

# La Encíclica *Caritas in veritate*, entre tradición cristiana y mundo moderno

Martin Schlag

## I. Introducción

En 1895, Georg Jellinek publicó la primera edición de su libro *La Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano*<sup>1</sup>. El contenido produjo una polémica encendida. En su texto, Jellinek sostiene la tesis de que tanto la Declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, como la análoga declaración estadounidense (y, por consiguiente, las distintas declaraciones redactadas en el mundo occidental) proceden, en último término, de las luchas por garantizar la libertad religiosa. «La idea de establecer legalmente los derechos irrenunciables, innatos y sagrados del hombre no tiene un origen político, sino religioso. Lo que hasta entonces se había considerado como obra de la revolución es, en realidad, fruto de la Reforma protestante y de los conflictos que la siguieron»<sup>2</sup>. No puedo ahora analizar si es correcto el contenido de la tesis enunciada, que se presenta sugerente en muchos aspectos. Lo que me interesa es poner de relieve un aspecto de la cuestión que la tesis de Jellinek supone: «¿Existe una continuidad sustancial entre la tradición cristiana y el mundo moderno? ¿O, por el contrario, la modernidad se debe a la ruptura y a la discontinuidad con esta tradición cristiana?»<sup>3</sup>.

Cuando Max Weber expuso su tesis en el libro *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*<sup>4</sup>, se encontraba bajo el notable influjo de la obra de Jellinek. Weber convierte el material histórico constitucional en un modelo para explicar las evoluciones sociales en general. Sustancialmente afirmaba que no son sólo las fuerzas materiales y económicas las que cambian el mundo, sino también las religiosas, y que estas últimas, en el caso de la sociedad occidental industrial, tuvieron su influjo concreto en dicho sentido<sup>5</sup>.

1. He empleado la reimpresión de 2006 hecha por la editorial VDM Dr. Müller (Saarbrücken): GEORG JELLINEK, *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte*. 3ª edición póstuma, revisada y completada por Walter JELLINEK, 1919.

2. *Ibidem*, 57 (la traducción es nuestra).

3. Desde este punto de vista TRUTZ RENDTORFF analiza la obra de Jellinek en su ensayo *Menschenrechte als Bürgerrechte. Protestantische Aspekte ihrer Begründung*, en: E.-W. BÖCKENFÖRDE y R. SPAEMANN (eds.), *Menschenrechte und Menschenwürde. Historische Voraussetzungen - säkulare Gestalt - christliches Verständnis*, Klett-Cotta, Stuttgart (1987), 93 y ss. A Rendtorff le debo también las reflexiones que siguen relativas a Max Weber.

4. Publicado por primera vez con el título: *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus*, en: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. XX y XXI (1905); cito la edición MAX WEBER, *Die Protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*. Editado por Johannes Winkelmann, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, (1981<sup>6</sup>), 27-277.

5. Así TRUTZ RENDTORFF, *MENSCHENRECHTE* (FN3), 98, que también da pruebas sobre la relación entre Max Weber y Georg Jellinek.

La Encíclica del Papa Benedicto XVI, a pesar de no depender, de modo explícito, de Max Weber, encierra en un contexto más amplio las mismas afirmaciones de éste, ofreciendo una argumentación que no resulta sencilla de entender en una primera lectura<sup>6</sup>. En las páginas siguientes intentaremos exponer la tesis según la cual, en la Encíclica *Caritas in veritate*, Benedicto XVI busca elementos de la tradición cristiana que puedan ser de provecho para la economía moderna, cuyo fin ha de ser, siguiendo el documento papal, el desarrollo integral del hombre.

*Caritas in veritate* es la Encíclica social cuantitativamente más extensa de la historia, y en cuanto a contenido no se queda atrás: presenta muchas cuestiones que pueden generar un cambio de pensamiento y suscitar innovadores puntos de vista.

En esta introducción a la Encíclica quisiera poner de relieve dos de esos puntos que me parecen particularmente importantes. El primero es la llamada “orientación antropológica” de la doctrina social de la Iglesia subrayada por la *Caritas in veritate*<sup>7</sup>. En efecto, Benedicto XVI afirma que «*la cuestión social se ha convertido radicalmente en una cuestión antropológica*»<sup>8</sup>. El Pontífice dirige estas palabras sobre todo a la racionalidad técnica. Esta, en efecto, al ser sólo instrumental, no puede cubrir todo el área de lo humano. Si la razón conoce las cosas exclusivamente en cuanto son medios que se pueden emplear, se pierde la posibilidad de contemplarlas también como fines. “Saber” y “conocer” se identifican, con cierta frecuencia, con un «saber qué se puede hacer con algo»<sup>9</sup>. También un recurso excesivo a la matemática y el empleo exagerado de métodos econométricos en la economía hacen que a veces ya no se tenga en cuenta el evidente sentido humano del obrar<sup>10</sup>. Se trata del deseo de crear una ciencia “exacta” como las ciencias naturales en un ámbito donde esto no es posible, es decir, en el ámbito de la persona humana, de su actividad social y económica, del desarrollo humano integral, etc. Todas estas realidades exigen un méto-

6. Para una introducción y una primera aproximación véase LOTHAR ROOS, *Menschen Märkten und Moral. Die Botschaft der Enzyklika “Caritas in veritate”*, Kirche und Gesellschaft Nr 362, editado por Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle, Mönchengladbach, Bachem, Köln (2009); SIMONA BERETTA et al. (eds.), *Amore e Verità. Commento e guida alla lettura dell’Enciclica Caritas in veritate di Benedetto XVI*, Paoline, Milano (2009); BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate. Linee guida per la lettura*, GIORGIO CAMPANINI (coord.), EDB, Bologna (2009); AA.VV., *Carità Globale. Commento alla Caritas in veritate*, LEV, Città del Vaticano (2009).

7. Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in Veritate. Linee guida per la lettura*, cit., 25 ss. Véase también PAUL JOSEF CORDES, *Kirchliche Soziallehre und Offenbarung. Zur Enzyklika “Caritas in veritate”*, en: *Die Neue Ordnung* 5/2009, 234-332.

8. *Caritas in veritate*, n. 75 (La cursiva es del original). Tal vez, también para subrayar este aspecto, en lugar de la fecha de publicación de la *Rerum novarum*, se eligió como fecha un aniversario de la Encíclica *Populorum progressio*.

9. Cfr. JUAN PABLO II, Encíclica *Evangelium vitae*, n. 83, donde el Papa afirma que es urgente cultivar una mirada contemplativa que no pretende apoderarse de la realidad, sino que la acoge como un don.

10. Cfr. las observaciones de PETER T. BAUER, *Dalla sussistenza allo scambio. Uno sguardo critico sugli aiuti allo sviluppo*. IBL Libri, Torino (2009), 87.

do distinto. Y, además, debería ser el objeto de estudio lo que decidiera qué método se ha de emplear y no el método quien decida qué objeto se debe estudiar. De no ser así, acontece lo que Spaemann define como el fin de una pretendida “pureza científica”; la ciencia moderna ha eliminado progresivamente los antropomorfismos, hasta el punto de que el mismo hombre se ha convertido en un “antropomorfismo”<sup>11</sup>. Para superar esta orientación Benedicto XVI recurre a términos como “gratuidad”, “don”, “relacionalidad”, “reciprocidad”, etc., de los que hablaremos más adelante.

