

Javier Hernández-Pacheco

## **CAPITALISMO Y CRISTIANISMO**

REFLEXIONES SOBRE EL SENTIDO HUMANO DEL CAPITALISMO

Publicado originalmente en:

*Cuadernos del Pensamiento Liberal*. 1987. Págs. 61-83

### **ABSTRACT:**

Las relaciones entre el Liberalismo y la Doctrina Social de la Iglesia han supuesto un cierto conflicto histórico, que se traduce en la mentalidad actual en un mutuo recelo. En este trabajo, partiendo de las formulaciones del Catecismo de la Iglesia Católica, se intenta mostrar que el citado conflicto es más atribuible a cuestiones históricas que a problemas doctrinales. No parece que partiendo de las formulaciones contenidas en el Catecismo se puedan sacar conclusiones contrarias a lo que es el libre ordenamiento de la sociedad y de la actividad económica. Antes bien, se puede concluir que los principios de una sociedad libre responden a exigencias de lo que el mismo Catecismo entiende por «dignidad humana». Sin embargo, algunas formulaciones del Catecismo pueden ser interpretadas en un sentido socializante que podría ser utilizado como punto de apoyo en contra de la libre actividad productiva y comercial. De este modo subsisten recelos antiguos. La conclusión es que parece deseable un ulterior esfuerzo de profundización tanto en la gran tradición liberal como en la doctrina de la Iglesia para poner de manifiesto el común fundamento de ambas.

### **INDICE**

1. Capitalismo y Doctrina Social.....	2
2. Sentido objetivo y sentido subjetivo del capital .....	7
3. El capitalismo no es materialista .....	10
4. El capital y el sentido liberador del trabajo .....	13
5. Propiedad privada y trabajo capitalizador .....	18
6. Interés económico y solidaridad social .....	23
7. El interés social en la idea smithiana de «mercado» .....	28
8. El sentido moral de la actividad económica .....	33

## 1. Capitalismo y Doctrina Social

No hace mucho se ha publicado una colección de estudios sobre el más reciente magisterio del Romano Pontífice acerca de cuestiones económicas y sociales, tal y como se expresa fundamentalmente en la Encíclica *Laborens Exercens*<sup>1</sup>. En un primer momento, me acerqué a esta publicación con el interés de hacer una recensión sobre ella. Pues se trata de un trabajo que merece la atención de los estudiosos, tanto por el número y calidad de los autores que se recogen, como por la variedad y profundidad de los trabajos, que abordan el estudio de las tesis pontificias desde una muy loable pluralidad de enfoques, temáticos e ideológicos, salvada la fundamental unidad proporcionada por el hecho de que dichos autores son cristianos y no pretenden crítica alguna sino una más acabada comprensión de la doctrina magisterial.

Sin embargo, la pretendida recensión se ha quedado en estas modestas «notas». Pues precisamente esa rica variedad impide resumir y comentar cada trabajo con el detenimiento que se merece, al menos no en la amplitud que nos proponemos en este breve comentario. Al lector interesado no se le puede ahorrar, por tanto, el, en este caso gustoso, esfuerzo de abordar en directo las fuentes; y aquí nos limitaremos a mantener contacto con ellas a través de las notas a pie de página, en las que se intentará dar una idea del contenido de estos trabajos.

De todas formas, la renuncia a una recensión no nos impide buscar algo así como un común denominador respecto de algunos puntos importantes. Hay que avisar, sin embargo, que ni siquiera pretendo que estos puntos sean «los» más importantes, que son relevantes más bien desde una lectura que tiene como objetivo particular considerar el Magisterio de la Iglesia acerca de las cuestiones económicas de nuestro tiempo y el estado de opinión que resulta de la recepción de este Magisterio por parte de los estudiosos cristianos del tema. Más en concreto, se trata de averiguar qué piensa el Magisterio y los autores cristianos que lo comentan acerca del capitalismo occidental, es decir, acerca de la concepción del hombre y de la sociedad que está en la base de

---

<sup>1</sup> *Estudios sobre la Encíclica «Laborens Exercens»*. Edición patrocinada por Acción Social Empresarial. Coordinador Fernando Fernández Rodríguez. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1987.

nuestros sistemas económicos. En este sentido, esta colección de estudios, editada por Fernando Fernández, intelectual y financiero a un tiempo, resulta de lectura ineludible.<sup>62</sup>

No cabe duda de que limitar el interés a este punto, restringe el campo más amplio tanto de la doctrina papal como de su comentario. Sin embargo, me parece interesante esta, por así decir, «lectura limitada», porque se realzan así puntos de una importancia decisiva.

A mi modo de ver, son abundantes los estudios destinados a precisar la ortodoxia cristiana sobre las teorías económicas y sociales de carácter marxista o, más en general, socialista. No quiere decirse con esto que la situación esté clara a este respecto, como lo muestra, p.ej., la más reciente polémica en torno a la «Teología de la Liberación». Pero el problema en este caso no es teórico sino de facto, a la hora de aceptar o no una ortodoxia suficientemente definida. Por otra parte, salvada la peculiaridad de la América Latina, el problema de un humanismo marxista como paradigma, pertenece al pasado, incluso en los países subdesarrollados, y por supuesto en aquellos que ya han sufrido durante largos años las consecuencias de este «humanismo».

Estos dos puntos, sin embargo, no están tan claros respecto del otro extremo de la discusión, es decir, de la «ideología capitalista». Como se intentará hacer ver, la definición de la Iglesia sobre este particular no está tan clara como a simple vista pudiera parecer<sup>2</sup>. Y por otra parte, el «capitalismo» es actualmente, desde Vancouver a Botswana, de Singapur a Nueva Delhi, verdadero banderín de enganche ideológico. Sólo la América Latina persevera hoy en una retórica anticapitalista, salvando ciertos sectores en Brasil, Chile, Venezuela y Norte de México, en torno a los cuales se materializa de hecho el progreso y el impulso que en esas sociedades todavía es eficaz en la lucha contra la miseria, la incultura y la escandalosa desigualdad social.

Pues bien, volviendo ahora al libro que comentamos, y buscando en él un punto de apoyo para una generalización que siempre es injusta con los particulares casos de algunos estudios que no se pueden encerrar en ella, se puede constatar, más en la

---

<sup>2</sup> Son interesantes en este sentido las matizaciones de Teodoro López (cfr. «Trabajo y propiedad», pág. 380).

recepción que en la doctrina papal original, un cierto recelo hacia los principios teóricos y hacia las realizaciones prácticas de nuestra economía liberal, de mercado, capitalista, o como quiera llamarse<sup>3</sup>. Esto es grave, porque este recelo no resulta de una postura personal, sino que pretende apoyarse en una «concepción cristiana de la vida económica»<sup>4</sup>; y es de temer que ésta, tal y como se formula, tienda a excluir al paganismo la dinámica real de la vida econó<sub>63</sub>mica occidental, e incluso aquellos esfuerzos intelectuales que en los últimos años están insistiendo en el carácter fundamentalmente humanista, e incluso cristiano, del capitalismo occidental<sup>5</sup>. Con lo cual, corremos grave riesgo, no sólo de provocar problemas de conciencia al cristiano que trabaje en Citicorp, sino también de encontrarnos al cabo de unos años con que hemos llegado tarde para conformar cristianamente una cultura que, una vez más, se habrá hecho sin nosotros<sup>6</sup>.

---

<sup>3</sup> Enrique Martín López llega a hablar en este sentido del «materialismo constitutivo del sistema industrial de Occidente» (cfr. «El modelo de sociedad en la *Laborens Exercens*», pág. 510). Cfr. también Ángel Berna: «Solidaridad y lucha de clases», pág. 539. En general, bastantes trabajos intentan buscar una nueva vía «más allá del capitalismo y del socialismo» (cfr. p.ej. Fernando Guerrero: «Nuevo tipo de empresa según la *Laborens Exercens*», págs. 623-624).

<sup>4</sup> Cfr. Andrés Ollero, «El trabajo como fuente de socialización», pág. 332s.: «El pensamiento cristiano, cuando rechaza las alegaciones marxistas, no deja al capitalismo libre por falta de pruebas. Sabiéndose conocedor de la verdad del hombre (y de sus relaciones con los hombres y las cosas que les rodean), denuncia la falsa alternativa entre dos planteamientos materialistas, que sólo discrepan en el carácter confesadamente individual o presuntamente colectivo del esclavizador. La defensa de la *compatibilidad* de *cristianismo* y *capitalismo* exige una dimensión rectificadora, de tal profundidad que hace abrigar dudas sobre la posibilidad y licitud de seguir utilizando tales etiquetas». Cfr. también Rafael Gómez Pérez: «El capitalismo, el marxismo y la *Laborens Exercens*», pág., 146: «Desde el punto de vista cristiano, un acuerdo entre el capitalismo y el espíritu de las bienaventuranzas sólo podía hacerse con una caricatura, incluso blasfema, de éstas».

<sup>5</sup> Cfr. p. ej. M. Novak: *Freedom with Justice, catholic social thought and liberal institutions*, New York 1985; del mismo autor: *The spirit of democratic capitalism*, New York 1982. Es especialmente de reseñar en esta dirección el trabajo de Rafael Termes Carreró: «Capitalismo y Ética», en: *Cuadernos del Pensamiento Liberal*, marzo 1987. Cfr. también el número monográfico de la *Revista de Estudios Económicos*, 1 (1986), titulado: *Religión y Economía*.

<sup>6</sup> Mientras tanto se podrá afirmar, también una vez más, que «el futuro de lo humano queda ahora en manos de una generación de cristianos que se muestren capaces de abrir un nuevo rumbo; porque 'saben más' sobre el

Creo que queda claro con esto que me incluyo en este plural cristiano, pero a la vez que todas mis simpatías están por parte de ese liberalismo económico que ha sido impulso central de nuestra civilización.

Esta declaración —hay que reconocerlo— se sitúa en un terreno comprometido. Sin embargo, no se trata aquí de un desafío contra la Doctrina Social de la Iglesia; antes bien, el objeto de estas páginas es intentar mostrar la esencial compatibilidad de la economía liberal con una concepción cristiana, tal y como se formula en la *Laborens Exercens*, que es quizás el documento más radical en este sentido, ya que afirma la primacía absoluta del trabajo sobre el capital. En concreto, me gustaría hacer ver que esta primacía constituye el centro mismo de la concepción económica capitalista, siendo lo contrario el socialismo.

Esta afirmación es algo más que una «boutade»: se trata de ver cómo la cuestión que debatimos está viciada en su raíz por un inmenso malentendido teórico, unido a una cierta mala voluntad a la hora de valorar los procesos históricos.

Fijémonos, p.ej., en la Revolución Industrial. La idea de capitalismo está unida en la imaginación al trabajo de los niños en las minas, a la jornada laboral de doce horas, a la proletarización urbana en barrios insalubres, etc<sup>7</sup>. Es como si la Revolución Industrial fuese la culpable de todos los males que describe Dickens. Pues bien, esto bien parece un tópico no tan justificado como se presenta. Si entendemos por tal Revolución Industrial el periodo que se inicia con la Revolución Francesa y concluye en la Crisis de 1929, hay que atribuir a este periodo, p.ej. el incremento de poder adquisitivo de los salarios reales más alto que se haya dado nunca<sup>8</sup>; la liberación de los siervos; la abolición de la esclavitud (exigida, p.ej., en los Estados Unidos por la industria del norte contra la oligarquía agraria sudista; y también, no lo olvidemos,

---

hombre, nunca podrán eludir su responsabilidad al respecto, sean o no felices sus logros» (A. Ollero, «el trabajo como fuente de socialización», pág. 344). El problema es que esta autoexención de «logros felices» como prueba natural de la supuesta superioridad, hace muy sospechosa una pretensión que se volverá a autojustificar cuando las cosas de nuevo salgan mal. Pero entretanto cada vez hay menos cristianos.

