus procesos políticos.

Los mitos fundacionales de los Estados Unidos reflejan un refugio donde sus ciudadanos pueden realizar pacífica y libremente fines privados. Octavio Paz cree que la Unión americana fue la primera tentativa por devol-

ver al individuo aquello que el Estado, desde su origen, le había arrebatado. Las comunidades protestantes que se establecieron en el país durante los siglos XVI y XVII tradujeron sus inquietudes religiosas en ideales políticos: de la agrupación de los creyentes en asambleas de adherentes se derivó el consentimiento individual frente al Estado; y, de ella, la doble idea de constitución escrita y sufragio universal, forma suprema de igualdad política.

David Hume apreció que los *philosophes* habían colocado, en los altares vacíos del cristianismo, la idea del progreso. La consagración del tiempo histórico, implícita en las ideas dominantes de la Revolución Francesa, provocó el reino del cambio en su forma más inmediata: la acción política. Una metamorfosis que fue bastante menos perceptible en América. El individualismo de la ética protestante angloamericana atenuó las exacerbaciones del racionalismo europeo y la sacralización de la historia como sustituto de la eternidad cristiana.

Thomas Jefferson basó sus ideas políticas en la existencia de verdades 'evidentes por sí mismas': todos los hombres nacen iguales, han sido dotados por su creador de inalterables derechos, entre los cuales están la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad. Con un inédito protagonista declarativo: "*We, the people*".

En ellas, la economía era ante todo una extensión de la ética: el sistema político norteamericano tuvo desde su nacimiento una raíz religiosa. El efecto de estos principios en la formulación de la política económica federal condujo al gobierno a actuar prioritariamente en la creación de garantías para la libre competencia. Las políticas radicales y la acción colectiva a través de organizaciones corporativas fueron inoperantes en ese medio: se trataba de una estructura social enteramente original.

En su primera expresión, presentada por Locke, el liberalismo distinguió la autonomía de lo religioso y lo político. Pero al tiempo de ser el pensador de la autoridad democrática, Locke fue también un teórico del derecho natural: la ley divina debía ser el cri-

terio último, en relación con el cual las acciones voluntarias se consideren moralmente buenas o malas. En *Treatises of Civil Government* revela una clara influencia tomista que aparece en su noción de derecho natural: el sentido de una ley moral universalmente obligatoria, promulgada por la razón humana como reflejo de la divinidad y de la igualdad fundamental de los hombres en cuanto criaturas racionales. Su ley escrita, que definiera la ley natural, tuvo una notable influencia sobre Montesquieu y Jefferson.

### El catolicismo latinoamericano

En los virreinos del imperio americano español, la Iglesia formó el núcleo ético simbólico de su cultura. El catolicismo sincrético ibérico, que había asimilado los paganismos mediterráneos, repitió la obra con los sistemas religiosos prehispánicos; en sí mismos mecanismos integradores del panteón mitológico de los pueblos que entraron en contacto a través de la expansión de los reinos regionales y de los imperios mesoamericanos y andinos.

La tradición ibérica, depositaria del encuentro entre Europa y Oriente, entre lo semita y lo ario, fortificó y completó esa tendencia. Someter a los indios y mantenerlos en la pacífica práctica de sus cultos hubiese sido posible. Integrarlos al cristianismo era más difícil. Pero fue lo que ocurrió: en el espacio de un siglo, los europeos consiguieron hacer de los pueblos nativos descendientes espirituales de Abraham, Moisés y la patrística. El catolicismo impregnaría todas las dimensiones de la vida colonial: la familia, las instituciones políticas y su organización social.

Según el historiador inglés David Brading, los principales exponentes de la cultura barroca profundizaron en el hermetismo, en la astrología, en la magia, en las imágenes y en el demonio para explicar los misterios y dramas de la existencia: "la élite clerical y el pueblo participaron en la América española de los Habsburgo de una cultura religiosa común"<sup>3</sup>.

Los fueros eclesiásticos proveyeron a la Iglesia de inmunidad frente a la jurisdicción

civil y su riqueza se medía no sólo en términos de diezmos y propiedades, sino también por un enorme capital que hacía de ella el banco, la sociedad inmobiliaria y el deudor hipotecario principales. En el nivel jurídico, el debate de los doctores de Salamanca y Valladolid estableció el naciente derecho internacional en las sólidas bases del derecho natural: "todas las gentes son naciones" poseedoras de derechos que constituyen jurídicamente una sociedad internacional.

