

EL «AMOR DE PREFERENCIA POR LOS POBRES» Y LA ECONOMÍA *

De algún modo, los cristianos viven en estos momentos una situación paralela a la surgida en los albores del siglo XVI. Había, entonces, concluido la Edad Media y, con ella, las organizaciones feudales y sus complementos urbanos y gremiales. Pronto se comprobó que en la nueva sociedad capitalista y crecientemente globalizada no servían los consejos concretos que hasta entonces se contenían en manuales de confesor o en prontuarios de moralistas. Lo confirmó inmediatamente la consulta de los mercaderes españoles de Amberes quienes, temiendo por la salvación de sus almas si se aprovechaban de las ricas posibilidades que abrían el comercio con la India, con las Molucas, con África, con la recién descubierta América, preguntaron en la Sorbona a Francisco de Vitoria si todavía tenían que regir sus conductas por los consejos de San Antonino de Siena. Y no digamos en el *Tractatus de usu paupere*, del franciscano Pedro Olivi, publicado en 1279, quien sostenía que «nada corrompe tanto la verdad y la fidelidad de la amistad, como el amor por las riquezas»¹. Éstos se engas-

* Las páginas siguientes del catedrático de la Universidad Complutense y académico de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas ofrecen una síntesis y reflexión crítica sobre el trabajo de Rafael Rubio de Urquía, Catedrático de Economía de la Universidad Autónoma de Madrid, «Amor de preferencia por los pobres y dinámica económica del cristiano», que forma parte de la obra colectiva: F. Fernández Rodríguez (Cord.), *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica* (Madrid, Asociación para el Estudio de la Doctrina Social de la Iglesia-Unión Editorial, 1996) 597-696.

En un momento en que la Doctrina Social de la Iglesia cobra nueva importancia en las Facultades Católicas nos han parecido de especial interés las reflexiones de estos dos ilustres economistas. Ello nos ha movido a ofrecerlas a nuestros lectores. (Nota de la Redacción).

¹ La frase de Olivi la tomo de la inteligente nota de Philippe Simonnot, «Subversion de l'économie», en *Le Monde*, 25 abril 1997, p. X de *Le Monde des livres*.

taban de maravilla en la época medieval, pero no parecían encajar del mismo modo en la nueva realidad, igual que sucedía con las noticias de San Gerardo de Aurillac, que llega a la perfección, según un relato que parece salido de la *Leyenda Áurea*, buscando durante muchísimo tiempo a unos comerciantes que le habían vendido unas telas, cuando se enteró que le habían cobrado por debajo del *precio justo*, para entregarles la diferencia. Burr sostiene que Pedro Olivi y muchos de sus seguidores intelectuales «podrían ser tachados de conservadores por su doctrina de la pobreza, al procurar proteger los valores antiguos ante la amenaza de nuevas realidades»².

En el siglo XVI, con la aparición del capitalismo, con la ampliación de los mercados ofreciendo algo así como los primeros pasos de una globalización de la economía, los cristianos comenzaron a reaccionar de forma muy diferente. Por una parte, con la Reforma, se produjo un amplio haz de respuestas que fueron agrupadas por Max Weber en el gran friso que se ofrece en su libro sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Pero en la Contrarreforma también se albergó una respuesta diferente al mensaje medieval. Parte esencial de esa respuesta fue la de la Escuela de Salamanca, constituida por innumerables moralistas con origen, próximo o bastante cercano, en Francisco de Vitoria. Sus nombres —Domingo de Soto, Martín de Azpilcueta, Pedro de Valencia, fray Tomás de Mercado— enlazan, por otro lado, con los planteamientos tridentinos, pues alguno incluso fue un eminente Padre conciliar.

La llegada de la Revolución Industrial provocó otro choque importantísimo. La miseria creciente, la descristianización, los asertos de la Escuela Clásica, que parecían contener proposiciones difícilmente refutables, originaron en el mundo católico dos tipos de respuestas. La una, intentó acomodar el pensamiento clásico al cristianismo. Se desprende del célebre *Tratado de Economía Política Cristiana* del vizconde Villeneuve de Bargemont y pasa a influir mucho en la opinión pública burguesa y católica de la monarquía de Luis Felipe y en la del II Imperio a través de los sermones del jesuita P. Félix, sobre todo en los celebrados de Notre Dame de París, mientras consigue el respaldo de economistas tan importantes como Pablo Leroy-Beaulieu, como los componentes de la Escuela de Angers, entre los que destaca siempre el nombre de Thery, o como Le Play.