<sup>7</sup> Cfr. p.ej. Enrique Martín López: «El modelo de sociedad en la *Laborens Exercens*», pág. 493.

<sup>8</sup> Cfr. Paul A. Samuelson, William D. Nordhaus: *Economics*, 12ª edición, New York 1985, pág. 228.

por la Royal Navy, impulsada por unos productores «mancheste-  
rianos» que no estaban dispuestos a consentir la competencia de  
los que no <sup>/64</sup> pagaban a sus esclavos). En efecto, durante todo  
este periodo, no sólo se elevó el nivel de vida de todas las clases  
sociales, especialmente de las menos favorecidas en la anterior  
época feudal, sino también se extendió la cultura popular, hasta  
conseguirse la erradicación del analfabetismo en los principales  
países industriales. Por otra parte, la diferencia entre la Crisis del  
29, con toda su miseria, y las hambres irlandesas del siglo XIX que  
dan origen a las grandes emigraciones desde los «bucólicos»  
campos del Eire a los «sórdidos» suburbios de Chicago y Liver-  
pool, está en que en 1929 en Chicago la gente perdía el trabajo,  
mientras que antes en Irlanda, como en las viejas crisis de care-  
stía medievales, se quedaban sin vida. Porque fue la Revolución  
Industrial la que erradicó el hambre como recurrente plaga de la  
humanidad, con la que había que contar periódicamente. Pode-  
mos seguir hablando de la hospitalización, de las vacunas, de la  
paulatina erradicación de la mortalidad infantil, del incremento  
de población más vertiginoso de la historia de la humanidad que  
acompañó a esta mejora de las condiciones de salud y de aliment-  
tación, de la enseñanza obligatoria, del sufragio universal, y —por  
qué no— de la toma del poder en un régimen democrático por  
los partidos obreros. Y de todo esto, de un modo u otro ha sido  
responsable la Revolución Industrial y el capitalismo que la hizo  
posible. Eso si no queremos añadir a la lista el movimiento misio-  
nal más vigoroso que realizaron las iglesias desde el siglo XVI. En  
fin, es sencillamente mala voluntad olvidar que la jornada de  
doce horas era un avance sobre el trabajo de sol a sol, propio del  
feudalismo, que además era sin jornal y teniendo que pagar una  
renta por la tierra en la que el trabajador estaba condenado de  
por vida a arrancar a la tierra una subsistencia que con harta fre-  
cuencia ni siquiera conseguía. Es con esta población, y no con los  
privilegiados miembros de los gremios urbanos, con la que hay  
que comparar a las clases obreras del siglo XIX, porque sus abue-  
los habían sido siervos feudales y no los escasos maestros y ofi-  
ciales de las corporaciones<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> En el artículo titulado «El hombre y el trabajo en la sociedad contempo-  
ránea», Ignacio Olábarri reconoce que la situación de los obreros industriales

De todas formas, hay algo de lo que el capitalismo occidental sí es culpable, a saber, de haber abandonado la reflexión teórica sobre sus propios presupuestos a una intelectualidad hostil que él mismo había hecho posible. Y así nos encontramos con que ha sido Karl Marx quien ha definido teóricamente la economía liberal, como un sistema explotador y condenable, ya que él estaba decidido a condenarlo. Desde 1848 se puede ser capitalista, pero ya no presumir de ello; porque la imagen del capitalismo, desvinculada de lo que él es, ha sido monstruosamente definida.

Respecto del tema que nos ocupa, esto es importante, porque es muy posible que, al menos en la opinión pública, esta imagen peyorativa del capitalismo haya afectado a una comprensión general del término poco diferenciada, de modo que las condenas papales, independientemente de su intención, pueden ser vistas como una descalificación más de la economía libre. Este es el sentido de mi afirmación anterior de que toda <sup>165</sup> la cuestión está vi-ciada por un malentendido

Por tanto, vamos a ver qué es lo que condena la *Laborens Exercens*; veamos después qué es el capitalismo occidental; y por último comprobemos si incluye dentro de sí lo condenado. Anticipo la respuesta: no sólo no lo incluye, sino que su esencia misma consiste en lo contrario, es decir, en lo que Juan Pablo II propone como ideal.

## 2. Sentido objetivo y sentido subjetivo del capital

Respecto de lo que aquí interesa, las tesis de la *Laborens Exercens* que parecen más relevantes<sup>10</sup>, pueden resumirse así:

---

en la Inglaterra de principios del siglo XIX era mejor que la de los asalariados agrícolas, y también mejor que la de las clases populares del Antiguo Régimen (cfr. pág., 114 s.). Y así se acaba calificando esta etapa histórica como socialmente progresista (cfr. pág. 126). Sin embargo, a pesar de esta valoración positiva, aún se recoge la idea de que «las injustas consecuencias sociales que produce la Revolución industrial, desarrollada en un régimen de corte capitalista, no se corrigen, sino que se agravan..., porque para el liberal, la felicidad y el progreso de la Humanidad sólo se conseguirán si el individuo, libre de toda traba, busca, como ser racional que es, su propio interés» (pág., 112).

<sup>10</sup> Confrontar el texto de la Encíclica en el libro que comentamos, págs. 3-63.

El trabajo humano tiene un sentido «objetivo» en el producto que resulta de su esfuerzo, y un sentido subjetivo en virtud de que es una persona quien lo realiza. En el primer sentido el trabajo es productivo y de él resultan bienes que pueden alienarse o independizarse del sujeto trabajador. En el segundo sentido el trabajo es propiamente humano, acto y expresión de un sujeto, y en él se manifiesta el señorío del hombre sobre la naturaleza, en la medida en que impone mediante ese trabajo sus propios fines a las cosas y las convierte en instrumento de su dominio sobre la tierra; no en el sentido dictatorial de anular la naturaleza, sino de elevarla al orden de lo humano, primero, y de lo sobrenatural, por virtud de Jesucristo, después.

Pues bien, la tesis central de la *Laborens Exercens* parece ser que el sentido objetivo del trabajo, es decir, la producción de bienes, tiene que estar regido por el sentido subjetivo, es decir, por el postulado fundamental de que el hombre que en concreto trabaja tiene que ser fin, y no medio, del proceso de producción. De otra forma, cuando es la producción la que prima, el hombre se convierte efectivamente en instrumento de un ideal de máxima productividad en la que el trabajo se cosifica, se mecaniza, por así decir, hasta que el hombre mismo se convierte en mero factor de producción, al mismo nivel que el resto de los instrumentos materiales. Esto sería el capitalismo o «economicismo», como también lo denomina la Encíclica. Se da aquí una primacía de la producción, que se hace fin; y todo lo demás, incluido el hombre, se convierte en medio, en capital. Y este capital, como conjunto material de los medios de producción, no tiene a su vez otro fin que su progresivo incremento, en una economía en la que al final solo hay medios sin fines. El hombre se ve así reducido a las funciones materiales de producir o de consumir; pero incluso en este último caso aparece como mero elemento necesario —el consumidor— para mantener el sistema en marcha.

Frente a la desoladora imagen de esto que se designa como capitalismo, el Papa propone como ideal la primacía del hombre sobre el proceso objetivo de producción, de modo que éste tenga en aquél su fin. Y ello conlleva una primacía del trabajo, entendido como actividad subjetivamente humana, frente al capital, como conjunto material de los instrumentos que no tienen otro sentido que servir al trabajo de los hombres.

\* \* \*

Hasta aquí el Papa en la *Laborens Exercens*. La cuestión ahora es si los pocos intelectuales que hoy en día se atreven a denominarse a sí mismos capitalistas, reconocerían como propia esta definición de capitalismo. Por mi parte creo que este capitalismo, tal y como ha funcionado en la historia, no es una reducción del hombre al estado de máquina. Muy al contrario, su progresivo desarrollo está conduciendo a dar a la máquina lo que es de la máquina y al hombre lo que es del hombre. A saber, a la una la aplicación mecánica de la energía necesaria para el proceso de producción, y al otro la función subjetiva de ordenación, dirección y control racional del proceso productivo. El trabajo que los hombres desempeñan en 1987 es, en general, mucho más subjetivo que el que realizaban hace dos siglos.

Pero aclaremos primero qué sea propiamente el capital en el contexto de la discusión que nos ocupa. Es cierto que en un primer momento podemos definir como tal el conjunto de los medios de producción, pero esto es insuficiente: el capital es mucho más que eso. En concreto, la insistencia del Papa en que, lejos de darse un conflicto esencial entre el capital y el trabajo, este último es el principio y origen de aquél, no añade nada nuevo sobre la posición doctrinal de los primeros teóricos del «capitalismo», si queremos entender como tal, por ejemplo, a Adam Smith. Para él el capital no es sino una acumulación del trabajo, en la forma de recursos disponibles para continuar trabajando; o lo que es lo mismo, el capital tiene su origen, pero también su fin, en el trabajo, siendo como es medio de producción. De aquí se puede deducir un sentido restringido del capital, que me gustaría denominar, siguiendo la terminología del Papa, sentido objetivo del capital; y un sentido más amplio, pero también más propio, que denominaremos el sentido subjetivo del capital. Esta distinción parece lógica a partir de la diferencia entre trabajo objetivo y subjetivo; pues si el capital es resultado del trabajo, como trabajo ahorrado y no consumido inmediatamente, parece evidente que el capital como producción objetiva del trabajo será capital objetivo, es decir, una «cosa» que resulta de él; mientras que el resultado específico del trabajo subjetivo, en tanto que además esencialmente no es consumible y siempre se ahorra, será capital subjetivo. Así, por ejemplo, el primer hombre que construyó una rueda, inventó los bienes de equipo; pero el gran avance de la humanidad estuvo, no en la rueda concreta —capital objetivo—,

sino en el invento como magnitud ideal, como idea o experiencia innovadora; y ello constituye el más fundamental incremento de capital —subjetivo— en este caso. De tal forma además que ese capital, a diferencia de su materialización objetiva, constituye un patrimonio común de todos los hombres. Esto es importante a la hora de considerar cómo se hace un flaco servicio a la humanidad al socializar los medios de producción, puesto que ello, en la medida en que desincentiva la invención, representa un grave freno al desarrollo de la verdadera dimensión subjetiva del capital, que tiende por sí misma a la socialización. Así, podemos aventurar que a los pueblos de África no les va a costar dos mil quinientos años —de Euclides al ordenador, p.ej.— alcanzar el nivel de desarrollo propio de los países occidentales; y esto no porque vayamos a darles las migajas que nos sobran de nuestros presupuestos en la forma de ayuda al desarrollo, sino porque las posibilidades de desarrollo —capital subjetivo— representan una aportación que ya está hecha. Esta es una de las fundamentales contribuciones de los ricos a los pobres, y no la limosna, por más que sigan siendo necesarias las campañas para llevar alimentos a Etiopía.