El segundo aspecto que quisiera señalar se refiere al estatuto epistemológico de la doctrina social de la Iglesia<sup>12</sup>. Esta doctrina es ciertamente teología, y concretamente teología moral. Pero no es sólo teología (en cuanto fundada en la Revelación), sino también antropología (como filosofía fundada en la razón humana). Y como habla en nombre de la razón, la Iglesia puede reclamar un espacio público. Aún más, «la doctrina social de la Iglesia nació para reivindicar un “estatuto de ciudadanía” de la religión cristiana»<sup>13</sup>.

Consideraremos ahora la relación existente entre la Tradición cristiana y el mundo moderno y, junto con este aspecto, veremos también el carácter de la continuidad y discontinuidad en la doctrina social.

El Papa Benedicto XVI escribe en la Encíclica: «La relación entre la *Populorum progressio* y el Concilio Vaticano II no representa una fisura entre el Magisterio social de Pablo VI y el de los Pontífices que lo precedieron, puesto que el Concilio profundiza dicho magisterio en la continuidad de la vida de la Iglesia. En este sentido, algunas subdivisiones abstractas de la doctrina social de la Iglesia, que aplican a las enseñanzas sociales pontificias categorías extrañas a ella, no contribuyen a clarificarla. No hay dos tipos de doctrina social, una preconiliar y otra postconiliar, diferentes entre sí, sino una *única enseñanza, coherente y al mismo tiempo siempre nueva*. Es justo señalar las peculiaridades de una u otra Encíclica, de la enseñanza de uno u otro Pontífice, pero sin perder nunca de vista la coherencia de todo el corpus doctrinal en su conjunto. Coherencia no significa un sistema cerrado, sino más bien la fidelidad dinámica a una luz recibida. La doctrina social de la Iglesia ilumina con una luz que no cambia los problemas siempre nuevos que van surgiendo»<sup>14</sup>.

11. Cfr. ROBERT SPAEMANN / REINHARD LÖW, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, Piper, München/Zürich (1985<sup>2</sup>), 274 y ss.

12. Cfr. de nuevo BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*. *Linee guida per la lettura*, cit., 21.

13. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 29-VI-2009, n. 56.

14. *Ibidem*, n. 12.

En las notas a pie de página de este párrafo se cita, junto con la Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, el Discurso que el Papa Benedicto XVI pronunció ante los miembros de la Curia Romana el 22.-XII-2005.

En él, el Papa se refiere a la correcta interpretación de los nuevos enfoques nacidos del Concilio. Se interesa fundamentalmente por el problema de la transformación y de la permanencia. Opone a la “hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura”, una “hermenéutica de la reforma”, subrayando la renovación en la continuidad del único sujeto-Iglesia. Este segundo tipo de hermenéutica sería el que propuso el Concilio Vaticano II, el que debería restablecer la relación entre la Iglesia y la modernidad, y, por tanto, el método correcto de interpretación. Es cierto que en el Concilio se detectó la necesidad de dar grandes pasos de reforma y, por tanto, llevar a cabo cambios para llegar a una nueva configuración de la Iglesia. El Papa enuncia tres nuevos puntos de referencia para la Iglesia: la relación de la fe y de la Iglesia ante las ciencias naturales, el Estado liberal y las otras religiones. «Es claro que en todos estos sectores, que en su conjunto forman un único problema, podría emerger una cierta forma de discontinuidad y que, en cierto sentido, de hecho se había manifestado una discontinuidad, en la cual, sin embargo, hechas las debidas distinciones entre las situaciones históricas concretas y sus exigencias, resultaba que no se había abandonado la continuidad en los principios (...). El concilio Vaticano II, con la nueva definición de la relación entre la fe de la Iglesia y ciertos elementos esenciales del pensamiento moderno, revisó o incluso corrigió algunas decisiones históricas, pero en esta aparente discontinuidad mantuvo y profundizó su íntima naturaleza y su verdadera identidad»<sup>15</sup>.

Estos pasos se dieron de modo plenamente de acuerdo con lo que Jesucristo enseñó, retomando una herencia que ya estaba profundamente enraizada en la Iglesia.<sup>16</sup>

## II. Doctrina social católica y ordenamiento económico liberal

En el discurso de diciembre arriba mencionado, el Papa se refiere de modo explícito a las relaciones con las ciencias naturales, con el Estado liberal moderno y con las demás religiones. ¿Qué papel y qué importancia tiene la economía liberal moderna? ¿El Papa Benedicto XVI la incluyó de modo implícito al hablar del pensamiento moderno? ¿O bien la omitió deliberadamente al enumerar los temas de las relaciones concretas entre la fe y el pensamiento humano? ¿No era acaso un deber de la Iglesia ocuparse de la *modernidad de la economía*?

15. BENEDICTO XVI, Discurso a los cardenales, arzobispos, obispos y preladados superiores de la Curia romana, 22-XII-2005. [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

16. Cfr. *ibidem*. BENEDICTO XVI refiere este enunciado al derecho a la libertad religiosa.

A primera vista, puede parecer que el Papa ha excluido la economía de los temas y problemas en los que se había conseguido una reconciliación entre fe y razón. Este juicio se puede desprender, tal vez, de la conferencia pronunciada el 23-XI-1985. En ella, Joseph Ratzinger se manifestó decididamente crítico en relación con el liberalismo económico<sup>17</sup>. En aquella conferencia quiso afirmar que el sistema económico liberal capitalista no se podía aceptar de modo acrítico, ni siquiera admitiendo todas las correcciones que se habían introducido después de su nacimiento. Al mismo tiempo, el futuro Pontífice rechazó también el marxismo. Su crítica al liberalismo económico se dirige contra una tradición que se remonta hasta Adam Smith y que sostiene que ética y economía de mercado no se concilian. Según esta teoría las decisiones morales se contraponen a las leyes del mercado: las actividades económicas morales —según el pensamiento y la conducta criticados por J. Ratzinger— no tendrían posibilidad alguna de sobrevivir en el mundo del mercado. Ética y mercado serían irreconciliables, como un “hierro de madera” puesto que en la economía lo que importa es la eficiencia, no la moralidad. J. Ratzinger señala el determinismo que se esconde en esta postura. Consiste, en efecto, en pensar que sólo las leyes de mercado, de un modo necesario y absoluto, llevan al bien y al progreso, con independencia de las cualidades morales de las personas que actúan en el mercado. Es cierto que las leyes de mercado son leyes verdaderas y propias que se han de observar. Una moral de la economía que considere que es posible discrepar con las leyes de mercado no es una moral, sino su contrario: un moralismo. Sin embargo, las leyes de mercado tienen una autonomía y una validez sólo *relativa*. Ellas cumplen su función si se establecen en una cultura de la responsabilidad ética orientada al bien común, es decir, en un contexto de consenso en los valores. La economía no es puesta en obra únicamente por leyes, sino por personas. Una simple adaptación a la “realidad del mercado y a los hechos económicos” no reconocería la verdadera naturaleza del hombre y sería, por tanto, irreal.

