

Personalismo Económico



Propiedad, Poder y Justicia para Cada Persona

Michael D. Greaney y Dawn K. Brohawn

**Traducción al Español
María Teresa Rosón de Pérez Lozano**

Personalismo Económico

Propiedad, Poder y Justicia para Cada Persona

Michael D. Greaney

y

Dawn K. Brohawn

Traducción al Español

María Teresa Rosón de Pérez Lozano

“Esta es la edición electrónica autorizada de *Personalismo Económico: Propiedad, Poder y Justicia para Cada Persona*, de Michael D. Greaney y Dawn K. Brohawn; contiene el texto completo de la edición impresa. Este .pdf descargable se proporciona sin costo alguno con fines de educación, acción social y reforma del sistema. Se anima a los lectores a distribuir este .pdf, siempre que no se utilice de ninguna manera con fines comerciales ni sin cargo alguno para los destinatarios. No se pueden realizar modificaciones al texto ni al formato de este archivo, y se debe otorgar la debida atribución a los autores y al Centro para la Justicia Económica y Social. Para apoyar el trabajo educativo, de investigación y de acción social del Centro para la Justicia Económica y Social, se pueden realizar donaciones en www.cesj.org/donate/”



Editorial de la Universidad de Justicia
Centro para la Justicia Económica y Social

Centro para la Justicia Económica y Social
Arlington, Virginia, EE.UU.
Editorial de la Universidad de Justicia

Publicado por Justice University Press, un sello de la
Centro para la Justicia Económica y Social
4318 North 31st Street, Arlington, Virginia 22207, EE. UU.
(Tel) 703-243-5155 • (Fax) 703-243-5935
(EML) info@cesj.org • (Web) www.cesj.org

© 2025 Centro para la Justicia Económica y Social

Todos los derechos reservados. Ninguna parte de la edición impresa puede ser reproducida, almacenada en un sistema de recuperación o transmitida, en ninguna forma, o por cualquier medio, electrónico, mecánico, fotocopia, grabación o de otro tipo, sin el permiso previo por escrito del Centro para la Justicia Económica y Social, a excepción de breves extractos para uso justo y en reseñas. Por la presente, se otorga permiso para descargar el libro electrónico autorizado sin cargo y distribuir copias ilimitadas para fines no comerciales, siempre que no haya adiciones, eliminaciones o cambios en el texto o el formato.

Número Internacional Normalizado del Libro: 978-1-60210-011-4

Diseño de portada por Rowland L. Brohawn

Nihil Obstat: Reverendo Francis M. De Rosa, S.T.L.
Censor deputatus

Imprimatur: ✠ Michael F. Burbidge
Obispo de Arlington
Septiembre 15, 2025

El *Nihil obstat* y el *Imprimatur* son declaraciones oficiales que certifican que un libro o folleto no contiene errores doctrinales ni morales. Esto no implica que quienes han concedido el *Nihil obstat* o el *Imprimatur* estén de acuerdo con los contenidos, opiniones o afirmaciones expresados en ellos.

Nota de los autores, algunas definiciones y agradecimientos

Este libro fue escrito en respuesta a una solicitud para explicar a la jerarquía católica, al clero y a los eruditos los fundamentos del personalismo económico y cómo esto se relaciona con un marco conceptual llamado la “Tercera Vía Justa”. La Tercera Vía Justa ofrece una alternativa fundamental a los dos paradigmas socioeconómicos prevalecientes del capitalismo y el socialismo/comunismo y sus híbridos. Por lo tanto, hemos hecho hincapié en los conceptos generales y los desarrollos históricos por encima de los detalles técnicos y las aplicaciones específicas de los principios.

Mientras se escribía el libro, nos dimos cuenta de que también podía servir para introducir el tema a los laicos católicos, así como a personas de otras religiones y filosofías. Por lo tanto, hemos tratado de aclarar términos y conceptos específicamente católicos, especialmente aquellos relacionados con el desarrollo de la enseñanza católica en la justicia social y económica. Afortunadamente, hay puntos en común, ya que la doctrina social católica (como la de la mayoría de las religiones y filosofías) se basa en la ley natural tal como se refleja en nuestra naturaleza humana.