### *3. El capitalismo no es materialista*

Con esto quiero señalar que la crítica del capitalismo centrada en una mera concepción material y objetiva del capital —esta restricción tiene lugar cuando se define el capital como «cosa»— pone fuera del alcance de esta crítica la esencia misma de dicho capitalismo, pues /<sup>67</sup> trata como material lo que en su misma esencia es espiritual.

Creo que se puede concretar un poco más esta idea ampliando la discusión al concepto de riqueza. Una cierta tradición moralizante ha fijado a esta idea de riqueza la ulterior determinación de «material», añadiendo además sobre ella una descalificación ética: la riqueza es material y mala, lo espiritual y bueno es la pobreza<sup>11</sup>. No quiero entrar en la cuestión de en qué medida

---

<sup>11</sup> En esta dirección de rebajar al menos a un segundo orden los bienes materiales, apunta Gómez Pérez en su trabajo «El capitalismo, el marxismo y la *Laborens Exercens*», al definir el «economicismo» como «un error de la inteligencia del hombre, que no ha sabido ver que lo menos 'tangible' (la natu-

esta concepción sea esencialmente cristiana —creo que no lo es—, ni en el problema de cómo se reinterpretaron en esta idea de pobreza —en mi opinión erróneamente— las virtudes clásicas de generosidad, sobriedad y templanza, que sí son virtudes cristianas y esenciales en general para la realización del hombre, pero también para el desarrollo del capitalismo. Me limitaré a argumentar a la contra la afirmación de que la riqueza es un bien y en cuanto tal algo esencialmente espiritual. En definitiva, la riqueza es, *grosso modo*, el resultado último del trabajo auxiliado por el capital. Por tanto, se refleja en ella la distinción subjetivo-objetiva que ya vimos en los otros factores del proceso en que se crea. Este proceso productivo, en el que confluyen trabajo y capital, termina en un bien, la riqueza creada, que es objetivo en tanto que producto y subjetivo en tanto que el sujeto del trabajo se enriquece con él. No vamos a insistir en el sentido espiritual del bien subjetivo, sino argumentar la más difícil tesis de que también la riqueza objetiva es de carácter esencialmente espiritual.

Esta riqueza objetiva puede ser destinada al consumo (bienes de consumo), o a la ulterior producción de nuevos bienes, y entonces se trata de capital (objetivo) propiamente dicho. Pues bien, es cierto que estos bienes tienen en su objetividad una dimensión material; pero precisamente en esa dimensión no son riqueza. Por ejemplo en el consumo, sólo la destrucción del bien, es decir, sólo la superación de su objetividad y materialidad, hace de él verdadera riqueza. El consumo es la anulación de la distancia sujeto-objeto, o la resubjetivación y consiguiente desmaterialización de la riqueza objetiva, que sólo así se hace verdadera riqueza. Es cierto que cabe una degeneración materialista, allí donde uno pone el fin económico en la acumulación de bienes entendidos en su materialidad. Se trata en este caso de la avaricia. Pero la dimensión espiritual de toda riqueza se pone de manifiesto precisamente en el carácter contradictorio de este vicio: al avaro se le convierte en miseria su riqueza; y no sólo subjetivamente, porque también en el objeto la materia muestra su po-

---

raleza humana) es más importante que lo tangible, los bienes económicos. En otras palabras: estamos en el terreno de la metafísica: se ha despreciado una metafísica de la persona para seguir una metafísica de las cosas, precisamente de esas realidades en las que hay sólo materia» (pág. 157). Se supone que estas realidades son los bienes económicos.

breza esencial en que las manzanas que no se comen se pudren, el vino se pica, el coche se oxida, etc.

Ahora respecto del capital, el carácter espiritual de todo bien se manifiesta en la inversión, en la que el capital objetivo se subjetiva como instrumento del trabajo, y tiene su noble fin en la amortización, que transmite su valor en la forma de algo añadido a un nuevo bien. Solo el capital invertido es verdadero bien, al transformarse en herramienta, es decir, en trabajo productor. Todos los millones de tractores, nada valen sin los agricultores que los destrozarán al hacerlos trabajar.<sup>68</sup>

Creo que éste es el sentido de las observaciones del Papa acerca de la primacía del trabajo sobre el capital. Sin embargo, creo también que la formulación de la *Laborens Exercens* al calificar el capital como un «conjunto de cosas» no se puede referir al concepto de capital que estamos manejando aquí, si se entiende estáticamente este conjunto y no se matiza su esencial sentido dinámico. Porque la cosificación, desubjetivación o materialización del capital, sería su empobrecimiento, en un proceso que sin crear nueva riqueza tampoco evadiría la natural amortización que es esencial a la materia; y el resultado final de esta desubjetivación terminaría siendo también la «descapitalización».

Por otra parte, si bien el capital se subjetiva como instrumento del trabajo, no es menos cierto que la principal aportación de ese capital consiste precisamente en el incremento de la dimensión subjetiva de dicho trabajo. El trabajo es tanto más subjetivo cuanto más capitalizado. Bien parece, p.ej., que la dimensión subjetiva es más real en un agricultor que conduce su tractor, que en otro que por falta de medios tuviese que tirar él mismo de su arado, haciendo así un trabajo de bestias. El capital, no sólo incrementa la eficacia del trabajo, sino también su sentido humano. Y así, uno de los progresos más patentes del capitalismo está siendo la paulatina «desmecanización» del trabajo subjetivo, en la medida en que el capital va substituyendo al hombre en aquello de ese trabajo que no es específicamente humano, p.ej. como mero agente de fuerza bruta (maquinización), como ejecutor de acciones estandarizadas (robotización), e incluso como

«inteligencia» automática no creativa (informatización)<sup>12</sup>. Todos estos pasos, que representan sendos avances en la liberación del hombre de las condiciones materiales y objetivas de su trabajo, son consecuencia del proceso tecnológico de capitalización<sup>13</sup>. Por ello, se puede uno oponer a este progreso tecnológico en virtud de muchos argumentos, pero no en defensa de la dimensión subjetiva del trabajo humano<sup>14</sup>./69

#### 4. *El capital y el sentido liberador del trabajo*

En concreto, la dimensión subjetiva del trabajo, como señala el Papa, se expresa en el mandato bíblico de dominar la tierra.

---

<sup>12</sup> Cfr. a la contra: Armando Segura: «¿Qué significa 'persona' en la *Laborens Exercens?*», pág. 178: «De hecho, lo que ocurre actualmente es que la revolución informática lleva directamente al paro, crea pocos nuevos puestos de trabajo y no les deja a los desempleados el privilegio de ser explotados, sino, por el contrario, tras el temporal subsidio de desempleo, los arroja a un oscuro porvenir. Creer, como se afirma, que los microprocesadores terminarán por crear una gama de nuevos empleos que reabsorberán el paro es algo que está por demostrar y que en principio va contra la esencia misma de la automatización, que podría definirse como una suplantación del hombre como sujeto del trabajo». De señalar en esta cita no es tanto su error de hecho (los países más informatizados y robotizados del mundo industrial son los que menos paro tienen), sino la defensa desde un planteamiento supuestamente cristiano de una concepción «humana» del trabajo en la que el hombre *puede* ser sustituido por la máquina.

<sup>13</sup> Santiago García Echevarría (cfr. «El factor humano en la empresa», pág. 694) se expresa mucho más positivamente a este respecto: «El impacto tecnológico actual obliga a una mayor participación del personal en los procesos del trabajo, lo que significa una mayor descentralización, con un mayor número de partícipes a la hora de definir los citados procesos».

<sup>14</sup> Es muy correcta, en mi opinión, la afirmación de L. Polo (cfr. «Tener y dar», pág. 214) según la cual «es un problema moral la alternativa de incorporar a la tecnología como productos suyos o como agentes». Pero este problema moral no es distinto del mismo problema tecnológico, es decir, que se cumplan los fines de la tecnología misma, que sencillamente no funciona si el hombre no consigue «hacerse con ella». Es el problema de una empresa —hombres— que compra una tecnología que no puede dominar: como mínimo ha tirado el dinero. Dice Polo: «Un sistema empresarial a remolque de la tecnología conduce a la destrucción del plexo práctico medial» (pág. 215); y esto, en efecto, no significa otra cosa que la destrucción del sistema mismo empresarial: esa empresa no funciona, ni moral, ni económicamente; ha sido devorada por los medios de producción.

Mediante el trabajo el hombre subjetiva el mundo hasta hacerlo reflejo de su propia humanidad, solar de su vivienda, huerto para su alimento, recreo para su vista. El problema es que esta subjetivación del mundo que termina en su dominio, es algo que no está dado. Al revés, el mundo es al principio, como naturaleza bruta, amenaza para el hombre, que a su vez es, en ese principio, mero objeto de su furia aleatoria, que actúa en la forma del rayo y la inundación, de la enfermedad y la muerte. Por ello, el proceso de subjetivación y dominio del mundo tiene que realizarse progresivamente. Obsérvese además, que se trata de alcanzar un objetivo que en un primer momento no es posible: el mundo como naturaleza bruta es más que el hombre; es una fuerza que le supera con mucho, que se extiende fuera del alcance de su mano. Por eso, la mediación entre este punto de partida y el término final se tiene que hacer de forma instrumental. El instrumento es él mismo naturaleza; un martillo puede ser una simple piedra, p.ej. Pero ya no es naturaleza bruta, sino aquella a la que el hombre sí alcanza, la que está ya a la mano, la que ha sido subjetivada. Y aquí es donde se produce el milagro tecnológico y la verdadera emergencia del trabajo humano; pues lo que ha ocurrido en esta instrumentalización es que el hombre ha puesto a su servicio lo que era más que él, y utiliza para sí, no su fuerza propia, sino la de la naturaleza —la del buey, la del fuego, la del torrente de montaña—. Sólo aquí aparece el trabajo como algo que ya no es mero autocontrol, propio también de los animales, sino control del mundo. Por eso los antropólogos están bastante de acuerdo en considerar como pertenecientes a la especie «*homo*» sólo aquellos restos paleontológicos entre los que se encuentra, además de los fósiles corporales, algún tipo de instrumental, es decir, un capital. Porque con la instrumentalización de la naturaleza encontramos la primera señal de que un determinado animal —digámoslo bíblicamente— ha recibido la orden de dominar la tierra. Sólo hay hombre allí donde el trabajo ha dejado de ser mera actividad física, fuerza multiplicada por espacio, y se ha convertido, mediante el conocimiento de la naturaleza, en actividad de control de las mismas fuerzas naturales. El mundo ha comenzado a ser capitalizado, es decir, empieza a hacerse medio para el incremento de la riqueza; y el hombre ha desarrollado su primera actividad humana en la gestión de ese capital. Ése, a diferencia del arrastre que hacen los bueyes, es el verdadero sentido subje-

tivo del trabajo; pues el hombre se hace en esa gestión sujeto de la actividad del mundo, a saber, del esfuerzo de los bueyes, que aran campos; de la energía del viento, que transporta naves; de la furia de los torrentes, que mueve turbinas, que a su vez mueven trenes, que a su vez hacen que las cosas estén menos lejos para el hombre, es decir, que en definitiva contribuyen a que este hombre mire el mundo como su señor<sup>15</sup>. De ahí que sostengamos la tesis de que la capitalización del mundo representa por un lado un proporcional incremento de la eficacia del trabajo, la cual sin embargo corre paralela a, es más, es lo mismo que, la humanización, tanto del mundo /69 como del trabajo mismo<sup>16</sup>. Por eso, la eficacia que se reconoce al capitalismo no puede ser sino reflejo de su más profunda dimensión moral; pues esa eficacia no se mide sino por la progresiva subjetivación del mundo, de la sociedad y del hombre mismo.