La segunda respuesta católica al mensaje clásico fue más crítica, casi habría que decir que fue más dura. Todo un grupo importante de economistas católicos alemanes se adhirieron a los planteamientos

2 Cf. David Burr, *L'histoire de Pierre Olivi, franciscain persecuté*, trad. de François-Xavier Putallaz, Cerf. Editions Universitaires de Fribourg, 1997.

de la Escuela Histórica, y sobre todo a los neohistoricistas, que arremetían con fuerza contra clásicos, neoclásicos y seguidores de la Escuela Austríaca. Fue ésta una dura pelea, centrada en la «batalla del método», pero con corolarios tan importantes como la constitución en Eisenach de la Verein für Sozialpolitik, donde se incubó el «socialismo de cátedra», inspirador de las medidas de acción social concreta que desarrollaría Bismarck, pero que, además, encontraron una acogida cordialísima en el obispo de Maguncia, Ketteler o en el jesuita padre Pesch. Sin la figura de Ketteler no es posible entender la orientación de la encíclica *Rerum novarum* de León XIII. A partir de ahí el desarrollo de la «doctrina social de la Iglesia» sirvió para encajar pensamiento económico y criterios de la Iglesia.

Pero la Revolución Industrial continuó su marcha y, con ella, la transformación del mundo. Por eso, hoy en día, pocas semejanzas existen entre estos planteamientos decimonónicos, respecto al panorama que se contemplaba, por ejemplo, en el Concilio Vaticano II, en cuya *Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*, en su parte sobre la vida económica y social, a más de en la encíclica de Pablo VI *Populorum Progressio*, podemos situar la frontera de la que podría denominarse «primera formulación de la doctrina social de la Iglesia». Pero los cambios se han realizado. A impulsos de ese demiurgo que ha acabado por ser la Revolución Industrial vemos cómo se han hundido multitud de planteamientos, avalados por Keynes, que habían impulsado una política económica que daba la impresión de estar especialmente preocupada por la suerte de los humildes. La Escuela Neoaustríaca y los neoclásicos parecen volver por sus viejos fueros de constituir la única ortodoxia seriamente imaginable, mientras que los neokeynesianos intentan que no se abra un foso intelectual importante de sus puntos de vista respecto a tal ortodoxia. Todo esto tiene lugar dentro de un mundo en el que impera una acusadísima globalización, prácticamente en cada sector productivo importante, unida a un avance extraordinario de las empresas transnacionales, a una transformación hondísima del comercio internacional y a un progreso impresionante de la globalización financiera. Añádase a este panorama globalizado un avance notable en los ordenadores y en los equipos de telecomunicación, la aparición de nuevas materias primas y la entrada en la lid económica de una nueva clase empresarial que se despegaba de multitud de talentos de la anterior, al par que, en general, la desbanca. La política económica de todos los pueblos se ve obligada a buscar horizontes nuevos que poco parecido tienen ahora mismo con los que se intentaban alcanzar hace no demasiados años.

Era obligada, de nuevo, una consulta de los católicos a teólogos, moralistas y economistas para que, todos éstos, de consuno, diesen una respuesta adecuada ante los nuevos tiempos. Tenemos, en este

momento, ya ante nosotros, una respuesta triple, constituida por dos encíclicas de Juan Pablo II —la *Sollicitudo rei socialis* y la *Centesimus annus*— y por el *Catecismo de la Iglesia*.

Al analizarla se observa cómo estos tres documentos, así como la *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, de 22 de marzo de 1986, insisten en un punto: que el «amor preferencial por los pobres» es la esencia de lo cristiano; sin eso, todo carece de sentido. De modo simultáneo, todos estos documentos ofrecen, por lo que se refiere a sus bases teóricas relacionadas con la economía, una evidente relación con planteamientos neoclásicos y neoaustriacos, que quizá podríamos remontar a los esfuerzos antihistoricistas, antikeynesianos y antisocializantes que desarrollaron en la Universidad «negra» —o sea, relacionada con la Iglesia— de Friburgo, encabezada por los de Eucken y Müller-Armack.