Si bien este libro tiene nuestros nombres en la portada, es el resultado del trabajo colaborativo de muchas personas durante muchos años, cuyas ideas se han invertido en el desarrollo de la Tercera Vía Justa del Centro para la Justicia Económica y Social (CESJ). De particular interés son el Dr. Norman G. Kurland, presidente de CESJ y pionero en el desarrollo global del paradigma socioeconómico de la Tercera Vía Justa, los Planes de Propiedad de Acciones de los Empleados (ESOP) y las reformas monetarias y fiscales ampliadas de la propiedad del capital, y Tomasz Pompowski, Especialista en Comunicaciones Estratégicas, ex periodista del Vaticano y traductor de Lech Wałęsa. Tom fue productor de campo para el documental *Nueve días que cambiaron el mundo* (2010) y nos dio acceso a algunas de sus notas de investigación sobre el Papa San Juan Pablo II. También queremos agradecer a María Teresa Rosón de Pérez Lozano por la traducción de nuestro libro al español y a José Recinos Stroupe por la revisión del texto.

Aunque se explican en el texto, es útil definir aquí tres términos clave para ayudar a orientar al lector:

La Tercera Vía. Dentro del contexto económico, un sistema de libre mercado basado en los principios de la justicia económica y la igualdad de dignidad, derechos y oportunidades de cada persona

humana. Todas las instituciones sociales están estructuradas para empoderar económicamente a cada persona a través de la democratización del dinero y el crédito para la nueva producción, proporcionando así acceso universal a la propiedad directa del capital productor de ingresos futuros y la protección de los derechos de propiedad privada de todos los propietarios. Este paradigma socioeconómico ofrece una “tercera alternativa” lógica a los dos paradigmas predominantes hoy en día: el capitalismo y el socialismo/comunismo.

Personalismo. Una escuela de pensamiento, o movimiento intelectual, que se centra en la realidad de la dignidad única de cada persona y promueve los derechos humanos fundamentales de cada persona humana. El personalismo también reconoce la naturaleza social de los seres humanos, que como miembros de grupos crean instituciones para apoyar el bienestar y la dignidad de cada persona. El personalismo rechaza la idea de que el Estado o cualquier forma de sociedad o colectivo crea derechos; postula que los derechos son inherentes a cada ser humano. El personalismo busca el empoderamiento y el desarrollo pleno de cada persona, no solo para realizar el propio potencial humano y el bien individual, sino también para ser liberado y educado para trabajar por el bien de los demás y por el bien común. Ofrece principios para reestructurar las instituciones y leyes sociales, políticas y económicas con ese fin.

Personalismo económico. Un sistema económico centrado en la dignidad y el empoderamiento económico de cada persona. Reconoce que la vida, la dignidad y la libertad requieren que cada persona tenga el poder y los medios independientes para apoyar y sostener su propia vida, dignidad y libertad, es decir, a través de los derechos de propiedad privada. El personalismo económico tiene como objetivo difundir estructuralmente el poder económico democratizando el acceso a la propiedad del capital para cada persona.

Puesto que este libro pretende ser simplemente una introducción a la Tercera Vía Justa del personalismo económico, lo hemos limitado deliberadamente a un tratamiento amplio de los principios básicos, la filosofía moral y los conceptos económicos generales. Debido a eso, es posible que surjan algunas declaraciones a través de una afirmación, pero dar explicaciones detalladas aquí habría requerido un trabajo de varios volúmenes en lugar de una breve presentación. Los tratamientos en profundidad de los temas seleccionados se encontrarán en los materiales enumerados en la Bibliografía Seleccionada y la Guía de Recursos en la parte posterior del libro.

A lo largo de este libro el objetivo ha sido análogo al buscado por Wesley Newcomb Hohfeld (1879-1918) con respecto a la jurisprudencia en *Fundamental Legal Conceptions* (1919). Es decir, aislar e identificar los conceptos básicos de la doctrina social católica, permitiendo definir los problemas con mayor precisión y desarrollar soluciones coherentes con los principios de la ley natural y los Evangelios.

Los lectores familiarizados con el trabajo de CESJ reconocerán mucho de lo que han visto antes. Dos excepciones son los Capítulos 1 y 2, que fueron resumidos de un libro de próxima publicación sobre los orígenes y el desarrollo de la justicia social, y el Capítulo 3, basado en parte en material que no estaba disponible previamente en inglés.

Nota sobre el texto: excepto cuando es obvio por el contexto, los términos “hombre”, “él”, “su”, etc., se refieren a todas las personas humanas y no se limitan a los hombres humanos adultos.