Un corolario podemos deducir de esta tesis: todo capital tiene como primera misión su incremento infinito. Dicho en terminología más antropológica, la primera responsabilidad del trabajador es incrementar su capacidad de trabajo. En términos económicos: el primer deber de un empresario en tanto que empresario, no es pagar buenos sueldos, ni repartir (-se) cuantiosos dividendos, sino capitalizar la empresa reinvertiendo beneficios. De forma negativa: el pecado de lesa humanidad en la vida económica es generar pérdidas, descapitalizando así el trabajo del hombre. Y este mandamiento de incrementar el capital no se satisfará del todo hasta que no haya concluido el dominio del hombre sobre

---

<sup>15</sup> En el artículo de Rafael Alvira «¿Qué significa trabajo?», se señala de una forma muy certera esta dimensión humanizadora del trabajo: «En la medida en que domesticamos, configuramos, dominamos mejor la naturaleza que nos rodea, la estamos convirtiendo en instrumento de nuestra acción, es decir, la estamos haciendo, en cierta medida, *cuerpo nuestro*, la estamos *incorporando*. Ahora bien: incorporar la naturaleza significa, al tiempo, humanizarla, pues el instrumentario de un ser participa de su configuración espiritual. Así, pues, el dominio del hombre sobre la tierra consiste en *incorporar* la tierra, el mundo, la materia. Se trata de humanizar el mundo.» (pág. 192).

<sup>16</sup> En este sentido creo que no se puede interpretar la tesis papal de la primacía del trabajo sobre el capital en el sentido de una independencia del trabajo respecto de ese capital, como hace Gómez Pérez (cfr. «El capitalismo, el marxismo y la *Laborens Exercens*», pág. 156). El trabajo que no utiliza medios de producción, el trabajo descapitalizado, es sencillamente inhumano.

la tierra, hasta que el mundo no sea reflejo perfecto de la propia humanidad, hasta que la subjetividad y la dimensión personal del hombre no haya empapado el universo<sup>17</sup>. Lo cual significa: hasta que no haya ya miseria, hasta que el hambre haya desaparecido de la faz de la tierra, hasta que deje de haber seres queridos rotos por la distancia; es decir, hasta que la tierra no deje de ser obstáculo y se convierta en medio perfecto de la propia felicidad<sup>18</sup>. Y

---

<sup>17</sup> Frente a este modelo empresarial que tiene como fin primario el incremento del capital mediante el beneficio, se intentan buscar, una y otra vez, modelos alternativos. Cfr. p.ej. Andrés Fernández Romero: «La responsabilidad social de la empresa», pág. 711: «Es necesario pasar de considerar a la empresa como una organización cuya finalidad es obtener la máxima rentabilidad del capital invertido (...), a considerarla como una organización, cuya finalidad es permitir el desarrollo humano y profesional, integral, de los hombres que en ellas trabajan, realizar un trabajo gratificante y justamente compensado (...) con la restricción de alcanzar un beneficio que garantice su continuidad y supervivencia». No estoy de acuerdo con que sean estos los fines de la empresa; pues esto lo único que haría hoy por hoy es garantizar la continuidad y supervivencia de una organización hoy en día elitista (muy pocos hombres gozan del standard de vida de los empleados de la General Motors), sin que pudiésemos extenderla a una humanidad que gime todavía en la miseria; y ello haría injusta e insolidaria cualquier pretensión de convertir ya la empresa real en algo que podemos reivindicar a largo plazo, pero sólo en la medida en que permita mantener la marcha hacia lo que es fin primario de toda actividad empresarial. Y eso es (todavía por mucho tiempo) «obtener la máxima rentabilidad del capital invertido». Y no por razones de rentabilidad económica, sino porque esto es lo que posibilita continuar capitalizando el mundo; lo cual es algo que exige la más elemental solidaridad con todos los que ni siquiera de lejos pueden soñar aún con un salario industrial.

<sup>18</sup> Frente a esto nos encontramos con posturas que mantienen lo siguiente: «La primacía del trabajo en sentido subjetivo sobre la dimensión objetiva del trabajo llevará a atender a toda la población en sus necesidades básicas antes de acumular grandes cantidades de capital, que no cumplen ninguna función personal, en manos de unos pocos» (Enrique Martín López, «El modelo de sociedad en la *Laborens Exercens*»). No estoy de acuerdo con este planteamiento, que no responde a lo que me parece a mí es lo esencial del capital. Como he intentado exponer, este capital es la condición imprescindible para generar la riqueza que hace posible satisfacer las necesidades básicas. El día que todos los habitantes de la tierra puedan disponer de los medios necesarios para mantener una familia posiblemente numerosa, a la que se le pueda ofrecer una alimentación saludable, unas posibilidades de educación superior, el relax de unas vacaciones en el campo o en la playa, una vivienda amplia, luminosa y saneada, posibilidades de acceso a la cultura, etc. (el salario familiar, que debería poder aportar un sólo cónyuge, necesario para ello hoy en día en

ello es así, porque lo espe<sup>71</sup>cíficamente humano del trabajo no es subjetivar algo concreto, sino la totalidad del mundo; no se nos ha dicho: dominad el valle del Nilo, o el delta del Ebro, sino la Tierra. Ni se nos ha dicho tampoco: alimentaos, solucionar este o aquel problema, sino que el mandato bíblico de trabajar tiene por objeto la felicidad del hombre, como superación de todas sus limitaciones materiales. Sólo así, o en esa medida, se realiza en el hombre y en el mundo, a la vez, la vida del Espíritu. Que este objetivo esté fuera del alcance de las fuerzas del hombre, no quiere decir sino que el fin del trabajo es esencialmente sobrenatural, pero no como algo sobreañadido, sino como culminación trascendente de su misma esencia<sup>19</sup>. Esto significa que, siendo la feli-

---

España estaría alrededor de las 300.000 pts. mensuales), es un día aún muy lejano. Para alcanzarlo es requisito imprescindible «acumular grandes cantidades de capital», no sé si «en manos de unos pocos», pero, por el bien de la humanidad, que sea en las de aquellos que son capaces de acrecentarlo. De otra forma la reivindicación de salarios justos familiares (cfr. Domènec Melé Carné: «La remuneración del trabajo», págs. 447-472) no puede realizarse sino en Suiza o New Jersey, y carecería de sentido en Sri Lanka. Por ello, la primera obligación moral frente a esa «justicia» es incrementar los medios para satisfacerla. Ello exige crecimiento económico y una toma de conciencia, un respeto, para la labor, en este sentido imprescindible, de acumular capital. Para un tratamiento del problema más acorde con este planteamiento cfr. Javier Irastorza: «Cuestión social y economía», págs. 541-558.

<sup>19</sup> En su artículo «Sentido objetivo y sentido subjetivo del trabajo» (cfr. pág. 261) Jacinto Chozas expresa esto de una forma a la que me adhiero plenamente: «Desde esta perspectiva se puede decir que a la redención, como a la configuración de un mundo cada vez más humano y, en esa misma medida, más cristiano, contribuyen todos los hombres independientemente de que sean o no cristianos. Transformar el agua en salto, el salto en kilovatios y el kilovatio en luz, transformar una sociedad de campesinos que viven miserablemente en una sociedad industrial en expansión, domesticar los microorganismos y concertarlos en una pluralidad indefinida de estrategias terapéuticas o convertir los rincones del universo en fincas de recreo o en parques infantiles, todo eso es cumplir el impulso y el mandato creacional de someter la tierra y el designio redentor de llevarla, más allá de sí misma, a las formas más altas del espíritu. Todo eso es, justamente, hacer poesía (*poiesis*) con el cosmos. Con esa óptica, el trabajo podría ser causa y también signo de la redención, en términos generales». Como él mismo señala, otro problema es la redención subjetiva. En este sentido «que al trabajar el hombre sea cada vez más humano, y que al ser cada vez más humano sea cada vez más cristiano, eso no es primordialmente obra del hombre, sino obra de Dios» (*ibid.*, pág. 262). Dios mismo en la persona de Jesucristo tiene que hacerse así el verdadero sujeto trabajador,

cidad perfecta el fin último del trabajo, ese fin es infinito. De ahí que el trabajo, en todas las culturas tenga un carácter sacro. Su objetivo no es modificar el mundo, sino hacer emerger en él la imagen del Espíritu, que es el espíritu humano, pero también la misma gloria de Dios. El hombre da gloria a Dios realizando en el mundo su (de los dos, porque es la misma) Imagen.

Pero sería un grave error, al que tiende por lo demás una cierta tradición ascética, llegar aquí y abandonar la misión que se nos ha encomendado como S. Isidro sus bueyes, proclamando sobre el mundo un universal Domingo y declarando el carácter sobrenatural de nuestra esperanza como algo desligado de nuestra esencia trabajadora. Ese objetivo infinito es algo que, de modo misterioso, le ha sido encomendado al hombre realizar; y por ello el hombre tiene como primaria obligación el progreso tendencial hacia un infinito rendimiento; y para ello tiene que capitalizar su trabajo, hacerlo rendir no sólo para el consumo sino para el incremento progresivo de su subjetividad<sup>20</sup>.<sup>172</sup>

### *5. Propiedad privada y trabajo capitalizador*

Con esto llegamos a un punto esencial: este incremento de la propia capacidad de trabajar, esta autocapitalización del trabajador, es potenciación de su subjetividad trabajadora y está por tanto ligada a la propiedad de los medios de producción<sup>21</sup>. La fuerza natural se hace trabajo subjetivo en la medida en que el hombre que trabaja se apropia de esa naturaleza como instrumento de su tarea. Se da aquí un movimiento incremental de re-

---

y ello, por virtud de la gracia, en todo trabajo, si no queremos que ese trabajo sea en vano respecto de su último fin, que es, en efecto, infinito y sobrenatural.

<sup>20</sup> Jacinto Chozza señala también (cfr. «Sentido objetivo y subjetivo del trabajo», págs. 247 y 260) cómo la misma articulación entre el sentido objetivo y el sentido subjetivo del trabajo, entre la materialidad y la espiritualidad de la acción, constituye un fin escatológico, que se culmina en los Nuevos Cielos y la Tierra Nueva; y que, por tanto, impone un sentido progresivo al objetivo ético de la humanización y subjetivación del trabajo mismo.