Estas palabras pretenden hacer presente la ética en el empeño de construir desde el interior la actuación económica. Como se explicará más adelante, lo que a Joseph Ratzinger entonces importaba —e importa ahora en la Encíclica *Caritas in veritate*— era demostrar que también la economía tiene unos presupuestos que no puede crear por sí misma. En la Encíclica *Centesimus Annus* del 1-V-1991, Juan Pablo II manifestó el mismo deseo con un lenguaje que, por el empleo de algunos términos, se acercaba mucho más a la tradición liberal. En la *Centesimus Annus*, apoyándose en el Concilio Vaticano II, Juan Pablo II dio el derecho definitivo

17. JOSEPH RATZINGER, *Marktwirtschaft und Ethik*, en: Lothar Roos (ed.) *Stimmen der Kirche zur Wirtschaft*, Bachem, Köln(1986), 50-58 (disponible también en [www.ordosocialis.de](http://www.ordosocialis.de)). Recientemente se ha publicado una traducción italiana: JOSEPH RATZINGER, *Chiesa ed economia. Responsabilità per il futuro dell'economia mondiale*, en: *Communio* (ed. italiana). Fascículo n. 218, 2008, 83-89.

de ciudadanía en la doctrina de la Iglesia a la cultura política moderna, incluyendo en ella el modelo de la economía libre de cariz social. Reinhard Marx escribe a propósito de esto: «Esta lógica interior del funcionamiento de la economía de mercado la descubrió primero Adam Smith, que la describió sistemáticamente: un mérito grande que no se le puede negar. El liberalismo económico ha sido un gran paso adelante, como todo el proyecto de libertad presentado por la modernidad. Sin embargo, ahora vale la pena subrayar de nuevo que, frente al liberalismo económico, la Iglesia se mantuvo extremadamente reservada por mucho tiempo —por más tiempo que frente al liberalismo político»<sup>18</sup>.

También en la *Centesimus Annus*, Juan Pablo II se pregunta si el capitalismo es el sistema social victorioso y el fin perseguido. La respuesta es obviamente compleja. No se trata sólo de una novedosa cuestión terminológica. El Papa se coloca en favor de la función de la ganancia, de la competencia razonable y del libre mercado<sup>19</sup>, y de un “capitalismo bueno” (un sistema económico, en definitiva, que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad en el empleo de los medios de producción, de la libre creatividad humana en el campo de la economía). Y especifica: «aunque, tal vez, sea más exacto hablar de “economía de empresa”, o de “economía de mercado”, o simplemente de “economía libre”». Rechaza con la misma decisión el “mal capitalismo”, es decir, el «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»<sup>20</sup>.

La *Caritas in veritate* tiene un fin distinto al de la *Centesimus Annus*. Juan Pablo II quería proporcionar una orientación para la época que siguió al derrumbamiento del bloque soviético; Benedicto XVI propone, en cambio, aprovechar la crisis económica mundial como una fundamental pausa para la reflexión e intenta dar un fundamento antropológico y cristológico al progreso que la economía liberal quiere conseguir. Ambos Pontífices hablan lenguas distintas, pero —a pesar de las apariencias— no se contradicen en el contenido. La *Caritas in veritate* no elimina nada de la *Centesimus Annus*, al contrario, la presupone y la confirma. Volviendo a las preguntas enumeradas

18. REINHARD MARX, *Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen*, Pöschel, München (2008), 82. Existe una versión en italiano: *Il capitale. Una critica cristiana alle ragioni del mercato*, Rizzoli, Milano (2009). La traducción al español es nuestra. Cfr. también MARTIN RHONHEIMER, *La realtà politica ed economica del mondo moderno e i suoi presupposti etici e culturali. L'enciclica Centesimus Annus-1.V.1991*, en GRAZIANO BORGONOVO y ARTURO CATTANEO (eds.), *Giovanni Paolo Teologo. Nel segno delle encicliche*, Mondadori, Milano (2003), 142 y ss.

19. JUAN PABLO II, Encíclica *Centesimus Annus*, n. 34, AAS 1991, 793-867: «Da la impresión de que, tanto a nivel de naciones, como de relaciones internacionales, el libre mercado es el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades».

20. Cfr. *ibidem*, n. 42.

al comienzo de este capítulo, el Papa no excluye la economía de los ámbitos con los que era necesaria una reconciliación. En el tercer título se analizarán los elementos que Benedicto XVI propone como contribución y levadura del pensamiento cristiano en el campo de la economía moderna.

A primera vista, sin embargo, lo que llama la atención son las diferencias entre la *Centesimus Annus* y la *Caritas in veritate*: en la *Caritas in veritate* Benedicto XVI apoya un fortalecimiento de la soberanía estatal<sup>21</sup>, no elogia el capitalismo, ni siquiera en su configuración más moderada y positiva, no pone el acento ni en la competencia ni en el libre mercado. También en relación con otros elementos del sistema económico liberal, como la renta, el comercio internacional, los mercados financieros, la buena especulación etc., el Pontífice parece tomar una postura más bien de cautela y defensa. Entre otras cosas, utiliza unos términos que podrían inquietar a un economista: parece que quiere introducir elementos de la *gift economy* en la economía de mercado. La *gift economy* es una situación típica de las llamadas civilizaciones “primitivas” (formadas sobre todo por agricultores y cazadores) que presentan una estructura social en la que bienes y servicios son producidos y prestados sin que haya un explícito acuerdo de *do ut des*. La *gift economy* no es una economía de mercado. El Papa, de todos modos, no propone en absoluto una vuelta a formas económicas anteriores a la modernidad, sino que invita a una “ampliación de la razón” y a introducir una nueva lógica en la economía: la lógica de la gratuidad y del don. Esta invitación merece una aclaración más profunda.

### III. Fines fundamentales que se propone la Encíclica *Caritas in veritate*

#### 1. La cuestión epistemológica de la economía

En la *Caritas in veritate* el Papa Benedicto XVI habla directamente de «la excesiva sectorialización o fragmentación del saber»<sup>22</sup> en ámbitos específicos que han llegado a un alto grado de especialización pagando como precio una cierta cerrazón hacia el sentido humano del objeto de estudio. Tal es el callejón sin salida en el cual se ha metido la ciencia moderna, y por tanto también la economía. El Papa pide, por el contrario, «una nueva y más profunda reflexión sobre el sentido de la economía y sus fines»<sup>23</sup>.

El problema al cual se refiere el Papa es paralelo a la epistemología en la relación entre fe y ciencias naturales. Si un científico excluye conscientemente y *a priori* todo lo que no es material, este método nunca podrá demostrar algo no material. J.B.S. Haldane, un biólogo del siglo pasado, escribió: «Mi actividad como científico es atea. Esto quiere decir que, cuando llevo

21. Cfr. *Caritas in veritate*, n. 24 y en particular n. 41.

22. *Caritas in veritate*, n. 31.