Pero de estos planteamientos de los economistas, ¿no se exhala un aroma en exceso individualista que pone en peligro ese «amor preferencial por los pobres», que parece ser la esencia del cristiano? Por otra parte, si esta actitud de «amor preferencial por los pobres» es la existencial de un cristiano, ¿qué se puede decir de ella si la contemplamos a la luz de la teoría económica? Es preciso indagar por ahí en estos momentos de la historia, porque de este desarrollo del mensaje que viene del Papa actual va a depender la puesta al día de la actitud del cristiano en relación con la nueva economía. Para comenzar a despejar esta última pregunta se necesita un encaje ciertamente muy difícil, pues ha de verificarse gracias a una conjunción de un análisis antropológico de base que requiere un estudio teológico muy refinado con, al mismo tiempo, una serie de conocimientos muy maduros relacionados con el análisis económico.

Afortunadamente esa congruencia se ha dado en un ensayo del que es preciso dar noticia a los cristianos, para que sepan que ya tenemos una roca muy firme en la que amarrar la barca de nuestra exploración sobre este aspecto de lo que me atrevo a llamar «segunda formulación de la doctrina social de la Iglesia». Se trata del ensayo de Rafael Rubio de Urquía, «Amor de preferencia por los pobres» y dinámica económica del cristiano», que se incluye en las páginas 597 a 695 del volumen colectivo *Estudios sobre el Catecismo de la Iglesia Católica* (AEDOS Unión Editorial, Madrid, 1996)³.

3 Los textos del profesor Rubio de Urquía tienen multitud de subrayados, negritas, cursivas y otras advertencias tipográficas para dar énfasis a ciertas expresiones. Las he unificado poniendo estas palabras enfatizadas, homogéneamente, entre comillas altas. Las citas van, como suele suceder, entre comillas.

He de señalar, de modo obligado, que se trata de un trabajo extraordinariamente denso, esto es, absolutamente ininteligible para el que se enfrente con él en una lectura despreocupada. Como me señaló el autor, piénsese que es el fruto de muchos meses «de muy intenso (y, a veces, desesperante) trabajo», a pesar de que éste ya disponía «de un esquema teórico previo relativamente desarrollado», como se exhibe en sus ensayos «La encíclica *Sollicitudo rei socialis* y los sistemas de organización de la actividad económica»⁴; «Ética y procesos de asignación de recursos»⁵; «Los procesos de producción de la acción humana, la teoría neoclásica de los procesos de asignación de recursos y la economía de la familia»⁶; «La autonomía de lo económico»⁷; «Ética, economía y mercado»⁸, y «Acerca del lugar de las concepciones antropológicas en la constitución y progreso de la Teoría Económica»⁹.

Pero he aquí que se encontraba este autor, por propio testimonio de Rubio de Urquía, con que era un «hecho» real-empírico bien conocido, «que muchas operaciones asignativas inducidas por dinámicas de la acción humana, no sólo («estadísticamente») frecuentes, sino centrales, son difícilmente explicables o no explicables en absoluto a la luz de la teoría económica más moderna en cualquiera de sus versiones» de modo tal que, sin exagerar, es posible decir que «“las implicaciones asignativas” de los procesos “dinámicamente centrales” de la acción humana “quedan fuera” del campo de explicación de la teoría actual». Precisamente eso que queda fuera de la teoría actual son los «... fenómenos asignativos propios —¡“centralmente” propios!— del despliegue existencial cristiano». De ahí que, en este ensayo, el profesor Rubio de Urquía sostenga que «la reflexión antropológica (sociológica) sistemática (es) lo que constituye la dinámica fundamental y principal del progreso de la investigación teórico-económica» (pág. 661).

Por eso Rubio de Urquía sostiene (págs. 665-666) que tomar como representación básica del proceso de producción de la acción humana «la caracterización propia del tipo neoclásico de proceso asignativo equivale, “objetivamente”, a tomar como punto de partida para el estudio de la acción humana una representación de la persona (antro-

4 En el libro coordinado por Fernando Fernández Rodríguez, *Estudios sobre la encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, AEDOS Unión Editorial, Madrid, 1990.