<sup>21</sup> A este respecto se expresa muy certeramente Teodoro López (cfr. «Trabajo y propiedad», pág. 378): «Constituyen —trabajo y propiedad— dos dimensiones de la relación del hombre con las cosas que, en su fundamento común, encuentran la razón más profunda de su íntima relación».

flexión, por el que el hombre se hace señor del mundo, es decir, su propietario, reflejando así en el mundo su propia persona, a la vez que incrementa en esa apropiación su propia energía trabajadora. Por ello, todo lo que sea impedir ese movimiento de reflexión en que consiste el enriquecimiento del trabajador en su trabajo, es mucho más que un robo, es un atentado al proceso de capitalización, que desubjetiva el capital y a la larga el trabajo mismo. Por ello, el socialismo es un freno al progreso humano, en tanto que, al impedir la apropiación del fruto del trabajo, despersonaliza el capital y con él el trabajo mismo<sup>22</sup>. En un primer momento se puede instaurar un falso sujeto —el estado, la empresa pública, la macrocorporación— de acumulación de riqueza, pero a la larga, en tanto que se desvincula esa subjetividad abstracta de la particularidad individual del hombre concreto, tiene lugar aquí la verdadera escisión entre capital y trabajo, que el Papa condena porque impide moralmente la humanidad, reduciendo el hombre a mero trabajador objetivo; pero también porque desincentiva el trabajo respecto del incremento de sus propias posibilidades<sup>23</sup>: ya no se ahorra para «ser más» (inversión), sino sólo para «tener más», gastándose mañana dicho ahorro en otros bienes de consumo, mientras que en el ínterin un sujeto impersonal administra ese capital. El ahorro, en este contexto socialista, no tiende hacia un progresivo incremento, sino que tiene por límite la solución del propio problema en su particular limitación. El proceso general de capitalización del mundo queda así cortado en su raíz.

---

<sup>22</sup> En este sentido, es muy correcta la observación de Fernando Guerrero («La nueva empresa según la *Laborens Exercens*», pág. 637): «Aquí aparece claramente la razón por la que el pensamiento social católico ha defendido siempre el derecho de propiedad privada personal, no tanto como forma de dominio y de posesión de los bienes, cuanto como forma de ejercicio de responsabilidad moral en el uso de los bienes económicos».

<sup>23</sup> Cfr. Jacinto Chozo, «Sentido objetivo y subjetivo del trabajo», pág. 265: «La vitalidad y la fuerza de un sistema socio-laboral, de una empresa en último término, es la de las personas que lo integran. Si el sistema despersonaliza a sus sujetos, se produce una alienación de los seres humanos, pero también un debilitamiento del sistema y, en el límite, su extinción. Puede mantenerse por inercia, durante un tiempo más o menos prolongado, descoyuntando la humanidad de sus sujetos; pero si pierde su propia vida, muere».

En definitiva, el capitalismo no tiene alternativa, toda economía es capitalista; el problema está en si ese capitalismo resulta de un proceso personal de acumulación de bienes o si, por el contrario, es un capitalismo impersonal, desligado de la propiedad personal y así de los sujetos trabajadores.

No es que con esto se quiera defender un absoluto derecho a la propiedad privada de todo bien<sup>24</sup>; lo que se quiere <sup>73</sup> defender es el derecho absoluto a la propiedad sobre las inversiones, es decir sobre el capital productivo y respecto de esa producción<sup>25</sup>. Todo lo que atente contra esto atenta contra el derecho del trabajador a personalizar el fruto de su trabajo. O lo que es lo mismo: todo trabajador tiene un derecho cuasi sagrado a que no le descapitalicen su trabajo, porque sólo así, en unión con ese capital, es ese trabajo productivo, por un lado, y verdaderamente humano, por otro<sup>26</sup>.

De aquí se deduce que el así llamado conflicto entre el capital y el trabajo, tal y como se plantea históricamente, responde a un malentendido lingüístico y en absoluto es tal, sino un conflicto —allí donde se ha dado, o producido, o incitado— entre un trabajador llamado empresario y otros trabajadores llamados asalariados. Por desgracia, este conflicto termina muchas veces en la ruina del primero —con el consiguiente empobrecimiento de los segundos—, o cuando menos en una verdadera rémora para los

---

<sup>24</sup> No creo que se pueda afirmar —p.ej. respecto de Adam Smith— como hace Teodoro López (cfr. «Trabajo y propiedad», pág. 380) que el capitalismo representa «la afirmación de la propiedad como un derecho absoluto». Ello haría impensable una expropiación justa, un impuesto justificado, etc.; ni en caso de guerra, ni de construcción de una carretera, ni de catástrofe nacional. No parece que esto haya sido sostenido por teórico alguno —desde luego en absoluto por Adam Smith, p.ej.—.

<sup>25</sup> En este sentido parece correcta la posición de José M. de la Cuesta Rute de que «la propiedad privada se legitima por su destino al trabajo del hombre» («Tipos de empresa y sociedades mercantiles», pág. 678).

<sup>26</sup> Este es el verdadero sentido capitalista de la propiedad, que sin embargo muchos autores insisten en no querer reconocer. Cfr. p.ej. Andrés Ollero, «El trabajo como fuente de socialización», pág. 331: «La propiedad no tiene necesariamente consecuencias inhumanas, sino sólo cuando se violenta su relación 'natural' con el trabajo, como ocurre en el capitalismo». Pero esta imputación contra el capitalismo no parece correcta. Esa ruptura se daría de modo pleno cuando se pone el dinero bajo el colchón: y eso no parece que represente el ideal capitalista del buen uso de la propiedad.

posibles beneficios y ulteriores reinversiones —con el consiguiente freno al enriquecimiento posterior de los asalariados iniciales y de los nuevos cuyo trabajo podría ser movilizadado en la empresa—.

En efecto, según el esquema que estamos desarrollando a partir de la distinción entre la dimensión subjetiva y objetiva del trabajo, el modelo paradigmático del trabajador no es el último que acaba de llegar a la empresa, sino su verdadero creador, que ha sido capaz de proporcionar a más hombres la posibilidad de un trabajo humano y los frutos que este trabajo lleva consigo. El asalariado accede al sentido subjetivo del trabajo convirtiéndose en colaborador del empresario en la tarea de dominar y humanizar la tierra, a cambio de una proporcional participación en la riqueza generada, en la forma de un salario<sup>27</sup>, o en la forma <sup>174</sup> tam-

---

<sup>27</sup> Por el contrario, es posible a veces que, con la mejor buena voluntad, se sostenga la tesis de que esa retribución siempre es insuficiente. Así p.ej. Domènec Melé Carné en «La remuneración del trabajo», pág. 450: «Cuando se toma conciencia del valor intrínseco del trabajo, sabiendo que siempre vale más que su retribución económica, estamos en condiciones de superar las visiones economicistas, comunes a capitalismo y a colectivismo». Ahora bien, esto implicaría que todo contrato laboral fuese injusto, pues una parte recibe siempre menos de lo que aporta. Esto evidentemente se puede decir, de hecho esta es la tesis de Karl Marx; pero hay que ser consciente entonces de que esta afirmación representa una esencial descalificación moral de todo el sistema económico occidental (Es evidente por el contexto que no es ésta la intención del autor de la cita, sino más bien la revalorización «moral» del trabajo más allá de todo salario; pero su contenido objetivo no varía por ello, y ése es el que al final actúa en la opinión pública como descalificación del sistema capitalista.). Que el trabajador asalariado reciba el equivalente de la riqueza que crea, es la condición elemental no sólo de justicia laboral sino también de que ese trabajador se integre como un digno colaborador en el proceso productivo. En este contexto debemos considerar también la afirmación de Melé Carné según la cual el liberalismo económico «considera que la totalidad del beneficio económico corresponde exclusivamente a los poseedores del capital» (pág. 454). Después de todo el esfuerzo que Adam Smith dedica a explicar cómo la riqueza generada por una empresa (eso es su beneficio) se distribuye como renta de la tierra, como salarios del trabajo y como intereses del capital, esta afirmación me parece algo injusta, y procede de una artificial deducción de los salarios del concepto de beneficio. Entonces esa afirmación es verdadera por definición. Pero por lo mismo podríamos decir que todo el beneficio se lo llevan los obreros, una vez que deducimos de la riqueza producida los intereses del capital y las rentas de la tierra. De hecho eso es lo que muchas veces dicen los empresarios después de aguantar ingentes pérdidas —riesgo que no suelen

bién de una participación efectiva en la propiedad, en la medida en que participe con su ahorro personal, igual que hace el empresario, en el proceso de capitalización de la empresa<sup>28</sup>. Por lo demás, parece claro que lo más alejado de este modelo es precisamente el agitador sindical, normalmente liberado de otra actividad que no sea la agitación, en la medida en que sólo esté dispuesto a considerar los intereses de «los trabajadores» como algo contradictorio respecto de la empresa que genera su posibilidad de trabajar<sup>29</sup>.

Por esta razón, parecen erróneos los esquemas participativos que tiendan a entorpecer la responsabilidad del empresario, reivindicando una cogestión que, en la medida en que sea un impedimento de la acción empresarial, no puede ser sino un atentado a la dimensión subjetiva del trabajo. Esta equiparación de los trabajadores colaboradores con el trabajador propietario de la empresa, sólo puede terminar en una despersionalizador burocratización del proceso productivo, de la que nadie sale beneficiado y que suele terminar en un progresivo deterioro del ambiente humano. Por el contrario la humanización de la empresa suele estar mejor servida por un auténtico liderazgo, es decir, por la capacidad de aunar esfuerzos y despertar entusiasmos comunes, que es en la vida económica característica de los grandes creadores.

Por la misma razón, acudir a una política de distribución de rentas externa a las relaciones laborales, en la línea de quitar a los ricos para dárselo a los pobres y entendiendo esto como principio básico de la recaudación fiscal, representa no sólo una muy seria dificultad para la formación de capital empresarial, sino una acción en la que en esa misma medida se arrebató a los más productivos trabajadores el justo, y subjetivamente reinvertible, beneficio de su trabajo, con el consiguiente deterioro de la

---

correr los asalariados— o sencillamente haber reinvertido íntegramente su parte del beneficio.

<sup>28</sup> Ignacio Olábarri (cfr. «El hombre y el trabajo en la sociedad contemporánea», pág., 133), señala curiosamente cómo esta forma de participación en la riqueza nunca ha contado con las simpatías del obrerismo sindical.

<sup>29</sup> En este sentido me parece una idea muy estrecha de solidaridad la que restringe su acción al «repudio del liberalismo económico y a la lucha contra la burguesía y el capital dominante» (Ángel Berna: «Solidaridad y lucha de clases», pág. 519).

dimensión subjetiva del trabajo y de las posibilidades de enriquecimiento de la humanidad.

Con esto creo haber mostrado cómo el capitalismo se puede —creo que se debe— entender como algo que, lejos de tener que responder a la crítica de la doctrina social de Juan Pablo II, realiza más bien el ideal que esta doctrina propone. Para ello basta con querer superar el malentendido lingüístico que resulta de considerar el capital en un sentido meramente material y al capitalista como factor productivo desligado del trabajo.

No pretendo con esto haber solucionado todos los problemas que el capitalismo plantea como forma de producción. Cómo se aplica este esquema general a los bancos —bonito problema éste de producir dinero, es decir, riqueza líquida—, a los rentistas, a las sociedades anónimas<sup>30</sup>, a las grandes corporaciones, <sup>175</sup> al especulador bursátil, al pequeño accionista, a los monopolios, da lugar a cuestiones que exigen una ulterior reflexión. Pero pretendo haber salvado un principio general, a saber, el derecho y —sobre todo— el deber del trabajador a producir, acumular, incrementar e invertir capital en nombre propio. Si este principio está salvado, el núcleo central del sistema capitalista se nos muestra como exigencia primaria de una ética económica.