Michael D. Greaney y Dawn K. Brohawn
Centro para la Justicia Económica y Social

Tabla de Contenidos

Prefacio	ix
1. La Cuestión de la Persona	1
2. Algo Que Falta	21
3. Una Teoría de la Dignidad Humana	37
4. Buscando el Bien	51
5. El Animal Político	61
6. Sagrado e Inviolable	73
7. La Economía de la Realidad y la Justicia	83
8. Tres Principios de Justicia Económica	97
9. Cuatro Pilares Políticos	109
10. Cinco Palancas de Cambio	121
Comentarios Finales	133
Preguntas Para el Debate	137
Bibliografía Selecta y Guía de Recursos	139
Índice	143

Prefacio

Casi cinco años antes de que la Unión Soviética se disolviera oficialmente, tuvo lugar una reunión histórica que escapó a la atención del mundo y apenas sobrevivió a una cancelación de última hora. En ese momento, incluso los participantes en la reunión pasaron por alto todo su significado.

El 9 de febrero de 1987, representantes del Grupo de Trabajo Presidencial del Presidente Ronald Reagan sobre el Proyecto de Justicia Económica (PEJ), incluidos los fundadores del Centro para la Justicia Económica y Social que concibieron el Grupo de Trabajo, se habían reunido en el Vaticano con miembros del Movimiento de Solidaridad Polaca (*Solidarność*). Se les había concedido una audiencia privada con Su Santidad el Papa Juan Pablo II.

Encabezada por Norman G. Kurland, Vicepresidente del Grupo de Trabajo y Presidente del CESJ, la delegación viajó desde los Estados Unidos y Polonia para presentar a Su Santidad el informe del Grupo de Trabajo bipartidista, *High Road to Economic Justice*. (Este informe unánime fue entregado más tarde al presidente Reagan en una ceremonia en la Casa Blanca el 3 de agosto de 1987).

El informe del PEJ ofreció una estrategia pacífica y basada en la justicia para contrarrestar la propagación del marxismo-leninismo en toda la región de Centroamérica y el Caribe mediante la promoción de la propiedad de los trabajadores a través de los Planes de Propiedad de Acciones de los Empleados (ESOP). Los miembros de *Solidarność* han traducido al polaco el libro de orientación del Proyecto de Justicia Económica, *Every Worker an Owner*, y han distribuido 40.000 ejemplares en todo el país.

Antes, cuando el contingente estadounidense de la delegación llegó al aeropuerto de Roma, se les informó que su reunión con el Papa había sido cancelada. La delegación había sido “empujada” en el último minuto por un jefe de Estado que solicitaba una audiencia papal.

Al recibir esta decepcionante noticia, el rabino Herzel Kranz, jefe de una congregación judía ortodoxa en Silver Spring, Maryland, y una figura clave en la formación del Grupo de Trabajo Presidencial, entró en acción. Convenció al organizador de la audiencia papal, el Muy Reverendo Cassian Yuhaus, C.P. (ex jefe del Centro de Investigación

Aplicada en el Apostolado), para que apelará a Su Excelencia el entonces Arzobispo Achille Silvestrini para que intercediera.

El arzobispo Silvestrini, secretario de Estado para Asuntos Públicos del Vaticano y amigo cercano del padre Cassian, accedió a hacer lo que pudo. La delegación se vio apretada en la apretada agenda del Papa.

Su Santidad recibió calurosamente a los miembros de la delegación fuera de su biblioteca privada y los animó en su trabajo. También recomendó que colaboren con Su Eminencia el Cardenal Roger Etchegaray, Presidente del Pontificio Consejo sobre Justicia y Paz, para educar a los estudiosos del Vaticano sobre las ideas contenidas en el informe del Grupo de Trabajo.

Durante los años siguientes, con el apoyo del ahora cardenal Silvestrini y el consejo del padre Cassian, el CESJ continuó construyendo conexiones dentro del Vaticano con funcionarios, incluido el cardenal Paul Poupard, jefe del Consejo Pontificio de la Cultura. En 1991, la CESJ organizó una conferencia en Roma para estudiosos del Vaticano sobre un paradigma socioeconómico que más tarde se llamó la “Tercera Vía Justa”. Los oradores se centraron en las enseñanzas sociales de la Iglesia Católica, en particular las encíclicas de los Papas León XIII y Pío XI, que enfatizaban la importancia de la propiedad generalizada del capital.

En las presentaciones de la conferencia se destacaron la definición y los principios de “Justicia Social” articulados por Pío XI, un sociólogo que analizó la relación moral entre la persona humana, las instituciones sociales y el Bien Común. (Los conceptos de justicia social de Pío XI habían estado en el corazón de la fundación del CESJ en 1984, cuando fueron introducidos por el reverendo William Ferree, SM, Ph.D., un erudito mundialmente reconocido en la filosofía social de Pío XI).