5 En *Información Comercial Española*, marzo 1991.

6 En *Revista Española de Pedagogía*, septiembre-diciembre 1993.

7 En *Nueva Revista*, octubre 1993.

8 En el libro coordinado por Doménech Melé Carné, *Ética, mercado y negocios*, EUNSA, Pamplona, 1994.

9 Aparecido en el volumen *Homenaje a don Julio Caro Baroja*, publicado en el *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de los Amigos del País*, 1994.

pología) estrictamente des-personalizada y una representación de la sociedad (sociología) —consecuente con esa antropología— estrictamente des-socializada. De tal modo que los fenómenos más característicos del despliegue de las dinámicas personales ética y cognitiva —y, por tanto, de las dinámicas “culturales”, factor y producto de las dinámicas “culturales”, factor y producto de las dinámicas personales, éticas y cognitivas— no pueden ser percibidos —excepto como “anomalías”— ni, por consiguiente, inteligidos a partir de la concepción antropológica global neoclásica; las propiedades asignativas de estos fenómenos son, entonces, inasequibles a toda doctrina asignativo-neoclásica», por lo que nos encontramos con «la causa de lo (insuperablemente) difícil, anti-natural y, al cabo, más bien estéril, que resultan los intentos de tratar “en serio” temas tales como “ética y economía”, “economía y cultura”, etc., a partir de representaciones antropológicas (-sociológicas) objetiva y últimamente inspiradas en la neoclásica». Por tanto, ya está aclarado lo que «contienen o implican los juicios de “insuficiencia fundamental” formulados por tantos autores en relación con las doctrinas económicas “economicistas”, de las que la neoclásica constituye un ejemplo particularmente notable». Por consiguiente, el propio Rubio de Urquía me manifestará que «lo mismo» ocurre cuando queremos inteligir a la mera luz de la teoría actual —muy especialmente la neoclásica, pero también en los modelos teóricos keynesianos y austríacos— multitud de fenómenos relativamente complejos y, a la vez, importantísimos, tales como, por ejemplo, los relativos a “desarrollo”».

Dando un paso más, Rubio de Urquía se pregunta si de lo señalado se desprende, como por otro lado lo hicieron los historicistas y los institucionalistas, «que “debe abandonarse” la teoría económica moderna e “inventar otra cosa”. Por eso es importantísimo el despliegue que hace Rubio de Urquía para aclararnos cómo puede marcharse «hacia una doctrina asignativa más general» (págs. 672-678). Su exploración, que puede ser riquísima, parte de señalar (pág. 673) que lo que específicamente compete a una teoría asignativa relativa a procesos asignativos de esta índole —esto es, que concurren las dos propiedades de «1) posibilidad y “mayor probabilidad” de “irrealizabilidad intrínseca”, y 2) posibilidad y “mayor probabilidad” de irrepresentabilidad en términos de relaciones, ligando entre sí exclusivamente bienes susceptibles de presentación monetaria—, es caracterizar las propiedades asignativas de éstos: esto es, deducir “leyes económicas” especiales capaces de localizar el plan “seleccionado” por la operación asignativa en el conjunto de planes alternativos y deducir propiedades varias de ese plan. Las “leyes económicas” relativas a procesos asignativos de esta índole son, en general, desconocidas», aunque, puntualiza Rubio de Urquía que «en la doctrina austríaca y en algunas modalidades doctrinales keyne-

sianas se conciben y estudian procesos asignativos en los que, de modo muy restringido, se da la propiedad 1».

Los planteamientos antropológicos que presenta Rubio de Urquía son los que hacen posible «fundamentar una teoría del progreso de producción de la acción humana en la que reciben explicación “endógena” y “sistemática” dinámicas de la acción inductora de procesos asignativos gozando de las propiedades 1) y 2). Pero, “además”, una concepción antropológica de esa naturaleza ofrece una riqueza doctrinal acerca del ser de la persona humana como ser dinámico —y, por consiguiente, acerca de la existencia humana en la historia— “absolutamente única” en su hondura, envergadura, consistencia lógica y correspondencia con la realidad; y no como “doctrina acabada”, aunque sí como doctrina “con resultados adquiridos”, y también como reflexión en curso. Adoptar una “antropología consecuente” como concepción antropológica global, fundamento de una teoría de la acción humana —téngase en cuenta que «adoptar una “antropología consecuente” es adoptar la antropología cristiana “en todos sus términos”—, no es, pues, “reducir a algo exótico” el despliegue doctrinal; es, por el contrario, otorgar a éste la posibilidad de una profundidad, una envergadura y una profundidad “únicas” (pág. 683).