## 6. *Interés económico y solidaridad social*

Con esto casi podríamos terminar, si no tuviésemos todavía que responder a una última cuestión: ¿no es el esquema que se acaba de desarrollar esencialmente insolidario, individualista, egoísta e inmoral, por tanto? Parece evidente que sí, o al menos así nos hemos acostumbrado a pensar. Luego nadie nos ahorra

---

<sup>30</sup> Esta figura jurídica ha dado pie a numerosas críticas al capitalismo en la línea de la despersonalización del capital que lleva consigo (cfr. José M. de la Cuesta Rute: «Tipos de empresa y sociedades mercantiles», pág. 673 s.; y Fernando Guerrero: «La nueva empresa según la *Laborens Exercens*», pág. 638). No nos vamos a detener en este punto, que requiere un matizado estudio todavía por hacer. Sin embargo, sí se puede anticipar que en la medida en que estas estructuras jurídicas tienden a la despersonalización, dejan efectivamente de ser paradigmas de la actividad capitalista. De hecho, una sociedad que sea verdaderamente «anónima», sin dueño responsable, es inviable en el sistema de una economía libre: ya se encargan los «tiburones» en todas las bolsas del mundo de ir devorando estos cadáveres ambulantes del mundo empresarial.

unas páginas más de reflexión para intentar demostrar lo contrario, a saber, que el capitalismo, entendido como derecho y deber de acumular e invertir en nombre propio la riqueza que resulta del propio trabajo, es el sistema económico que tiene como principio la misma solidaridad, y es principio esencial de socialización. Por eso se denomina al capitalismo también economía de mercado (decir «economía social de mercado» es redundante, porque no hay forma de que un mercado no sea social).

Para entender esto hay que tener en cuenta el fin último del trabajo, que no es resolver un problema humano concreto, es decir, que no tiene un objetivo limitado. Si hablamos en este contexto del sistema de las necesidades que tienen que ser cubiertas mediante el trabajo, hemos de considerar que éstas son sencillamente infinitas; no hay un bien económico que satisfaga plenamente la demanda. Esto es importante respecto de un punto de la máxima relevancia en las relaciones entre el cristianismo y la economía: el objeto de la economía no es otro que la felicidad; o lo que es lo mismo: lo que pretende el hombre con su trabajo es alcanzar la perfección, que tiene en efecto la forma de la humanización del mundo, hasta hacerlo reflejo de la propia voluntad. En este sentido, es un error fundamental materializar la economía. El objeto de la actividad económica, siendo la consecución de la riqueza, no es material, por más que sea aquello que se compra con dinero. Pero con dinero se compra en cierta e importante medida la felicidad, que en absoluto es material. Es verdad que la carne, las peras o los electrodomésticos, son bienes económicos de carácter material. Pero también es un bien económico la ópera, un cuadro de Velázquez, la educación, una esposa (en muchas culturas de modo explícito hay que pagar el «precio de la novia», p.ej. vacas; pero en todas de modo implícito casarse cuesta mucho, y sería indigno querer llevar al altar a una mujer a quien uno no puede mantener con la dignidad que corresponde); cuesta dinero «sacar una familia adelante», «hacerlos felices»; y hasta cuesta dinero rezar; al menos así lo entendió desde siempre la Iglesia, imponiendo como mandamiento «ayudar a la Iglesia en sus necesidades», económicas, por supuesto; ayuda que en algunos casos alcanzaba la desorbitante cifra del diez por ciento de los ingresos (los diezmos) y de la que resultaban catedrales, ermitas y santuarios. ¿Cuánto costaría la catedral de Tole-

do? Desde luego mucho más que la sede central de cualquier banco madrileño.<sup>76</sup>

Y es que la economía es material por razón de las limitaciones materiales que tiene que superar, pero no por la riqueza, siempre inmaterial, que pretende alcanzar como fin. La economía es material en su origen, y no en su fin, que es la felicidad del hombre. Siendo por tanto el fin de toda economía la riqueza entendida como superación de todas las limitaciones, su fin no es otro que el último de la vida humana, es decir, el mismo que el de la religión: el cielo<sup>31</sup>. El fin económico último es de carácter sobrenatural, sin que deje por ello de ser económico, porque alcanzarlo cuesta dinero, al menos en cierta medida. Una vez más, tenemos que concluir aquí que la ética —cuyo fin es esa felicidad del hombre— no es algo que haya que añadir a la economía, sino su misma esencia, a saber, lo que define sus fines. Si bien, por otra parte, la realización del bien, que es el fin ético, tiene que contar con la consecución económica de los medios necesarios<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Desde este planteamiento —que creo es el correcto— no tiene sentido afirmar «que una ciencia económica que se centre en la búsqueda de alternativas de acción cuyo único valor es que maximizarían la riqueza caso de ser aplicadas, es una ciencia económica (...) muy peligrosa: destrozaría a la propia sociedad cuyas acciones trata de organizar en el plano económico» (J. A. Pérez López: «Visión científica de la acción humana», pág. 292). Pues, en efecto, esa «maximización de la riqueza» es un «único valor» que no deja fuera de sí ninguno de los pensables. La riqueza, que es el bien económico por antonomasia, tiene un sentido ontológico fundamentalmente trascendental, y en absoluto meramente material, como, una y otra vez, parece querer interpretarse en estos textos.

<sup>32</sup> En este sentido, la tesis de Leonardo Polo (Cfr. «Tener y dar», pág. 205) de que «el nivel de la economía es el nivel de los medios: en él no hay más que medios; los fines están más arriba», siendo en principio correcta exige una cuidadosa matización. A saber, esto no sería cierto si se excluye de la economía el orden de los fines. Si el hombre no tuviese como fin ser feliz, o dar gloria a Dios, o sacar su familia adelante, o que su club de fútbol ganase la liga, sencillamente no trabajaría, ni capitalizaría, ni habría actividad económica alguna. En concreto, los fines propios de la naturaleza humana son aquellos en torno a los que se articula la actividad económica en tanto que aporta los medios para lograrlos. Una empresa «puramente» económica, que no tuviese otra atención que fabricar tornillos (medios), sería económicamente inviable, una empresa sin alma; y el trabajo que en ella se hiciese no solamente sería inmoral sino, por lo mismo, también ineficaz. De todas formas, la tesis de Polo es en este punto, en mi opinión, más correcta que la que sostiene J. A. Pérez López (cfr.

Pero volviendo ahora al curso de nuestra argumentación, la conclusión que interesa sacar es que siendo el fin último de la economía infinito, también lo es siempre la demanda. Obsérvese además que pertenece a la esencia de la economía el que el bien económico sea algo que está por crear. De ahí, por un lado, el esencial error de la imagen del pastel. No se trata de repartir nada, sino de generar una riqueza que no existe en el punto de partida. Por eso el derecho de propiedad se refiere al capital, es decir, a los medios de producción, y no de forma primaria a lo ya producido o existente; es el derecho y el deber de crear mediante el trabajo personal nuevos bienes, riqueza que no existe en el origen, y de capitalizar esa riqueza para seguir creando. Precisamente por eso no hay en economía una competencia absoluta, ni respecto de los bienes, pues el infinito está abierto para todos, ni tampoco respecto del mercado, porque también es infinita la demanda. Si bien sí existe —es evidente— una competencia relativa, tanto por la posesión de los bienes que aquí y ahora existen, como por la satisfacción de la demanda que se da en función de las disponibilidades actuales de dinero en un determinado sistema económico. Pero a la larga también parece verdadera la ley de Say, cuando afirma que toda oferta termina generando su propia demanda, ya que es imposible que un bien no sea demandado.

El problema es ahora que siendo infinita la riqueza por generar y la demanda que hay de dicha riqueza, la capacidad creadora del trabajo individual es limitada, tanto para generar el bien económico como para cubrir la citada demanda. Y esto le da a la economía una dimensión esencialmente social, que tiene la forma de la división del trabajo, por un lado, y el intercambio de la producción por otro. Las dos cosas son inseparables: nadie se especializa en una actividad productiva si no es para intercambiar los productos. La división del trabajo y el comercio surgen de concentrar los esfuerzos productivos en aquello para lo que uno tiene ventajas comparativas. P.ej., de una población de dos cazadores, el uno puede ser mejor que el otro para cazar, consiguiendo dos piezas en el tiempo en que el otro consigue una; mientras que

---

«Visión científica de la acción humana», págs. 279 s.) según la cual habría fines económicos junto a otros no económicos; y que los primeros se refieren al sentido objetivo y los segundos al sentido subjetivo del trabajo.

este otro es mejor fabricante de flechas, haciendo dos en el tiempo en que el otro hace una. Así, si ambos dedican un día a cazar y otro a hacer flechas, consiguen en total, tres piezas y tres flechas. Pero si ambos se dedican a lo que cada uno hace mejor, el producto total será de cuatro piezas y cuatro flechas. Lo único que tiene que ocurrir es que se regalen mutuamente los excedentes, o, dicho en una terminología más económica, en que se pongan de acuerdo para comerciar flechas por piezas. Obsérvese que, por definición —porque si no ambos se habrían muerto—, el nivel de subsistencia está en lo que cada uno por sí mismo es capaz de producir, es decir, en las tres piezas; de donde resulta que la división del trabajo representa el paso de una economía de subsistencia a una economía del bienestar, con excedentes que van más allá de puro automantenimiento. Ahora bien, una economía con excedentes sobre el nivel de subsistencia, es condición imprescindible para que haya beneficio ahorrable y, por tanto, capitalización. Luego la idea de intercambio o la dimensión social de la economía está en la base misma del capitalismo.

Recuérdese aquí lo que dijimos acerca de la formación del capital: el paso de una actividad de puro autocontrol o automantenimiento a un proceso productivo de dominio del mundo pasaba por el instrumento, es decir, por la capitalización del trabajo. Si ahora resulta que esta capitalización, en la medida en que requiere excedentes energéticos por encima del mínimo de subsistencia, no puede tener lugar sino en un proceso social de división del trabajo y de intercambio de la producción, entonces resulta que el trabajo, entendido como actividad global ya capitalizada de dominio del mundo, tiene un esencial fundamento social. Quien domina el mundo, mediante el trabajo y el capital necesario para ello, no es un hombre, sino los hombres, a saber, en un proceso de progresiva división del trabajo y de comercialización de los bienes producidos, que es lo que les permite pasar de una economía de subsistencia a una economía de creación de riqueza y humanización del mundo.

La cuestión ahora es cómo se compatibiliza esto con la dimensión subjetiva del trabajo. Porque esa dimensión social no puede excluir las condiciones personales, es decir, el carácter individual, tanto del trabajo como de la acumulación de capital. Así, en efecto, es como razona el socialismo: puesto que las condiciones que posibilitan el trabajo y el capital son fundamentalmente so-

ciales, es en realidad la sociedad quien trabaja y por tanto la única que puede acumular propiedad productiva. De este modo, el socialismo es incapaz de pensar una solidaridad social que no sea negación del propio interés. Surge así el engendro de una economía «moral», no egoísta, fundada /78 sobre el principio de la solidaridad, y que, en efecto, tiene como sello el desinterés, a saber, de los hombres concretos por la actividad que tienen entre manos. Esta economía funciona como un negocio sin dueño y como un cortijo sin amo. Como esto no es «eficiente», se permite en aras de esa eficiencia sacrificar la solidaridad al interés particular, a fin de que surja alguien que se interese por su trabajo. Pero tan pronto como esto tiene lugar y aparecen los primeros beneficios, aparece también el recaudador de impuestos, como agente «ético» de la economía, exigiendo de nuevo en nombre de la solidaridad la renuncia al propio interés, que continúa siendo una especie de pecado original.