Sin embargo, en su interior, la estructura social patrimonial y estamental propició muchos tipos de abuso y corrupción. Horst Pietschmann señala cuatro tipos predominantes: el comercio ilícito, cohechos y sobornos, el favoritismo, el clientelismo y la venta de oficios y servicios<sup>4</sup>. Cada subalterno y burócrata era cliente dependiente de una autoridad superior y, a la vez, patrón responsable de otros clientes que dependían de él. El sistema de castas exacerbó la tendencia: los últimos peldaños de la escala social vivían enteramente a merced de los oficiales del Rey.

Las actitudes mentales heredadas de esa compleja tradición fueron intensamente conservadoras. El concepto de la teología como ciencia legitimadora del Estado llegaría hasta el siglo XX pese a que los próceres independentistas adoptaron las formas políticas más liberales, dentro de los ideales de la época, para fundar repúblicas basadas en la libertad y en los derechos del hombre.

Llevados por el optimismo ilustrado creyeron que la promulgación de constituciones democráticas cambiaría las sociedades coloniales, a pesar de que sus instituciones carecieran de bases en la realidad. Un fracaso que se repetiría en sucesivos trasplantes acríticos: el positivismo, el marxismo, el corporativismo fascista y el liberalismo. En la visión de las élites criollas, lo 'civilizado' sería todo lo que se parecía -o pretendía parecerse- al modelo europeo; barbarie, lo que caracterizaba a sus propias naciones.

El esfuerzo más perdurable por conciliar tradición y modernidad correspondió, du-

rante la emancipación, a la labor de los jesuitas y del bajo clero. La resistencia de la cultura hispanoamericana al racionalismo agnóstico propició un curioso mimetismo entre catolicismo y liberalismo, plasmado admirablemente en la obra del jesuita Juan Pablo Vizcardo y Guzmán (Arequipa, 1748-1798).

En la metrópoli, durante el apogeo del despotismo ilustrado, Manuel de Roda, ministro de Justicia de Carlos III, articuló una alianza de libre pensadores y jansenistas para socavar el poder de la Compañía de Jesús: las tesis de Bousset y Fleury se unieron a la tradición regalista española. Los jesuitas fueron acusados de constituir un cuerpo internacional de dudosa fiabilidad. El arzobispo de ciudad de México, Alonso Núñez de Haro (1772-1800), condenó su doctrina probabilista que había promovido, según él, la falta de respeto a la autoridad.

Para Jovellanos e ilustrados peninsulares, la idea que España había sido especialmente elegida por la Providencia para defender y promover la causa católica era la razón primordial de los males de la patria. Pero, en América, las cosas eran algo más matizadas: suprimir a la Iglesia del centro de la sociedad representaba erosionar la deferencia tradicional del pueblo a la Corona y a sus leyes. El mundo hispánico se dividiría para no volverse a unir.

Vizcardo escribió en su exilio londinense una *Carta a los españoles americanos* (1799) -citando con solvencia a Adam Smith, Montesquieu y Paine- que tuvo notable influencia sobre la ideología de la revolución hispanoamericana. En ella sostuvo que la Corona había gobernado de forma arbitraria y despótica, concluyendo con una intencionada comparación entre la libertad y la prosperidad de los Estados Unidos y la degradación y pobreza de la América española: "¿Qué es la monarquía sino un despotismo oriental, más similar en su gobierno y espíritu al reino del Gran Turco que a cualquier sociedad libre?" Francisco de Miranda, precursor venezolano de la independencia, publicó la carta en francés y en español y la

distribuyó a todo lo largo de los virreinos americanos.

Vizcardo situó los orígenes del despotismo en la llegada al trono de Carlos V, culpándole de la destrucción de los fueros medievales. La explotación colonial era consecuencia de la monarquía misma y no sólo de sus agentes corruptos. La expulsión de la Compañía corroboraba la continuidad de la tiranía: si el Rey ya no gozaba de un mandato del cielo, entonces "¿en qué fundamento se apoyaba su autoridad sobre el Nuevo Mundo?"

Durante el siglo XIX, la Iglesia fue la única institución que sobrevivió al turbulento reinado de los caudillos. A diferencia del liberalismo anticlerical español, en las nuevas naciones se desarrolló un republicanismo confesional reacio a las filosofías de Voltaire y Rousseau. Las tropas independentistas marcharon bajo los estandartes de las vírgenes de Luján, Guadalupe y Chiquiquirá. El clero rural fue a menudo el mayor protector de los pobres. Su influencia, hasta entonces empleada para predicar lealtad y obediencia a la Corona, adquirió una nueva legitimidad.