23. *Ibidem*, n. 32.

a cabo un experimento, considero que ni Dios, ni un ángel, ni un demonio van a interferir en la experimentación»<sup>24</sup>. Podemos completar sus palabras: ni personas, ni sentimientos o reflexiones éticas, etcétera, pueden interferir en el desarrollo de su experimentación. Mientras un científico se mantiene en los límites de tal método empírico y permanece deliberadamente en estos límites, entonces su método puede ser justificado. Pero, si a través de un método de este tipo (empírico y positivo), que es de por sí limitado, alguien quisiera demostrar la no existencia de algo que la elección misma del método niega, caería en un error fatal y en un evidente círculo vicioso. En este momento el científico se encuentra precisamente en un callejón sin salida. Esto es particularmente importante cuando se trata de la actuación humana, porque en este caso se hace oír la voz de la conciencia. La conducta en economía es una actividad humana libre, esto es, una actuación que es juzgada por nuestra conciencia y está guiada por nuestros convencimientos como normas y determinada por nuestras virtudes o por nuestros vicios. Los principios morales no son unas molestas limitaciones que se oponen al beneficio económico. A largo plazo no puede haber contradicción entre la ética y la economía: lo que es malo para la ética es también un error para la economía; y al revés, lo que en economía es un error lo es también desde el punto de vista ético porque constituye una conducta humana equivocada. Para decirlo con palabras de Benedicto XVI: «la exigencia de la economía de ser autónoma, de no estar sujeta a “injerencias” de carácter moral, ha llevado al hombre a abusar de los instrumentos económicos incluso de manera destructiva. Con el pasar del tiempo, estas posturas han desembocado en sistemas económicos, sociales y políticos que han tiranizado la libertad de la persona y de los organismos sociales y que, precisamente por eso, no han sido capaces de asegurar la justicia que prometían»<sup>25</sup>.

Cuando la economía, tanto teórica como práctica, se abra hasta llegar a un concepto de razón más amplio —como espera el Papa Benedicto XVI— entonces descubrirá nuevas soluciones para conseguir un desarrollo humano integral<sup>26</sup>.

Con estos enunciados el Papa vuelve a conectar con una corriente de las ciencias sociales que nació en Italia, pero que no es todavía suficientemente conocida fuera de dicho país. Hablamos de la denominada escuela de “economía civil”<sup>27</sup>. Aunque no podamos ofrecer ahora una explicación detallada y completa, esta escuela parte de unos datos históricos. Desde hace siglos

24. J.B.S. HALDANE, *Faith and Fact*, Watts & Co, London (1934), vi. La traducción es nuestra. Ofrecemos el original en inglés: «My practice as a scientist is atheistic. That is to say, when I set up an experiment I assume that no god, angel or devil is going to interfere with its course».

25. *Caritas in veritate*, n. 34.

26. Cfr. *Caritas in veritate*, n. 31.

27. Cfr. para una visión general: L. BRUNI y S. ZAMAGNI, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna (2004); L. Bruni y S. Zamagni (eds.), *Dizionario di economia civile*, Città Nuova, Roma (2009).

existe lo que se podría llamar una “animadversión católica “hacia la economía, las finanzas, el dinero, etc., es decir, hacia los factores fundamentales del sistema económico liberal moderno. Esta “hostilidad” tiene su origen en cuatro fuentes: Aristóteles, que considera el dinero como puro medio de cambio y rechaza, por tanto, que el dinero pueda servir para incrementar el dinero mismo, como si fuera un “arte del enriquecimiento innatural” (*nummus non facit nummum*)<sup>28</sup>; la prohibición bíblica de la usura, que se extendía a todo tipo de interés, es decir, a un elemento esencial de la economía contemporánea<sup>29</sup>; un buen número de Padres de la Iglesia<sup>30</sup>; y algunos enunciados del Magisterio, en particular los cánones del derecho eclesiástico: ya en 1745, Benedicto XIV en la Encíclica *Vix pervenit* condenaba severamente la recaudación de intereses, pero, al mismo tiempo, permitía establecer contratos paralelos que *de facto* hacían posible el pago del *lucrum cessans*<sup>31</sup>.

Por otra parte, la gran mayoría de los Padres de la Iglesia mantuvo una postura verdaderamente equilibrada ante el comercio económico y la consecución de un bienestar razonable y medido. Su postura se puede resumir del siguiente modo: el problema no consiste en la posesión de la riqueza, sino en su utilización. Si se investigan las fuentes correspondientes de la Patrística, se descubre que los Padres de la Iglesia no han desarrollado verdaderamente una doctrina económica sino una doctrina social<sup>32</sup>. Ellos levantan su voz para defender a los pobres de la explotación por parte de los ricos, condenan tanto el lujo y el despilfarro, como la pereza y la chapucería en el trabajo<sup>33</sup>;

28. Véase ARISTÓTELES, *Política*, I (A), 1258 b, 2-8: «Y con la mejor razón es aborrecida la usura, ya que la ganancia, en ella, procede del mismo dinero, y no para aquello por lo que se inventó el dinero. Que se hizo para el cambio; en cambio, en la usura, el interés, por sí solo, produce más. (...). De forma que de todos los negocios éste es el más antinatural». Sobre este tema: BERTRAM SCHEFOLD, *Platone (428/427-348-347) e Aristotele (348-322)*, en JOACHIM STARBATTY (ed.), *Klassiker des ökonomischen Denkens. Von Platon bis John Maynard Keynes*, Nikol, Hamburg (2008), 19-55, 39.

29. Los principales textos del Antiguo Testamento son: *Ex* 22, 24; *Lev* 25, 35-37; *Dt* 23, 20-21; cfr. también *Sal* 15, 5; *Prov* 28, 8; *Ez* 18, 8; 13, 17; 22, 12. En el Nuevo Testamento está *Lc* 6,35. Para un comentario exegético véase: ANGELO TOSATO, *Vangelo e ricchezza. Nuove prospettive esegetiche*, DARIO ANTISERI, FRANCESCO D'AGOSTINO y ANGELO PETRONI (coords.), Rubbettino, Soveria Mannelli (2002) 272 y ss.

30. Cfr. por ejemplo LACTANCIO, *Institutiones divinae* 6,18; AMBROSIO, *Tb* 7; LEÓN I MAGNO, *Sermo* 17,3. Las citas se han tomado de RESTITUTO SIERRA BRAVO (ed.), *Diccionario Social de los Padres de la Iglesia*, Edibesa, Madrid (s.d.), 376 y ss., (voz “usura”).

31. Cfr. H. DENZINGER / P. HÜNERMANN, *Enchiridion Symbolorum*, EDB, Bologna (2003<sup>4</sup>) nn. 2546-2550.

32. Cfr. E. DASSMANN, *Kirchengeschichte I. Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln (1991), 239-250; *Idem*, *Kirchengeschichte II/2. Theologie und innerkirchliches Leben bis zum Ausgang der Spätantike*, Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln (1999), 225-233. Ver también: W. SCHWER, *Stichwort “Armenpflege”*, en: TH. KLAUSER (Hrsg.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Anton Hiersemann, Stuttgart (1950), 689-698; MARA, *Stichworte „poveri-povertà“ und „ricchi-ricchezza-beni“*, en: *Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, Marietti, Genova/Milano (2008); ORESTE BAZZICHI, *Dall'usura al giusto profitto. L'etica economica della Scuola francescana*, Effatà editrice, Torino (2008), 32 y ss.; RESTITUTO SIERRA BRAVO, *op. cit.* Para una descripción de la situación histórica en general cfr. T. HEINZE, *Konstantin der Große und das konstantinische Zeitalter in den Urteilen und Wegen der deutsch-italienischen Forschungsdiskussion*, Herbert Utz Verlag, München (2005), 313 y ss.

33. Cfr. ALFREDO LUCIANI, *Etica Economia Finanza globale*, LEV, Città del Vaticano (2008), 57.

pero ante todo ponen, cada uno en su sector, la *Caritas* cristiana: se realizan hospitales, albergues para viajeros y peregrinos, comedores para los pobres, etc. Por otro lado, presuponen el ejercicio del libre comercio y de la libertad en los contratos.