### 7. *El interés social en la idea smithiana de «mercado»*

Alguien más sabio que todo esto dijo que ese pecado original del interés propio era el verdadero origen del bienestar social; o lo que es lo mismo, que el «egoísmo» era el motor que hacía eficaz la solidaridad. Este hombre, llamado Adam Smith, era británico, y aunque escocés, aún utilizaba un sentido del humor que hizo que el clericalismo continental lo acusase inmediatamente de cínico, por pretender que los vicios particulares fuesen causa de bienes sociales<sup>33</sup>. Según este malentendido se ha concebido el liberalismo económico como un desaforado afán de enriquecimiento personal insolidario, y además con la pretensión de que así resulta el mayor bien para el mayor número de gente<sup>34</sup>. Según

---

<sup>33</sup> Este principio, que procede de Mandeville, lo utiliza Adam Smith en contra del altruismo moralizante de una ética sentimentalista, y ello no sin un cierto humor, que se pasa por alto cuando se quiere ver en esto uno de los principios centrales del liberalismo. Así, dándole este valor central, se refiere a él Rafael Gómez Pérez: «El capitalismo, el marxismo y la *Laborens Exercens*», pág. 144.

<sup>34</sup> Cfr. Enrique Martín López, «El modelo de sociedad en la *Laborens Exercens*», pág. 504: «Por alejados que puedan estar del presente los fundamentos

esta interpretación, el liberalismo, no solamente no consideraría la dimensión ética de la economía (amoralidad), sino que sería efectivamente inmoral, y de él no podría resultar sino la explotación del hombre por el hombre.

Que de hecho haya ocurrido todo lo contrario, ya no resuelve nada. El mismo fundador lo dice: la esencia de la economía liberal es el egoísmo, el insolidario afán de enriquecimiento personal. Que Adam Smith haya escrito su obra fundamental sobre la riqueza «de las naciones», carece de importancia; pues lo único que se pretende es la satisfacción del propio interés, es decir, el mantenimiento de los privilegios de clase.

Pues bien, este excesivo sentido del humor smithiano, unido a la particularidad ya mencionada de que los capitalistas a partir de Smith no se han preocupado por la reflexión filosófica acerca de su propia ciencia o actividad económica, ha dado lugar a un malentendido fundamental, y se ha olvidado que el «egoísmo» a que aquí se hace referencia no tiene nada que ver con la insolidaridad, sino que representa una «interesada» —interés viene de «*inter-esse*»— actividad del sujeto trabajador en el seno de una economía de mercado. En concreto lo que dice Adam Smith es que no esperamos comer carne todos los días en virtud del altruismo del carnicero, sino a consecuencia del interés que él mismo tiene en su propio negocio —vender carne— que coincide con el mío —comprarla—. Todos los trabajadores, por tanto, movidos por su propio interés, generan mediante la división del trabajo y el intercambio de sus productos un interés social que es el propio bien económico; el cual tiene, en efecto, un carácter social, ya que en él el total es mayor que la suma de las partes. Y de este bien económico participan todos los trabajado- /79 res en la proporción que corresponde a su propia aportación al mercado. Eso sí, el que no trabaje, que no coma (difícilmente se puede tachar de inmoral o anticristiana esta máxima paulina); a no ser que se recurra, no a la virtud de la justicia, sino a la de la conmisericordia, en la que tiene su apoyo la beneficencia. Por eso ha considerado siempre el liberalismo que la virtud social fundamental no es el desinterés altruista, sino la justicia, como garantía de pro-

---

doctrinales de la sociedad industrial, resulta claro que en ella se pone al descubierto el espíritu que animaba al liberalismo individualista, en el que, a través de la composición de intereses egoístas, se pretendía alcanzar el equilibrio y la felicidad de los individuos».

porcionalidad en el intercambio social a partir del cual se genera la riqueza.

Y esta virtud no es en absoluto des-inter-essada, sino, en efecto, la base sobre la que se teje la urdimbre social, los nexos interhumanos de personas iguales que viven en una total interdependencia y cuyo máximo interés personal es, ciertamente, el bienestar social<sup>35</sup>. Téngase en cuenta que en una economía consciente de que muchos hombres hacen más que cada uno por sí mismo, es decir, en una economía solidaria fundada sobre el principio de la división del trabajo y el intercambio de la producción, es imposible que se dé un beneficio personal que no sea a la vez el beneficio de otros. Esta es la esencia del acto comercial y la base del mercado libre: *que yo no obtengo un beneficio si no es prestando un servicio*. Dicho de otra forma, no hay bien económico alguno si no es en el mercado, es decir, en función del acto de su venta, y dependiente por tanto de que ese bien sea objeto del interés de otros y así esencialmente social<sup>36</sup>. Mi beneficio es la medida de lo que yo apporto a la sociedad; mi bien particular es siempre el solidario eco de un previo bien social, responsablemente generado por un sujeto personal efectivamente interesado en lo que hace<sup>37</sup>.

---

<sup>35</sup> En este sentido, no acabo de ver la razón por la que el desinterés y la impotencia pueden hacer «moral» un sistema económico. Sin embargo se continúa insistiendo en que «ni con motivaciones de puro interés ni con las de logro de poder llegará nunca a configurarse una realidad económica verdaderamente humana» (J. A. Pérez López, «Visión científica de la acción humana», pág. 293 s.).

<sup>36</sup> Una vez más, Jacinto Chozo lo expresa muy bien (cfr. «Sentido objetivo y subjetivo del trabajo», pág. 263): «Dicho en términos generales, se existe tanto más personalmente en el ámbito económico cuanto más y mejor sirve lo que uno produce. Si lo que la persona da —y en lo cual la persona también se da— no sirve para nada ni para nadie, la persona tiende a extinguirse en el ámbito económico, porque si eso no sirve para nada ni nadie, tampoco sirve para ella misma».

<sup>37</sup> Por esta razón, me parece muy dura la postura de R. Alvira al afirmar que «el *criterio de unidad* liberal es el beneficio de los que controlan el sistema. De ese modo, por más que se tomen medidas moderadoras, la inestabilidad del sistema es inevitable, pues se dispara la competitividad sin que haya un espíritu que ponga trabas al afán de dominio» («¿Qué significa trabajo?», pág. 199). Creo que esto no ha sido así históricamente y que el sistema capitalista se está mostrando como bastante estable, en comparación al menos con socialismos

Precisamente por esto, el carácter social del bien económico, no está reñido con el principio de subjetividad, cuya validez absoluta quedó asentada anteriormente. La economía social, tal y como emerge en el mercado, es el resultado de actos subjetivos de compraventa, de oferta y demanda, de intereses coincidentes; de forma que esos actos pertenecen a hombres concretos, libres e iguales, cuya interdependencia no es subordinación ni implica renuncia a la propia voluntad, ni por supuesto cesión de la subjetividad a un sujeto económico suprapersonal<sup>38</sup>. Sociedad que no anula la particularidad individual, eso es el mercado, la feria; la espontánea, caótica y ordenada a la vez, comunidad de los hombres libres, de los burgueses<sup>39</sup>. Nombre cuyo orgulloso timbre de otros tiempos deberíamos intentar recuperar, si no queremos perder la libertad que un día fue su gran aportación, no teórica sino de hecho, a la cultura europea.

Es en el mercado, y no en la beneficencia, donde se pone de manifiesto el carácter esencialmente ético y solidario de la vida económica. La riqueza es la de todos. Y esa solidaridad en el reparto de la riqueza no es la resultante de un principio teórico, sino la que se realiza de modo fáctico en una sociedad cada vez más

---

y corporativismos. Pero además es que la citada valoración no considera el carácter social y no particular de todo beneficio comercial. Por esta razón Alvira tiene que recurrir a instancias externas a esa dinámica de mercado (cfr. pág. 197) para garantizar una generosidad que corrija la actividad económica natural, la cual, según él, oscilaría entre el particularismo liberal insolidario y el generalismo socialista opresor. Por el contrario, creo haber mostrado cómo libertad y solidaridad no son en modo alguno elementos correctores externos, sino la base misma del sistema liberal de una economía libre.

<sup>38</sup> Surge así una concepción orgánica de la sociedad fundada sobre el principio de la libertad y la igualdad de los hombres, y no impuesta dogmáticamente según las pautas de un orden estamentalmente definido. Este planteamiento liberal se opone, en efecto, al organicismo medieval, que a veces se considera como paradigma cristiano (cfr. p.ej. Enrique Martín López, «El modelo de sociedad en la *Laborens Exercens*», pág. 506).

<sup>39</sup> En este sentido no parece correcta la apreciación de A. Ollero («El trabajo como fuente de socialización», pág. 337), según la cual «para el capitalismo el mercado es el verdadero protagonista de la vida económica, a la que dota automáticamente de óptima racionalidad». El mercado en absoluto es un sujeto, y mucho menos un protagonista, sino el marco de la múltiple acción subjetiva de los hombres. Si el mercado fuese protagonista tendríamos que decir que compra y que vende, pero ¿a quién? No tiene sentido: el mercado no es un sujeto, sino una relación entre muchos sujetos.

igualitaria. La afirmación de que en el sistema capitalista los ricos tienden a ser cada vez más ricos, acumulando la riqueza en cada vez menos manos, con el consiguiente empobrecimiento progresivo del resto de la sociedad<sup>40</sup>, no solamente procede de la mala voluntad de no querer ver en la historia la evidencia de lo contrario, sino también de no detenerse en una elemental reflexión sobre el concepto de riqueza. Pues del mismo modo como en el más estricto sentido capitalista no hay más capital que el que se invierte, tampoco hay más riqueza —p.ej. dinero— que la que se intercambia, y precisamente la que se intercambia en régimen de igualdad. La riqueza se distribuye mayoritariamente, no sólo en virtud del principio ontológico que reza: «*bonum est difusivum sui*»; sino que este principio metafísico se materializa económicamente en que la riqueza de una economía de mercado, basada en el comercio y la división del trabajo, sólo es tal en el intercambio. Uno es rico en la medida en que haya otros ricos que aporten bienes que se puedan comprar; y se enriquece sólo cuando esos otros ricos compran a su vez lo que uno vende. Por eso, un capitalista en situación de privilegio fáctico, es decir, un capitalista que se hubiese quedado sólo, no podría hacer otra cosa que regalar su riqueza a fin de generar mercado; sólo podría incrementar e incluso ejercer su riqueza regalándola y creando las condiciones económicas de intercambio que ese incremento y ejercicio necesitan. De esto hay multitud de ejemplos, que van desde la evidencia del Plan Marshall (en 1945 los Estados Unidos se encontraron ante el horror de ser el único rico que quedaba en el mundo), a los más sutiles métodos de permitir un déficit comercial que enriquece unilateralmente a los exportadores subdesarrollados, pasando por los préstamos de la Banca Internacional para que los países pobres puedan pagar los intereses de una deuda anterior que se incrementa así cada vez más sin que los acreedores puedan siquiera soñar con recuperarla (a pesar de lo cual los deudores los insultan)<sup>41</sup>./81

---

<sup>40</sup> Para un elenco de estas críticas del capitalismo cfr. Ángel Berna: «Solidaridad y lucha de clases», pág. 528.