El laicismo radical surgió muy avanzado el siglo. Las élites políticas mexicanas y rioplatenses, especialmente, percibieron a la Iglesia como el último bastión de la herencia colonial. La sombra de sus privilegios y sus extensísimas propiedades de tierra fueron el blanco predilecto de sus ataques. El clero adoptó como mecanismo defensivo un ultramontanismo intransigente que terminó convirtiendo para ambos la separación Iglesia/Estado en una necesidad práctica.

La desespañolización había liberado a las antiguas colonias de la hegemonía espiritual ibérica pero no de la Iglesia romana: de hecho, Roma sustituyó a Madrid como referencia central de las iglesias hispanoamericanas. Las contradicciones del patriotismo liberal no se resolverían ese siglo: los libertadores habían creado repúblicas pero no habían formado naciones.

## El siglo XX

La Gran Guerra (1914-1918) y las convulsiones europeas de entreguerras tuvieron efectos perniciosos para los sistemas políticos latinoamericanos: dieron lugar a una generación de líderes y teóricos políticos que cuestionaron la legitimidad de la democracia parlamentaria. La tenue línea que separaba la actividad intelectual del activismo político contribuyó notablemente a ese proceso. El conservadurismo nostálgico del orden oligárquico añadió un elemento retrógrado a la cultura política católica. A ello se sumó la difusión de las teorías marxistas que opacaron aún más el atractivo de los valores democráticos. El positivismo latinoamericano, heredero de Comte y Saint Simon, se inclinó gradualmente hacia el jacobinismo.

La encíclica *Quadragesimo Anno* de Pío XI (1931) estimuló el corporativismo como una 'tercera vía' entre el capitalismo y el socialismo que contribuyó a la aparición de los populismos de Estado. La confesionalidad del Estado franquista, la catolización integral de su sociedad y la adaptación de la legislación estatal a la doctrina eclesiástica, fue un caso paradigmático en ese abanico de influencias.

El éxito inicial de los regímenes de Mussolini, Franco, Salazar y Pétain introdujeron en América la palabra "movimiento" y modelos de partido que acabaron con el predominio de los partidos oligárquicos. La rebelión de las masas orteguiana se tradujo en América Latina en la creación de los partidos nacional-populistas: el hispanismo franquista, el catolicismo reaccionario y la filosofía de la dictadura impregnaron los nuevos rasgos de su cultura política. Las secuelas anticlericales de la II República española agudizaron los celos del clero latinoamericano -compuesto, en parte importante, por religiosos españoles- hacia la democracia.

Los militares, organizados en logias de oficiales, rindieron culto abierto a los caudillos autoritarios de la Europa meridional.

Perón en Argentina declaró que él seguiría los pasos de Mussolini sin cometer sus errores. Los conservadurismos colombiano y peruano adoptaron una adhesión filial a la España de Franco. El capitalismo anglosajón fue anatemiado por una pléyade de pensadores tan disímiles como Rodó, Vasconcelos, Laureano Gómez o José Martí como un mal engendrado por el materialismo y la mediocridad.

El desenlace de la Segunda Guerra Mundial produjo en el subcontinente un inicial realineamiento con los aliados occidentales y con sus valores políticos. La adhesión de las iglesias de los países latinos al corporativismo se transformó, particularmente en Francia e Italia, en un rechazo al fascismo. Las élites civiles latinoamericanas valoraron favorablemente ese desarrollo: las alianzas europeas entre democristianos y socialdemócratas para reconstruir democracias liberales tuvo un efecto decisivo.

Sin embargo, ese auspicioso comienzo se frustró por las repercusiones hemisféricas de la Guerra Fría. Los Estados Unidos concentraron sus esfuerzos de reconstrucción en sus aliados de las fronteras inmediatas al imperio soviético, minimizando la importancia estratégica de su 'patio trasero' en la confrontación: los estamentos militares se convencieron de que los gobiernos civiles no estaban en condiciones de contener la marea comunista.

Para la región fue como si comenzara la guerra: la polarización extendió el atractivo de la violencia como vía legítima de captura del poder. El resultado fue un crecimiento hipertrofiado de las fuerzas armadas y la convergencia de los frentes de la Guerra Fría en los bosques tropicales y en las ciudades latinoamericanas, desde el Caribe al Cono Sur. Como respuesta, Washington no tuvo excesivos escrúpulos en contribuir a atizar la hoguera proveyendo a las dictaduras militares de armamento y reconocimiento oficial.