Más tarde, sobre todo la escuela de los franciscanos en el siglo XIV y la escuela de Salamanca en el siglo XVI, pusieron las bases fundamentales no sólo para una nueva comprensión de la economía en el interior de la Iglesia, sino también para empezar la moderna ciencia económica<sup>34</sup>. El concepto de “capital”<sup>35</sup>, por ejemplo, fue establecido y desarrollado por unos monjes que habían emitido precisamente un voto de pobreza: el dinero se convierte, gracias al trabajo del hombre, en *caput*, es decir, en fuente de beneficios. Fueron los franciscanos los que abrieron por primera vez una red de más de 150 “Montes de Piedad”, esto es, unos centros que podían conceder préstamos bajo una fianza en especie y con un interés muy reducido. Esto aconteció en toda Italia para poder conceder créditos accesibles a artesanos y campesinos pobres en momentos de crisis (*microcredits*). Estos frailes estaban en contacto constante con los pobres, que acababan casi siempre por ser víctimas de los usureros, los cuales, paradójicamente, y precisamente debido a la prohibición canónica de prestar con interés, se situaban fuera de toda regla y exigían por esto muchas veces, intereses exorbitantes. Al mismo tiempo los pobres se veían forzados a una indigencia mucho más grave porque les eran retirados en prenda sus aperos, o instrumentos de trabajo, y ganado. Todo esto debía ser superado gracias a los “Montes de Piedad”, para los cuales los teólogos franciscanos, salvando grandes dificultades, tuvieron que crear los presupuestos teóricos<sup>36</sup>.

Este fenómeno aconteció allí donde más fuerte era la tendencia “paleo-capitalista”: es decir, en las ciudades-estado del primer *Rinascimento* (siglos XIV-XV) y, más tarde, en la época de la Ilustración, en las cátedras de las Universidades de Nápoles y Milán.

Este movimiento cultural y científico recibió el nombre, hoy común, de “economía civil”. De esta escuela de pensamiento proceden aquellos

34. Para una mirada clarificadora de tipo histórico, véase ORESTE BAZZICHI, *Dall'usura al giusto profitto. L'etica economica della Scuola francescana*, Effatà, Torino (2008).

35. Cfr. Sobre la historia del término MARIE-ELISABETH HILGER, *Kapital, Kapitalist, Kapitalismus*, en: O. BRUNNER / W. CONZE / R. KOSELLECK (Hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Studienausgabe, Band 3, Klett-Cotta, Stuttgart (2004), 399-428, nos interesan ahora particularmente 403 y ss.

36. La Bula *Inter multiplices* de 4 de mayo 1515, promulgada por León X, que aplica las conclusiones del Concilio V del Letrán, dictó la excomunión para todos los que criticaban los *Montes pietatis* por el hecho de que estos últimos pedían una compensación muy modesta por la concesión del crédito. En la Bula se alude a las opiniones divergentes. La prohibición de exigir intereses permaneció en vigor también después de la publicación de esta Bula, a menos que el interés del préstamo estuviera destinado a pagar los sueldos de los empleados y a cubrir los gastos añadidos del “Monte de Piedad”, y no sólo a pagar el préstamo en sí. Cfr. H. DENZINGER / P. HÜNERMANN, *Enchiridion Symbolorum*, EDB, Bologna (2003<sup>4</sup>) nn. 1442-1444.

conceptos de la Encíclica que son más difíciles de comprender en el contexto de la economía: gratuidad, lógica del don, fraternidad, reciprocidad, relacionalidad.

## 2. *El principio de la gratuidad, del don y de la fraternidad*

Benedicto XVI propone en la *Caritas in veritate*: «dar espacio al principio de gratuidad como expresión de fraternidad»<sup>37</sup>. Este “principio de gratuidad” no excluye la justicia ni es extrínseco a ella, como tampoco lo es la “lógica del don”. «Mientras antes se podía pensar que lo primero era alcanzar la justicia y que la gratuidad venía después como un complemento, hoy es necesario decir que sin la gratuidad no se alcanza ni siquiera la justicia»<sup>38</sup>.

En la escuela de pensamiento que propone una “economía civil”, el “don” no es lo mismo que “regalo”. En economía se vende, domina la concurrencia y se trata de conseguir beneficios. Esto no es compatible con la distribución de regalos. No obstante, el Papa exige hacer sitio al “espíritu del don”, y este espacio existe realmente.

“Don” no significa exclusivamente dar algo sin pedir o recibir nada a cambio. Tal sería el caso de un “don” absoluto, de un regalo “puro”. Se trata, en cambio, de la siguiente realidad: hacer comercio es siempre un intercambio de mercancías o de otros bienes materiales entre personas. Este intercambio es posible sólo en el contexto de una relación personal, que puede ser de variada naturaleza (relación humana, inhumana, amistosa, leal, para una explotación, por una estafa, de desigualdad, etc.). Para conseguir que esta relación sea humana es preciso, en primer lugar, que exista un “pre-don” (*Vorgabe*), es decir, el reconocimiento de que el otro es nuestro “prójimo”, con su dignidad; hace falta tener confianza en la otra persona y ponerse en sus zapatos. Este pre-don confiere a la relación comercial su sentido específico: la relación será humanamente correcta o incorrecta, promovida por la explotación o leal, etc., dependiendo del modo en que el actor se disponga hacia el socio comercial, o hacia el prójimo a quien se dirige el comercio económico en general. El “pre-don” es, al mismo tiempo, un “don-de-sentido” (*Sinngebung*). Allí donde esta plenitud de sentido falta, la relación se hace inhumana. Por esto el don en el contexto de un espíritu de gratuidad es una señal de la civilización de la sociedad<sup>39</sup>.

Es difícil definir qué es la gratuidad. Vivir juntos de un modo humano es inconcebible e imposible sin la gratuidad. Sin la gratuidad no hay un encuentro humano verdadero con el prójimo. Sin la gratuidad no hay

37. *Caritas in veritate*, n. 34.

38. *Ibidem*, n. 38.

39. Cfr. PIERPAOLO DONATI, *Voz Dono*, en: L. BRUNI y S. ZAMAGNI (eds.), *op. cit.*, 279-291.

confianza, elemento indispensable para la estabilidad del mercado y de la sociedad.

El concepto de “gratuidad” no se ha de entender como “cosas proporcionadas gratis”, sino como una peculiaridad o una dimensión de nuestro modo de actuar. Gratuidad no significa “distribución con un precio cero”, sino “impagabilidad”, dar “algo que no tiene precio”. Es lo que Kant quería expresar con el concepto de “dignidad del hombre”: el hombre tiene dignidad, pero no tiene precio. La dignidad humana es el fundamento y la fuente de todos los derechos humanos, y es la expresión de la trascendencia mutua entre la persona y la sociedad: la persona humana, para ser ella misma, necesita vivir en una sociedad, pero no se disuelve en ella; la sociedad sirve a la persona, pero, al mismo tiempo, es superior a ella. Esta diferencia de mutua trascendencia en una relación inseparable de compenetración es la dignidad humana: cada persona es única, irrepetible, indisponible, incommensurable, incomunicable. La persona es fin en sí, nunca un medio. El comportamiento “gratuito” en la economía consiste en el reconocimiento de la dignidad del otro. Gratuidad significa, por tanto, tener unas relaciones verdaderamente humanas, que no son un instrumento para fines de beneficios o de mera eficiencia<sup>40</sup>. Este es precisamente el problema: la demanda de relaciones verdaderamente humanas crece y la “disponibilidad” de bienes “relacionales” es escasa, y, sin embargo, estos bienes relacionales no son ofrecidos por el mercado. ¿Cómo se podría satisfacer una petición, si precisamente el ofrecimiento económico de una “relación humana” lleva a destruir el deseado “bien relacional”, porque lo convierte en instrumento?