La conferencia también se centró en los tres principios de la “Justicia Económica” tal como los definió el abogado de finanzas corporativas y economista de propiedad ampliada Louis O. Kelso y su coautor, el filósofo aristotélico-tomista Mortimer J. Adler. Su comprensión sistematizada de la Justicia Económica, también adoptada por el CESJ, abordó las omisiones morales tanto en el capitalismo como en el socialismo. Incorporados dentro de la teoría de Kelso de la “economía binaria”, estos principios informaron las tecnologías financieras y las reformas institucionales que Kelso inventó (y que el CESJ refinó más tarde). Esto permite a todos los ciudadanos, incluso a los que carecen de ahorros para invertir, comprar una participación personal en los activos de capital.

Después de la conferencia de Roma, la delegación de la CESJ tuvo una segunda audiencia con el Papa Juan Pablo II, en la que Su Santidad recibió una edición especial de *Every Worker an Owner*. La audiencia papal y la conferencia condujeron a nuevos progresos. El CESJ publicó varios libros sobre los principios y aplicaciones para crear una Cultura de la Vida, la Libertad y la Justicia, con independencia económica para todas las personas.

La “agenda económica pro-vida” de la CESJ proporciona las razones y reformas para extender a todos los miembros de la sociedad el pleno acceso al Bien Común, incluido el sistema monetario. Con el acceso a través del sistema bancario comercial y central al dinero respaldado por activos de nueva creación y al crédito de capital asegurado, cada persona cada año, desde su nacimiento hasta su muerte, obtendría los medios para comprar acciones de capital nuevo y transferido.

Las dos audiencias con el Papa Juan Pablo II simbolizaron una confluencia de ideas revolucionarias desarrolladas a lo largo de los siglos. Los principios y teorías de la justicia social y económica, los derechos humanos universales, el cambio social no violento y la economía de libre mercado podrían aplicarse en la práctica. Esto ahora era posible gracias a una nueva comprensión del dinero y el crédito como herramientas para financiar *el crecimiento económico sostenible y ampliamente asumido* en un mundo globalizado e impulsado por la tecnología.

Esta síntesis de pensamiento social, económico y político se uniría como una “Tercera Vía Justa” que trascendería los sistemas de individualismo y colectivismo que concentran el poder en una élite privada o en el Estado. Hasta hace poco, la CESJ no apreciaba plenamente las profundas contribuciones del Papa Juan Pablo II a la orientación filosófica conocida como “personalismo”.

Hoy, Su Santidad el Papa Francisco se enfrenta a profundas divisiones dentro de la Iglesia, mientras que las amenazas externas están separando a las personas, las naciones y el mundo. La comunidad mundial se enfrenta a una pandemia mortal sin final a la vista, un colapso económico inminente, crecientes guerras comerciales y tensiones militares, disolución de alianzas, un cambio climático devastador y una creciente brecha de riqueza, poder y oportunidades entre el 1% más rico y el 99% de los ciudadanos del mundo.

Los más pobres entre los pobres, que ahora se enfrentan a la hambruna, han sido prácticamente olvidados por los políticos, la academia, los medios de comunicación y el público en general. Los sentimientos ultranacionalistas, antiinmigrantes y racistas se están

apoderando, con alarmante rapidez, de los corazones y las mentes de los ciudadanos de a pie. En el extremo opuesto del espectro ideológico, los autodenominados “progresistas” y “socialistas democráticos” piden al Estado que redistribuya el ingreso y la riqueza.

Este libro, *Personalismo Económico: Propiedad, Poder y Justicia para Cada Persona*, explora un nuevo camino para el futuro. Al comprender la base moral del “personalismo” de Juan Pablo II y las ideas de otros pensadores “personalistas” y “post-escasez”, podemos identificar los elementos de un nuevo paradigma para superar los mayores desafíos de la humanidad. Con nuevos supuestos, podemos concebir una nueva economía basada en la dignidad, el desarrollo y el empoderamiento de cada persona humana, dentro de un orden social justo y un entorno que mejore la vida.

Como se explica en *Personalismo Económico*, cada miembro de la sociedad, incluidos los más pobres entre los pobres, los desempleados y aquellos que no pueden participar en el trabajo económico, puede convertirse en un productor y consumidor plenamente empoderado en la economía. Nuestras instituciones básicas pueden ser reestructuradas para proporcionar una verdadera igualdad de oportunidades económicas a través de la igualdad de acceso a los medios para convertirse en propietarios del capital productivo futuro, *sin tener que redistribuir la riqueza existente de nadie*.

Esta nueva posibilidad comienza con un reexamen de la justicia, la propiedad y el papel del dinero y el crédito como “herramientas sociales”. Como ha dicho el Papa Francisco, debemos decir “No” al *culto* al dinero y a los bienes materiales de este mundo. Sólo cuando cosas como el estado, las empresas y el dinero vuelvan a desempeñar el papel que les corresponde como sirvientes de la humanidad — no como sus amos — podremos dismantelar las barreras sistémicas que dividen a las personas en lugar de unir las.