En ese avispero, el Concilio volvió a demostrar la enorme influencia de la Iglesia. Las encíclicas papales dedicadas a la doctrina social contribuyeron al surgimiento de partidos

confesionales democristianos, que tuvieron notable éxito en Chile, Costa Rica y Venezuela. La DC chilena llegó a tener en los años sesenta casi dos millones de afiliados.

El Concilio promovió una reconciliación de los valores liberales con la tradición católica. Pero el atractivo de la 'tercera vía' subsistió pese a que Juan XXIII en *Mater et Magistra* (1961) se abstuvo de mencionar la doctrina de las corporaciones profesionales, uno de los puntos centrales de la *Quadragesimo Anno*. Ello indicaba su abandono implícito.

Amintore Fanfani, líder de la DC italiana, atribuyó, en su libro *Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo* (1953), al pensamiento económico de la Reforma protestante, el origen de un sistema que él, como católico, consideraba esencialmente perverso. La raíz de esa incompatibilidad la situó en un engranaje fundamental: la adecuación de los precios a la estimación común -es decir, al mercado- más que al coste de producción. Sus planteamientos, convertidos en ortodoxia del catolicismo político italiano, propiciaron la difusión de la tesis de que el capitalismo era cosa de protestantes, justificando con ello el crecimiento del intervencionismo estatal. Y su lógica conclusión, obviamente involuntaria: un verdadero católico tenía que ser socialista.

En adelante, las vertientes del pensamiento democristiano europeo -el liberalismo alemán de la CDU de Konrad Adenauer y Ludwig Erhard y el italiano de Gasperi y Fanfani- lucharían por el alma de los jóvenes partidos democristianos latinoamericanos. En muchos países -Chile, Perú, Venezuela- el conflicto llevaría al cisma político y a la coalición de sus alas izquierdas con partidos neomarxistas. A partir de los años sesenta, las vertientes más radicales del progresismo surgido del Concilio, unidas en torno a la naciente teología de la liberación, propiciaron las corrientes de 'cristianos por el socialismo' que permitieron las experiencias en el poder de las izquierdas de Chile, Perú y Nicaragua.

En algunos casos extremos, el compromiso militante del catolicismo de izquierda

promovió el enrolamiento de sacerdotes en las guerrillas. La vocación heroica del 'liberacionismo' -con el Éxodo como arquetipo- se vio fortalecida por la sistematización de una teología que asumió el empleo de la violencia como un medio legítimo de defensa propia y expresión no deseada, pero con frecuencia inevitable, de la opción preferencial por los pobres. Su crítica al capitalismo utilizó conceptos de raigambre marxista como alienación, explotación, plusvalía y lucha de clases.

Ciertos sectores del clero transfirieron su prestigio sacerdotal a la interpretación 'científica' del mundo contingente de la política. De manera paralela, intelectuales socialistas impregnaron sus propuestas políticas con una impronta religiosa.

El Papa polaco, venido del frío del socialismo real, cambió radicalmente esa atmósfera divisiva que tendía a polarizar a las iglesias latinoamericanas en un momento de fuerte crecimiento de las organizaciones evangélicas norteamericanas que acusaban abiertamente al catolicismo de servir de Caballo de Troya al comunismo. En la encíclica *Centesimus Annus* (1991) revalorizó la 'economía libre': el viejo adagio *Roma locuta, disputa finita* recuperó una improbable vigencia.

A lo largo de los años ochenta, el avance de la cultura política democrática, del predominio del mercado en la economía y de las asociaciones voluntarias en la esfera pública contribuyeron a diluir tanto el radicalismo del catolicismo de izquierdas como las tendencias más reaccionarias del catolicismo conservador. El catolicismo latinoamericano bajo el Pontificado de Juan Pablo II, que se prodigó en numerosos y multitudinarios viajes a lo largo del continente, propició que sus iglesias se acercaran a referentes de convivencia con el Estado en un clima de respeto a la autonomía de lo político y de lo religioso.