A esa luz es cómo Rubio de Urquía contempla el «amor por los pobres» como compromiso «de modo radical» de «todo el despliegue existencial del cristiano —por consiguiente, la plasmación de su producción de acción como «praxis”— y, esto debe ser subrayado de modo especialmente enfático, «no» constituye una «opción» sobreañadida «a voluntad» a la opción que implica la aceptación de la oferta de gracia y consiguiente inicio del proceso de inserción en Cristo: la opción por Cristo conlleva ya «de suyo» el «amor de preferencia por los pobres» (págs. 683-684). Naturalmente (pág. 686), «cuando se utilizan sin las debidas correcciones doctrinas económicas para recibir analíticamente la estructura doctrinal “amor de preferencia por los pobres”, lo que se hace es «forzar “la lectura” de “amor de preferencia por los pobres”» —en uno o varios sentidos— con el propósito de hacer coincidir esa estructura doctrinal con alguna doctrina económica específica; pero, en la medida en la que la antropología en lo que esa doctrina específica objetivamente está basada es no conforme con la antropología cristiana —en cuyo seno cobra sentido “amor de preferencia por los pobres”—, lo que se obtiene es, no una percepción analítica de “amor de preferencia por los pobres”, sino otra cosa, generalmente bastante distinta».

El final es trascendental cuando Rubio de Urquía contesta de este modo en la pág. 693 a la pregunta de en qué se manifiesta práctico-externamente esa dinámica de la acción general y grupal característicamente cristiana: «En que la acción está deliberada y sistemática-

mente ordenada a la disminución de las carencias ajenas, según prioridades prudencialmente establecidas, mediante la asunción de la “forma positiva” de pobreza por parte del cristiano. Ello es posible y está dotado de sentido, no por efecto de ningún proceso normalmente externo a la persona, sino porque el proceso esencial en el proceso de producción de la persona, el dinamismo absolutamente subjetivo que impulsa y vertebrata las dinámicas personales ética y cognitiva, tiene lugar en el proceso de inserción en Cristo del cristiano. Ahora bien, “asunción de la forma positiva de pobreza” implica plena utilización productiva de los carismas recibidos y bienes poseídos diversos; es, por consiguiente, no mera comunicación “estática” de lo poseído, sino, principalmente —en función de la índole de los carismas recibidos— “producción para el carente”. Para el carente real-empírico concreto —“con nombre y apellidos”— a quien expresamente “busca” el cristiano. El despliegue de la acción personal del cristiano queda así esencialmente estructurado y ordenado de un modo en extremo singular... Considerada en la perspectiva social-histórica, la “producción para el carente”... deviene motor y norma de la actividad social». Por supuesto, como aclara en la nota 128 Rubio de Urquía, «es “evidente” que “alcanzar el máximo beneficio monetario” no puede constituir norma de orientación para la actividad productiva del cristiano; pero no en virtud de una “prescripción jurídica” peculiar del cristiano, sino porque, simplemente, semejante norma carece de sentido para el cristiano. Asunto completamente distinto es que las operaciones productivas se organicen con responsabilidad y ciencia, lo que, ciertamente, tiene implicaciones en todas las direcciones, incluida la de la viabilidad general —en la que también está incluida la monetaria— de las operaciones. Es igualmente “evidente” que no es posible deducir de esa norma —“producción para el carente”— un “plan central”».

Rubio de Urquía me manifestó que aunque «tanto la parte antropológica como la parte teórico-económica deben ser desarrolladas mucho más y ya lo estoy haciendo», creía «haber dado algunas respuestas que constituyen un progreso en el pensamiento». Efectivamente, así acontece. Ante los complejísimos problemas del mundo actual, gracias a este ensayo se percibe cómo el cristiano tiene un proyecto económico cuyo enjuiciamiento, hecho con toda la severidad que se puede exigir a la ciencia, es el antropológicamente más adecuado para enfrentarnos con las exigencias de la sociedad en la que estamos inmersos y que camina con decisión, habría que decir que aparentemente implacable, hacia etapas nuevas de la Revolución Industrial.

JUAN VELARDE FUENTES