<sup>41</sup> Así p.ej., frente al tópico general de que los países ricos son cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres, los Estados Unidos han pasado de producir 40% del Producto Mundial Bruto en 1945 a una mera cuarta parte actual (cfr. *The Economist*, 12-18.9.1987, pág. 16). En 1970 el PIB de Alemania

De este modo, no parece que sea interés de los trabajadores capitalistas pagar cada vez menos a los trabajadores asalariados, que son —todavía— mayoría; porque ello significaría estrechar el mercado de cuya amplitud dependen para su propia riqueza, hasta que ya no hubiese nadie que pudiera comprar los bienes que ellos producen. Este principio, enunciado, no por un teórico de la economía, sino por Henry Ford, verdadero paradigma del capitalismo práctico, es el que ha regido el proceso real de distribución de la riqueza que ha sido propio de las sociedades capitalistas<sup>42</sup>. El mercado solo funciona sobre la base de una riqueza socialmente compartida, que será consiguientemente tanto más igualitaria cuanto más libre de reglamentaciones paternalistas y de slogans distributivos funcione ese mercado. Por el contrario, el socialismo no solamente es ineficaz respecto del fin general de crear la máxima riqueza posible, sino también respecto del fin, que considera como específicamente suyo, de distribuirla por igual entre los hombres. El socialismo es insolidario; eso sin considerar que la riqueza que logra distribuir no es sino el cebo de situaciones de dependencia.

### *8. El sentido moral de la actividad económica*

Consideremos, por último, una característica del capitalismo que muchos le imputan como amoralidad y en la que está, más

---

Federal era cuatro veces el de África del Norte (de Marruecos a Egipto); extrapolando tendencias actuales se calcula que en 2025 el PIB de estos países será el doble del alemán (cfr. Jean-Claude Chesnay: *La revanche du Tiers Monde*, Paris 1987).

<sup>42</sup> Creación y distribución mayoritaria de nuevos bienes o riqueza: efectivamente de esto se trata, este es el fin del sistema económico capitalista. Así lo expresa Rafael Rubio de Urquía: «Ya no se trata de satisfacer las necesidades más fundamentales de las gentes menesterosas en virtud de un determinado postulado ético. Se trata, en virtud de la propia racionalidad de esa sociedad, de extender, sin norma ni criterio, mediante los múltiples y complejos sistemas de 'redistribución', 'bienes públicos', etc., a un número cada vez mayor de personas, la posibilidad efectiva de participar en la gran fiesta permanente del consumo general» («Crecimiento y desarrollo de la economía», pág. 597). Y no se ve por qué tendríamos que dar a esta verdadera descripción un sentido peyorativo.

bien, su principal virtud. Se trata del carácter no «expresamente» ético de su bondad intrínseca. En efecto, cuando el cazador caza para el fabricante de flechas y éste hace las flechas para su amigo el cazador, ninguno de los dos considera como un añadido «moral» sobre su actividad productiva la generosidad mutua que está en la base del intercambio. El comercio hace el bien como algo que se da por supuesto; la virtud, coincidente con el propio interés, no tiene aquí la forma del sacrificio o autonegación, sino que es un acto natural. Lo cual no prueba que la economía sea inmoral, sino precisamente que la ética que está en su base es la propia de la naturaleza humana, y por tanto queda como algo implícito en ese obrar natural<sup>43</sup>. Sin que esto suponga que la fórmula, usual sobre el mostrador, de «Gracias. A Usted» carezca de sentido.<sup>/82</sup>

Y es que la ética, entendida aquí no como ciencia sino como compendio de actitudes de las que se sigue el bien en tanto que libremente causado por el sujeto, no tiene por qué ser, como quería Kant, el resultado de una acción explícita y «pura», en el sentido de incontaminada por algo que no fuese «ética». La ética, así entendida, es más bien virtud como disposición libre para el bien; y lo importante es que de ella se siga, en efecto, el bien, y no que ese bien sea «ético». Dicho de otra forma y aplicado al tema que nos ocupa: para que un capitalista preste un servicio social no hace falta que asista a un seminario intensivo de moralización; lo que es necesario es que genere riqueza y la acumule como capital productivo. Esa es su virtud propia, como es la del médico curar enfermos, y la del ingeniero construir puentes. La «moral» que se añade a la actividad económica descrita como algo extrínseco es, aparte de tendente a la «beatería», innecesaria.

---

<sup>43</sup> Este es el sentido de la «mano invisible» de Adam Smith, en el que la dinámica natural de la actividad económica es causa, muchas veces inconsciente, del bien. Por eso carece de sentido la inversión moralizante de esta teoría (la «mano invisible» «no está en el plano de los intereses económicos, sino en el plano ético») que hace J. A. Pérez López (cfr. «Visión científica de la acción humana», pág. 291), según la cual «no se puede decir que la búsqueda del propio bien lleva, aunque sea sin querer, a provocar el bien ajeno. La formulación exacta es, por el contrario, que la búsqueda consciente y voluntaria del bien ajeno causa necesariamente la consecución del propio bien». No es que esto sea falso, es que da lo mismo por donde empezamos. La «moralina» en esta cita está en no querer darse cuenta de que en la economía libre ha desaparecido la distinción entre el bien propio y el ajeno.

ria, porque esa actividad económica es de por sí esencialmente buena, y por tanto virtuosa. No quiero decir con esto que no sea bueno ese seminario intensivo de moral, pero no para hacer bueno un trabajo que ya lo es, sino para que el que así trabaja no se quede subjetivamente por debajo del bien objetivo que realiza, es decir, para tomar conciencia de la dignidad subjetiva de la propia actividad.

Ahora bien, es cierto que muchos hombres harán el bien sin beneficiarse subjetivamente de ello. Pero ocurre aquí como con la biología: el bien que hace la mano de un cirujano es mayor que el que esa mano es capaz de asimilar subjetivamente. En este sentido, el problema de la virtud económica es que actúa de modo orgánico y natural, como un soporte de mínimos, necesario para que funcione la sociedad humana, incluso sin que los hombres sean excesivamente «morales». Es una lástima por ellos, pero no por la actividad económica, que tiene que poder ser independiente, como actividad social capaz de generar el bien, de los fines subjetivos que mueven a los agentes particulares. A esto es a lo que se refiere Adam Smith con la «mano invisible». Se trata de que la economía libre es capaz de ser buena incluso aunque no lo sean sus agentes. Ello significa que la economía tiene una cierta autonomía ética; y un empresario puede hacer el bien, sin ser necesariamente, p.ej., un buen padre de familia<sup>44</sup>. Ocurre igual con la biología: La capacidad de batir un record de salto de altura, representa una virtud de carácter biológico, una disposición para hacer el bien, pues es mejor saltar que no saltar; y este orden ético queda por así decir implícito, en el sentido de que no es contradicho, en principio, por la circunstancia de que el atleta en cuestión sea una mala persona. Esto no significa sino que tanto el orden económico como el biológico suponen un mínimo ético de carácter natural u orgánico en cierta medida independiente de la voluntad explícitamente moral. Hay un mínimo de bien garantizado por nuestra naturaleza humana y no dependiente de actos morales explícitos. No hace falta ser *bueno* para que el corazón, p.ej., funcione *bien*. (Aunque uno termina

---

<sup>44</sup> Pero esta «autonomía ética» es efectivamente ética y no «amoralidad», como una y otra vez se imputa al liberalismo económico. Cfr. José Luis Illanes: «Ética y teología del trabajo», pág. 739.

teniendo problemas si se emborracha a diario, pega a su mujer e insulta a su padre.)

Ello no significa que el orden de la economía, como el de la biología, sea éticamente independiente o que necesite de un añadido moral extrínseco a su naturaleza. Y a la inversa, la bondad ética termina favoreciendo un organismo saludable, mientras que el vicio y la corrupción moral repercuten a largo plazo p.ej. en una cirrosis hepática. Del mismo modo, la economía libre tiene una capacidad natural de generar el bien, que puede sin embargo ser contrarrestada e incluso anulada por la corrupción moral de una sociedad<sup>45</sup>. Esto parece claro en el caso de la virtud moral de la justicia. Pero también ocurre lo mismo con muchas otras virtudes, como el respeto a la libertad y a la persona, la generosidad, la audacia, la magnanimidad, el afán de servicio, la sobriedad, el espíritu de sacrificio, sin las cuales la vida económica, no solamente es inmoral, sino que, precisamente por ello, sencillamente no funciona, ya que la economía representa una actividad fundamentalmente ética<sup>46</sup>. La corrupción moral termina en la degeneración política, siendo el paso intermedio el

---

<sup>45</sup> En este sentido suscribo la sugerente afirmación de Antonio Argandoña (cfr. «Trabajo, economía y ética», pág. 297): «Con terminología económica, necesariamente limitada, la ética es la ciencia que señala las *condiciones de equilibrio y estabilidad a largo plazo* de los sistemas económicos». En general Argandoña es uno de los autores que sostiene la tesis de la continuidad que aquí estamos defendiendo: «Tampoco es la ética —dice— un 'añadido' para empresas que obtienen beneficios y que pueden 'tomarse el lujo' de ser generosas. No hay, en el fondo, una contraposición entre economía y ética (salvo con una visión miope y a corto plazo)» (pág. 299).

<sup>46</sup> De este modo,, me adhiero una vez más al planteamiento de J. Choza (cfr. «Sentido objetivo y subjetivo del trabajo», pág. 263) según el cual «la solución de estos problemas (se refiere en un sentido amplio a los problemas morales de personalización en el ámbito económico) no es sólo una cuestión vital para el trabajo subjetivo, sino también para el objetivo. Si esos problemas no se resuelven, no solamente se lesiona la dignidad del hombre en el trabajo, y la actividad laboral humana pierde su carácter de *eros* y se convierte en un automatismo mecánico, sino que el trabajo objetivo da como resultado pérdidas, disminución de la producción, de las ventas, de los beneficios y, en el límite, de la empresa. Es decir, si esos problemas no se resuelven, no sólo puede suceder que los responsables vayan al fuego eterno, sino que, antes irán a la suspensión de pagos y al paro, que dejarán de existir como personas-sujetos en el proceso económico en primer lugar y como seres vivientes en último término».)»

empobrecimiento de los pueblos. Así ocurrió, al final, con la decadente historia del Imperio Romano.

Pues bien, a partir de aquí parece lícita la generalización de estas tesis respecto de las relaciones entre el cristianismo y la economía libre o capitalista. En la medida en que este sistema económico responde a las exigencias de la dignidad humana tal y como se concretan en el fomento de la dimensión subjetiva del trabajo, de la libertad, de la igualdad y de la solidaridad sociales, no parecen justificados los recelos que históricamente han surgido entre ambos, y que más bien tienen su origen en un malentendido, que deberíamos intentar superar por ambas partes.