La experiencia de Karol Wojtyla en la especificidad del catolicismo polaco le indujo a presentar esa opción como un modelo alternativo frente a los principios del dogmatismo ideológico y la defensa de los intereses del

partido del Estado. Para América Latina, la diferencia con los partidos confesionales -democristianos o tributarios de las teologías liberacionistas- como frente al nacionalcatolicismo franquista era patente. En palabras de Víctor Pérez Díaz, el Concilio resultó un acontecimiento traumático para el clero tradicionalista: "los obispos españoles que acudieron imaginando ser el corazón de la ortodoxia, hubieron de resignarse, con alguna confusión, a jugar un papel entre superfluo e irrelevante"<sup>5</sup>.

El vaticanista Phillippe Levillain incide en que la elección de un Papa no italiano coadyuvó a desarrollar fácticamente los lineamientos conciliares sobre las relaciones deseables entre las comunidades católicas y los sistemas políticos de los estados nacionales. La tradición, observa, se expresaba paradigmáticamente en las relaciones entre la Santa Sede y el Quirinal, hegemonizado durante la I República italiana por un partido confesional. Las intervenciones del obispo de Roma en los asuntos políticos internos italianos y las visitas continuas del Presidente del Consejo de Ministros al Papa no contribuían a despejar sutiles malinterpretaciones<sup>6</sup>.

Para el Papa Wojtyla, Italia es un país doblemente extranjero: por ser natural de otra nación y Jefe de Estado de la ciudad del Vaticano. Una posición que le permitiría exigir de sus ministros el rechazo a nuevos clericalismos, como la participación política de sacerdotes en el régimen sandinista de Nicaragua.

### Ética católica y capitalismo

Michael Novak, el influyente ensayista norteamericano que asesoró aspectos del programa electoral de Mario Vargas Llosa en 1990, en su libro *La ética católica y el espíritu del capitalismo* (1993) sugiere una síntesis del pensamiento de F.A. Hayek y Karol Wojtyla. Concebido como una refutación del clásico de Max Weber, cuyo título modifica apenas sustituyendo la palabra protestante por católico, sostiene que el mejor modo de salvar al

capitalismo de sus excesos autodestructivos es basándolo en los principios morales de la religión central de Occidente. Hayek, Popper y von Mises, apunta, son producto de la escuela y la atmósfera intelectual vienesa, católica y germánica.

Pocos momentos de la historia latinoamericana reciente han sido tan propicios para atraer la atención a propuestas como las de Novak. Bartolomeo Sorge S.J., exdirector de *'Civiltá Cattólica'*, se muestra convencido de que todo ello es parte de la conclusión de un estado ideológico:

"la Iglesia no puede tener un partido político, porque de la fe no se puede deducir una política (...) de ella pueden surgir inspiraciones, valores, pero la mediación de la fe en la historia es pluralista y contingente"<sup>17</sup>.

Novak hace una lectura severa de la sociedad norteamericana contemporánea: a fines del siglo XX la tesis de Weber respecto del protestantismo como base moral del capitalismo se encuentra en una crisis que corresponde al relativismo moral en el que ha desembocado. La ética protestante -que reflejaba el fin de la Edad Media y el nacimiento del Estado moderno- potenció las virtudes de la responsabilidad personal, el trabajo constante y la disciplina, cualidades que hicieron de la persona un buen ciudadano y empresario. Pero en la actualidad, afirma, esas virtudes se han diluido por la excesiva afirmación individualista, que distancia a la sociedad norteamericana del sentido de bien social, piedra angular del pensamiento católico.

Novak intenta demostrar que las raíces del capitalismo son mucho más antiguas de lo que supone la vinculación hecha por Weber al espíritu de la reforma protestante: cita al sistema comercial generado por los monasterios benedictinos del siglo V como ejemplo. Es la búsqueda del interés como un fin en sí. Expone lo que representa una concepción extraña a su ética.

Estas reflexiones convergen con procesos políticos latinoamericanos contemporáneos: como consecuencia de la progresiva liberalización económica, la mayor parte de las decisiones económicas están siendo dejadas en manos de la iniciativa privada. El último en sumarse ha sido Brasil: Henrique Cardoso ha quebrado la oposición sindical y la de otros sectores corporativos a la privatización del sector petrolero y a las telecomunicaciones.

El presidente del Banco Interamericano de Desarrollo, el uruguayo Enrique V. Iglesias, hace una observación:

"la crisis de los ochenta surgió por una combinación de dos problemas, el segundo fue desde luego la deuda. El primero se encuentra en tres errores críticos: la distorsión de los sistemas de precios, la tolerancia hacia la inflación, las medidas políticas redistributivas y de sustitución de importaciones. Lo último, pero no por ello menos importante, es la cuestión del voluntarismo: la nuestra fue una generación que creyó muy profundamente en el rol del Estado"<sup>18</sup>.