La *communitas* antigua y medieval era una realidad “totalizadora”, en el sentido de que no se concebía una vida ética fuera de la *polis*, y en el sentido de que la comunidad era el todo, mientras que el ser humano era sólo una parte suya. La edad moderna y la superación de esta tendencia a que la comunidad prevaleciera sobre el individuo ha llevado al nacimiento del individuo con sus derechos incluso contra la comunidad. Era necesario, por tanto, encontrar un nuevo fundamento para la vida en común, ya que se había perdido el concepto de la totalidad de la comunidad. Se encontró que el mercado podía ser el lugar donde resolver las tensiones económicas. Para intercambiar con otro no debería ser necesario reconocerlo en su alteridad dramática (diversidad verdadera e identidad). Por ejemplo, en economía no importa, en principio, la religión, ni la cultura, ni la etnia, etc., sino que el sistema de los precios, como mediador de las relaciones, esteriliza los elementos que podrían herir: todo el que está en condición de pagar o de intercambiar bienes o servicios está incluido en el sistema del mercado. La solución de establecer un mercado tiene, sin

40. Cfr. LUIGINO BRUNI, *Voces Fraternità y Gratuità* en: L. BRUNI y S. ZAMAGNI (eds.), *op. cit.*, 439-444 y 484-488; también desde un punto de vista jurídico: A. GALASSO y S. MAZZARESE (eds.), *Il principio di gratuità*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milano (2008).

embargo, dos efectos antitéticos: un efecto inclusivo o de unión, y otro efecto que es el de producir soledad e infelicidad, porque el precio que exige es el abandono de la auténtica fraternidad. La fraternidad profunda es remitida a la esfera privada. La fraternidad universal es demasiado peligrosa para la esfera de lo público, porque –por ser una manifestación de *ágape* (amor desinteresado)– pone en crisis el aparente equilibrio de la comunidad de mercado<sup>41</sup>.

A los tres tipos de amor corresponden tres valores: al *eros* la libertad, a la *filia* la igualdad, al *ágape* la fraternidad. *Eros* y *filia* son formas simétricas de amor: al deseo que expresa el *eros*, corresponde un bien que se da a cambio de otro; a la *filia* corresponde un libre intercambio de dones. Por esto, estas dos formas no ponen en crisis el aparente equilibrio de la comunidad. El *ágape*, en cambio, no es simétrico, porque es imprevisible y creativo. El *ágape* es una forma de entrega de sí mismo, un “salir fuera de uno mismo”: el amado está en el amante. El bien para el otro es también un bien para mí; el mal para el otro es el mal para mí. El amante es ex-céntrico en el sentido de que ha cambiado su centro, que es ahora el amado. En este sentido el *ágape* es una especie de “locura” –se puede decir que está “loco de amor”–. La fraternidad profunda es también una fuente de posibles sufrimientos porque pone el corazón al descubierto. Pero es, al mismo tiempo, manantial de verdadera felicidad. Sin la fraternidad, la libertad y la igualdad no pueden florecer con plenitud. «El gran engaño del humanismo de mercado fue el de pensar que se podía salvar algo auténticamente humano aún eliminando la relación de fraternidad, con toda su trágica carga de dolor y de sufrimiento»<sup>42</sup>. Este gran engaño se ha de expiar y la grave herida hecha a la fraternidad universal debe ser curada. El gran reto de la economía civil está en volver a introducir la fraternidad en la esfera pública y en el mercado. Economía y civilización, mercado y fraternidad, son realidades que van unidas, pero sin que sea necesario volver atrás en la historia. No hay oposición entre libre economía de mercado y fraternidad. No se trata de sustituir nuestra economía de mercado por una no-economía de mercado, sino de descubrir y fortalecer muchos elementos que ya ahora son gratuitos: como la donación de sangre y de órganos, las formas del voluntariado social, el *open source software*, y sobre todo los servicios gratuitos que se viven en el ámbito de la familia. Todas estas actividades enriquecen la dimensión antropológica de nuestra vida y de nuestras sociedades<sup>43</sup>.

Aún más, repetir con claridad que la ética forma parte de la economía, significa también que la economía ha de ser libre, porque no hay ética sin libertad. La única forma ética de la economía es la economía

41. Cfr. LUIGINO BRUNI, voz *Communitas* en: L. BRUNI y S. ZAMAGNI (eds.), *op. cit.*, 202-208.

42. LUIGINO BRUNI, voz *Fraternità* en: L. BRUNI y S. ZAMAGNI (eds.), *op. cit.*, 442.

43. Cfr. MARÍA PIA CHIRINOS, *Claves para una antropología del trabajo*, EUNSA, Pamplona (2006).

libre de un mercado libre. La libertad auténtica es la libertad *en la verdad*. No existe una libertad que sea separada *de* la verdad o *extraña a* la verdad. Esto es así porque una libertad sin amor no tiene sentido. Una persona en el desierto es libre de ir en cualquier dirección, pero no se siente libre mientras no sabe adónde ir para encontrar un oasis. Del mismo modo, nadie se siente libre si no se entrega a otro en el amor. Estamos acostumbrados a identificar el amor con emociones y sentimientos, y, sin embargo, el amor es un acto de la voluntad, que “quiere a los demás”, y quiere el bien de los demás. Amor es querer el bien para los demás. Supone, por tanto, una disposición a dar a los demás lo debido (que es propio de la justicia), pero es una justicia animada por la comprensión, que excede lo simplemente debido y da al otro aquello que necesita: dona y perdona. A este conjunto de disposiciones remiten los conceptos de don, gratuidad y fraternidad.

### 3. Reciprocidad y relacionalidad

La gratuidad está conectada con otra categoría, que el Papa quiere manifestar como fructífera para la economía: la categoría de la reciprocidad y de la relación. «La criatura humana, en cuanto de naturaleza espiritual, se realiza en las relaciones interpersonales. Cuanto más las vive de manera auténtica, tanto más madura también en la propia identidad personal. El hombre se valoriza no aislándose sino poniéndose en relación con los otros y con Dios»<sup>44</sup>.

La reciprocidad es el denominador común y la ley interior de la red de relaciones que gobierna una sociedad. Existe una reciprocidad “negativa” (conflictos, guerras, venganzas, etc.), pero también una reciprocidad “positiva” y constructiva, que hace posible la colaboración y el desarrollo civil (contratos, mercado, amistad, amor, etc.)<sup>45</sup>. La reciprocidad positiva es una “regla de oro” y representa como tal un acto fundamental del reconocimiento del otro como igual a mí<sup>46</sup>.

Benedicto XVI estudia cuatro instituciones de la vida económica en las que el principio de la reciprocidad y de la relación resultan eficaces: el mercado, la empresa, la actividad empresarial, y la autoridad política. Aplicada al mercado, la reciprocidad significa considerar el mercado como encuentro entre personas que entran en relación entre sí: «Si hay confianza recíproca y generalizada, el mercado es la institución económica que permite el encuentro entre las personas, como agentes económicos

44. *Caritas in veritate*, n. 53.