De cualquier modo, el abandono del modelo populista, proteccionista y autárquico, no dependió excesivamente de repentinas conversiones intelectuales: las otras opciones estaban agotadas. Para fines prácticos, la revolución tecnológica -informática y de telecomunicaciones- hizo de la apertura financiera un proceso inevitable. A ello se añade la emergencia de una clase tecnocrática educada en universidades de países desarrollados, el crecimiento de los sectores empresariales medios y de las relaciones comerciales internacionales.

Los países de tradición económica liberal, como Chile y Colombia, tuvieron una transición fluida y sirvieron como escaparate de los atractivos del modelo. México, Argentina, Perú y Bolivia fueron empujados a la apertura por el colapso populista. L. Sklair apunta:

"el proyecto sólo podrá tener éxito a largo plazo si puede construir una cultura capitalista industrial (...) una clase media que aprenda a programar y gestionar, que compre casas y eduque a sus hijos (...) una burguesía emergente de clase media capaz de adquirir riqueza y prosperar"<sup>9</sup>.

En palabras de Juan Pablo II:

"¿Es éste el modelo que es necesario proponer a los países del Tercer Mundo que buscan la vía del progreso económico y civil?. Si por capitalismo se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta es claramente positiva. Pero si no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa"<sup>10</sup>.

Enrique M. Ureña, teólogo de la Universidad de Comillas, recoge una cita del economista alemán Albert Schaffle (1861) que rehusa las escuelas que explícita o implícitamente niegan que la doctrina económica tenga con

tenido ético: los fines son determinados por concepciones y valoraciones religiosas, morales y estéticas -además de políticas y económicas- que se han ido moldeando a través de familias, comunidades, naciones, grupos religiosos y sistemas educativos. "La ciencia económica no puede prescindir de los fines, suponiéndolos simplemente como dados. La vida económica está en relación con la vida superior de la cultura"<sup>11</sup>.

Un liberalismo que pretenda que el mercado produce por sí mismo -supuesto un marco legal mínimo- el mejor mundo económico posible es una abstracción. Los sistemas culturales de cada época producen mundos económicos distintos dentro del uniforme mecanismo del mercado. En este sentido, las consecuencias del catolicismo en una región como la latinoamericana, donde no sólo es la religión predominante sino también el sustrato cultural hegemónico, son evidentes: el predominio de la democracia y la libertad económica fructificará en la medida en que las personas constaten que éstas no están reñidas con la solidaridad y que, por el contrario, es indispensable para su extensión.

El prestigio del nihilismo -concluye Novak- es producto de una escala de valores que se debe corregir si se quieren preservar los beneficios de la democracia de mercado como sistema de organización social. Sin que la modernidad tenga por qué verse amenazada. La separación Iglesia/Estado, imprescindible para ambos desde la Revolución Francesa, es una garantía de ello.

## NOTAS

1. Flores D'Arcais, Paolo, *El desafío oscurantista: ética y fe en la doctrina papal*, Barcelona: Anagrama, 1994.
2. Johnson, Paul, "Kitchen Pope, Warrior Pope", en *Time*, enero 1995.
3. Brading, David, *Orbe indiano*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992.
4. Pietschmann, Horst, Burocracia y corrupción en Hispanoamérica colonial, *Nova Americana*, 5, 1982.
5. Pérez Díaz, Víctor, *La primacía de la sociedad civil*, Madrid: Alianza Editorial, 1993.
6. Levillain, Phillippe y Francois-Charles Uginet, *El Vaticano o las fronteras de la gracia*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1984.
7. "Entrevista de Josep Margenat y Francisco de la Torre a Bartolomeo Sorge", en *El Ciervo*, Barcelona: junio de 1994.
8. Iglesias, Enrique, en Hojman, David E., "The Political Economy of Recent Conversions to Market Economics in Latin America", en *Journal of Latin American Studies*, Vol. 26, Part I,

- Londres: Cambridge University Press, February 1994, p. 193.
9. L. Sklair, en Hojman, David E., *Ibid.*, pp. 202-203.
  10. Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, Carta Encíclica, Lima: ediciones Paulinas, editorial Salesiana, 1991, pp. 83-84.
  11. Schäffle, Albert, en Ureña, Enrique M., "Religión y neoliberalismo económico: un modelo posible", en *La religión en los albores del siglo XXI*, Forum Deustuo, 1994.