45. Cfr. LUIGINO BRUNI, voz *Reciprocità*, en: L. BRUNI y S. ZAMAGNI (eds.), *op. cit.*, 652-660.

46. MARTIN RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, Rialp, Madrid (2000), 289 y ss. donde analiza el tema de modo cuidadoso.

que utilizan el contrato como norma de sus relaciones y que intercambian bienes y servicios de consumo para satisfacer sus necesidades y deseos»<sup>47</sup>.

Lo que el Pontífice presenta es un modelo de economía de mercado que implica un contexto antropológico, social, jurídico y político más amplio. El “mercado en estado puro” no existe, afirma la *Caritas in veritate*<sup>48</sup>. Este concepto depende de presupuestos culturales y de estándares éticos (capital social). También en el caso de la economía se puede repetir lo que dijo Böckenförde<sup>49</sup>: la naturaleza del mercado depende de presupuestos culturales y económicos que no está en condición de crear por sí mismo.

#### IV. La *Caritas in veritate* y San Josemaría

Ya que buena parte de los estudios en esta revista profundizan sobre el mensaje de San Josemaría y sus implicaciones en distintos ámbitos de la vida humana, parece oportuno detenernos en algunos puntos de su predicación y labor pastoral, y ponerlos en relación con las enseñanzas de la *Caritas in veritate*.

De hecho, muchas de las cuestiones y propuestas planteadas por la *Caritas in veritate* son cruciales en las enseñanzas de San Josemaría<sup>50</sup>. Esto vale, en primer lugar, para el tema central de su mensaje: la santificación del trabajo en medio del mundo<sup>51</sup> y, con él, nuestra cuestión de partida acerca de la influencia de la religión en el mundo y en la sociedad. Ha sido estudiado exhaustiva-

47. *Caritas in veritate*, n. 35. Para tener una primera visión de los distintos conceptos de “mercado” en una perspectiva histórica cfr. K. RÖTTGERS, *Voz Markt*, en: J. RITTER / K. GRÜNDER (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 5, Schwabe & Co. AG, Basel/Stuttgart (1980), 753-758.

48. *Ibidem*, n. 36

49. En su famoso artículo *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, publicado por primera vez en: *Säkularisation und Utopie. Ebracher Studien. Ernst Forsthoff zum 65. Geburtstag*, Kohlhammer, Stuttgart (1967), 75-94; editado posteriormente varias veces, por ejemplo en: ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München (2007), 43-72. De esta edición, pág. 71, procede nuestra cita: «Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann [El estado liberal y secularizado vive gracias a unos presupuestos que por sí mismo no está en condición de garantizar]». Existe una versión italiana del artículo con el título: *La formazione dello stato come processo di secolarizzazione*, en: P. PRODI y L. SARTORI (eds.), *Cristianesimo e potere. Atti del seminario tenuto a Trento il 21-22 giugno 1985*, (Istituto Trentino di cultura. Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento, 10), EDB, Bologna (1986), 101-122.

50. Esto no quiere decir que las enseñanzas de SAN JOSEMARÍA hayan influido directamente en el contenido de *Caritas in veritate*. Sí tuvo, en cambio, un influjo directo en la Encíclica la *economía di comunione*, un modelo de economía cristianamente inspirada, promovido por Chiara Lubich, la fundadora del Movimiento de los Focolari. Cfr. GIUSEPPE ARGIOLAS, voz *Economia di Comunione*, en: L. BRUNI y S. ZAMAGNI (eds.), *op. cit.*, 332-345.

51. Resulta extraordinariamente clarificador AMADEO DE FUENMAYOR, VALENTÍN GÓMEZ-IGLESIAS y JOSÉ LUIS ILLANES, *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, EUNSA, Pamplona (1989), en particular 39-47.

mente —en diálogo con las tesis de Max Weber<sup>52</sup>— cómo San Josemaría ha insertado en la tradición católica la intuición de los reformadores protestantes acerca del valor positivo de la vida ordinaria. Como es sabido, Lutero introdujo en la lengua alemana el término *Beruf* y lo reservó para el trabajo profesional<sup>53</sup>. Para él, la vocación (*Berufung*) propia del hombre es el trabajo, no la vida consagrada. Josemaría Escrivá de Balaguer, sin limitar por eso el concepto de vocación, usa las expresiones “vocación profesional” y “vocación humana”, para dar a entender que todas las circunstancias y ocupaciones honradas de los hombres pueden representar una auténtica vocación divina, si son consideradas y vividas a la luz de la fe. «Hablando con rigor, no se puede decir que haya realidades —buenas, nobles, y aun indiferentes— que sean exclusivamente profanas, una vez que el Verbo de Dios ha fijado su morada entre los hombres, ha tenido hambre y sed, ha trabajado con sus manos, ha conocido la amistad y la obediencia, ha experimentado el dolor y la muerte»<sup>54</sup>. Es importante, para entender bien el pensamiento de San Josemaría, no interpretar la proposición de que “ya no hay realidades profanas” en un sentido piadoso o clerical, o en el sentido de una visión sentimental o superficial de las cosas. San Josemaría rechaza “las soluciones fáciles y milagreras”: al contrario, exige “perseverancia, esfuerzo e ingenio” para santificar el trabajo<sup>55</sup>. En cualquier caso, lo que está claro es que ninguna realidad humana honesta está excluida de la posibilidad de ser santificada y de convertirse en camino de santidad: tampoco la economía financiera moderna. Y éste es un principio que Escrivá tuvo que defender expresamente en beneficio de los miembros del Opus Dei. El código de derecho canónico prohibía y prohíbe a los sacerdotes y a los religiosos la participación en actividades financieras y comerciales<sup>56</sup>, pero nunca había existido inconveniente para que un cristiano corriente trabajara en esos campos. Sin embargo, un decreto del año 1950 prohibió que los miembros laicos de institutos seculares se dedicaran a actividades económicas. En esas circunstancias, para disipar cualquier posible duda sobre la condición laical de los fieles del Opus Dei, el fundador pidió a la Santa Sede una declaración expresa de que éstos podrían trabajar también en «*commercio vel rebus nummariis*»<sup>57</sup>.

¿Qué significa, entonces, para un cristiano, santificarse en el mundo de la economía y de las finanzas según las enseñanzas de San Josemaría? No es posible repasar en este artículo toda la doctrina sobre la santificación del

52. Cfr. MARTIN RHONHEIMER, *Bejahung der Welt und christliche Heiligkeit, en: Verwandlung der Welt. Zur Aktualität des Opus Dei*, Adamas, Köln (2006), 49 y ss. Existe una traducción en español: *Afirmación del mundo y santidad cristiana en: Transformación del mundo. La actualidad del Opus Dei*, Rialp, Madrid (2006), 53-90.

53. Cfr., para más detalles, MAX WEBER, *Die Protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung*, publicado por JOHANNES WINKELMANN, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, (1981<sup>6</sup>), 66 y ss.

54. *Es Cristo que pasa*, n. 112.

55. Cfr. *Ibidem*, n. 50.

56. Cánones 286 y 672 del CIC 1983.

57. Más datos en AMADEO DE FUENMAYOR, VALENTÍN GÓMEZ-IGLESIAS y JOSÉ LUIS ILLANES, *op. cit.*, 226 y ss.

trabajo<sup>58</sup>, pero en cierto modo es obligado detenerse brevemente en algunos puntos que se encuentran también en *Caritas in veritate*.

San Josemaría acentúa, ante todo, la libertad de los laicos, y evita expresamente interferir en ella. El fundador del Opus Dei consideraba que, como sacerdote, no debía arbitrar o sugerir soluciones técnicas: éstas habían de ser buscadas a través del diálogo entre las partes interesadas<sup>59</sup>. A otro nivel, sin embargo, encontramos en sus enseñanzas algunos principios orientadores que podríamos formular ahora con la terminología de la Encíclica y en apoyo de ésta. En efecto, sus escritos facilitan una interpretación y una aplicación asequibles de ciertos conceptos cuya comprensión puede no ser fácil.

Para Josemaría Escrivá de Balaguer, la “relacionalidad” es una idea fundamental. Son muchos los pasajes de sus obras en los que se encuentran indicaciones sobre la necesidad de la unión con los demás. Esto es particularmente válido para el trabajo, que por su misma esencia es servicio: «Por eso, como lema para vuestro trabajo, os puedo indicar éste: *para servir, servir*. (...) Esa capacidad que podríamos llamar técnica, ese saber realizar el propio oficio, ha de estar informado por un rasgo que (...) debería ser fundamental en todo cristiano: el espíritu de servicio, el deseo de trabajar para contribuir al bien de los demás hombres»<sup>60</sup>. También es recurrente en sus obras una visión original de la idea de la gratuidad. Por ejemplo, por medio de una imaginativa conjetura acerca del trabajo y del carácter de San José que le permite exponer sus propias convicciones sobre el recto orden de la actividad económica: «A veces, cuando se tratara de personas más pobres que él, José trabajaría aceptando algo de poco valor, que dejara a la otra persona con la satisfacción de pensar que había pagado. Normalmente José cobraría lo que fuera razonable, ni más ni menos. Sabría exigir lo que, en justicia, le era debido, ya que la fidelidad a Dios no puede suponer la renuncia a derechos que en realidad son deberes: San José tenía que exigir lo justo, porque con la recompensa de ese trabajo debía sostener a la Familia que Dios le había encomendado»<sup>61</sup>. La exhortación a comportarse así no puede ser desatendida. Dice incluso San Josemaría, con palabras que recuerdan a John Wesley, el fundador del metodismo<sup>62</sup>:

58. Cfr. JOSÉ LUIS ILLANES, *La santificación del trabajo: el trabajo en la historia de la espiritualidad*, Palabra, Madrid (2001).

59. Cfr. *Es Cristo que pasa*, n. 184: «Sé que no me corresponde tratar de temas seculares y transitorios, que pertenecen a la esfera temporal y civil, materias que el Señor ha dejado a la libre y serena controversia de los hombres. Sé también que los labios del sacerdote, evitando del todo banderías humanas, han de abrirse sólo para conducir las almas a Dios, a su doctrina espiritual salvadora, a los sacramentos que Jesucristo instituyó, a la vida interior que nos acerca al Señor sabiéndonos sus hijos y, por tanto, hermanos de todos los hombres sin excepción».

60. *Ibidem*, nn. 50 y 51.

61. *Ibidem*, n. 52.

62. Citado por MARTIN RHONHEIMER, *Bejahung der Welt und christliche Heiligkeit, en: Verwandlung der Welt. Zur Aktualität des Opus Dei*, Adamas, Köln (2006), 62: *Earn what you can, save what you can, give what you can*. Edición castellana, cit., 66.

«No puede un cristiano conformarse con un trabajo que le permita ganar lo suficiente para vivir él y los suyos: su grandeza de corazón le impulsará a arrimar el hombro para sostener a los demás, por un motivo de caridad, y por un motivo de justicia (...). Y a continuación, pregunta: «¿Cuánto os cuesta –también económicamente– ser cristianos?»<sup>63</sup>.

En el empeño por la santificación del trabajo (y, en consecuencia, por la santificación de la economía) tampoco puede faltar, por último, la preocupación por la justicia social y el desarrollo. «Se comprende muy bien la impaciencia, la angustia, los deseos inquietos de quienes, con un alma naturalmente cristiana, no se resignan ante la injusticia personal y social que puede crear el corazón humano. (...) Los bienes de la tierra, repartidos entre unos pocos; los bienes de la cultura, encerrados en cenáculos. Y, fuera, hambre de pan y de sabiduría, vidas humanas que son santas, porque vienen de Dios, tratadas como simples cosas, como números de una estadística. Comprendo y comparto esa impaciencia, que me impulsa a mirar a Cristo, que continúa invitándonos a que pongamos en práctica ese *mandamiento nuevo* del amor»<sup>64</sup>.

En cuanto se refiere a la tesis central de este artículo, es decir, la relación entre tradición cristiana y mundo moderno, es significativo el siguiente aforismo de *Surco*:

«Para ti, que desees formarte una mentalidad católica, universal, transcribo algunas características:

- amplitud de horizontes, y una profundización enérgica, en lo permanentemente vivo de la ortodoxia católica;
- afán recto y sano —nunca frivolidad— de renovar las doctrinas típicas del pensamiento tradicional, en la filosofía y en la interpretación de la historia...;
- una cuidadosa atención a las orientaciones de la ciencia y del pensamiento contemporáneo;
- y una actitud positiva y abierta, ante la transformación actual de las estructuras sociales y de las formas de vida»<sup>65</sup>.

## V. Conclusión

El Papa Benedicto XVI, con su Encíclica *Caritas in veritate*, ha ampliado y desarrollado el contenido de la *Centesimus Annus* de su predecesor. No elimina la posibilidad de una conciliación de la fe con la modernidad, sino que, examinando hasta el fondo sus presupuestos, mueve a la moder-

63. *Amigos de Dios*, n. 126.

64. *Es Cristo que pasa*, n. 111. Esa preocupación de San Josemaría también se tradujo en el impulso de una amplia gama de iniciativas sociales, educativas y asistenciales, cfr. BERNARDO VILLEGAS, *El desarrollo de las sociedades en: Romana*, n. 47, Julio-Diciembre 2008, 360 y ss.

65. *Surco*, n. 428.

nidad a dar un paso adelante. También en relación con la economía el Papa intenta una “ilustración de la ilustración”, porque quiere liberar a la razón de prejuicios y de métodos angostos, para dar lugar a realidades humanas profundas.

¿Pero qué quiere decir todo esto en relación con la cuestión que planteamos al inicio? ¿Volvió la Iglesia a descubrir sus raíces al reconciliarse con la economía moderna?

Para valorar la continuidad diacrónica de la doctrina social de la Iglesia, es necesario abarcar un periodo de tiempo muy anterior a 1789, hasta volver a los Padres de la Iglesia, examinar de modo especial los tres primeros siglos de la era cristiana, y tener en cuenta la Tradición, muy anterior a la Revolución Francesa.

En este artículo la revisión histórica ha sido posible sólo de modo esquemático. Los Padres de la Iglesia, y con ellos la Tradición cristiana, colocaron en el centro, también del comercio económico, la persona con su libertad y dignidad. Al mismo tiempo, establecieron un límite claro para la conformación de la conducta cristiana en la esfera pública del espíritu entonces reinante (*Zeitgeist*) De este modo dieron una indicación precisa sobre lo que puede significar, también para la economía actual, una “purificación de la razón a partir de Dios”. Desde aquí continúa el discurso la Encíclica *Caritas in veritate*.