Con el funcionamiento adecuado del dinero dentro de un sistema económico más justo, las tecnologías avanzadas de todo tipo podrían liberar a cada persona del trabajo deshumanizante. Sin las trabas de la lucha diaria por la subsistencia y la supervivencia, cada uno de nosotros sería libre de desarrollar su más alto potencial humano y perseguir sus necesidades espirituales más elevadas. Cada uno de nosotros podía poseer y no ser poseído.

El Personalismo Económico postula que existen valores morales universales y medios eficaces y basados en principios para reformar las instituciones humanas con el fin de liberar y empoderar a cada persona humana. Afirma la observación de Juan Pablo II de que el

sistema económico y la sociedad en su conjunto se benefician cuando se respetan los derechos, los valores y la dignidad de cada persona.

Cuando hayamos conquistado la pobreza sistémica, todos podremos convertirnos, como dijo el científico del diseño global R. Buckminster Fuller: “Arquitectos del futuro, no sus víctimas”. Tendremos los medios para convertirnos en mejores administradores de la Naturaleza, prosperando en armonía con el mundo natural en lugar de destruirlo. El enfoque personalista para construir una economía global justa también eliminará las causas económicas de la guerra, trayendo unidad global en apoyo de la eliminación de las armas de destrucción masiva.

En última instancia, *El Personalismo Económico* es un tributo a la visión de Juan Pablo II y otros pensadores pioneros que han promovido la dignidad y el empoderamiento de cada persona como base para un orden democrático efectivo, una buena sociedad y la amada comunidad.

Como guía para el Papa Francisco y otros líderes mundiales, la idea del personalismo económico como una “Tercera Vía Justa” por encima y más allá del capitalismo y el socialismo tiene el potencial de generar una nueva era de justicia, propiedad, libertad y paz para todas las personas en todo el mundo.

La Cuestión de la Persona

Frente hoy a los crecientes conflictos y desigualdades entre los pueblos y las naciones de todo el mundo, nadie puede seguir ignorando la pregunta universal que dará forma al futuro de las generaciones venideras: ¿Cuál es el lugar de la persona humana — de cada uno de nosotros — en la sociedad?

Esta pregunta no es académica, ni es sencilla. Plantea cuestiones de dignidad humana, libertad, responsabilidad y poder, y quién y qué tiene derecho a esas cosas. ¿Debemos aceptar el *statu quo* un sistema que fomenta el conflicto, la desigualdad y la injusticia? ¿O puede y debe estructurarse el orden social en todos los niveles para que funcione justamente para el bien de cada persona en todas partes, sin la desventaja de nadie en ninguna parte?

Para responder a la pregunta original, y si tal reforma sistémica basada en la justicia es posible, podemos mirar a los conceptos relacionados de “Personalismo” y “Solidaridad”. Para definir lo que entendemos por estos términos, partimos del pensamiento del Papa San Juan Pablo II (Karol Józef Wojtyła, 1920-2005, elegido en 1978¹).

En febrero de 1961, cuando todavía era obispo auxiliar de Cracovia, Wojtyła sorprendió a la comunidad intelectual con su artículo “Personalizm Tomistyczny” (“Personalismo tomista”), en el que definía el personalismo como cualquier escuela de pensamiento, o cualquier movimiento intelectual, que se centra en la realidad de la persona humana y en la dignidad única de cada persona.² En el breve artículo que presenta el personalismo como una alternativa, se opone a las ideologías que alejan la dignidad y el poder de la persona humana.

Sugiriendo que algunas interpretaciones posteriores de los documentos no eran consistentes con la intención original, durante el Concilio Vaticano II (1962-1965), Wojtyła contribuyó a *Dignitatis Humanae* (“Decreto sobre la Libertad Religiosa”) y *Gaudium y Spes* (“Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Moderno”).³

¹ En general, usaremos su nombre de pila en este libro para enfatizar el hecho de que Juan Pablo II desarrolló sus principios antes de su elección.

² Karol Wojtyła, “Personalizm Tomistyczny,” *Znak* 13 (1961): 664-675.

³ Wojtyła y los otros obispos polacos presentaron un borrador de *Gaudium et Spes* que, aunque influyente, no fue adoptado como texto base.

En el pensamiento de Wojtyła, el concepto de solidaridad ocupa un lugar importante. Como él mismo afirmaría más tarde, poniendo la palabra entre comillas: La solidaridad es una “virtud”, el hábito de hacer el bien, pero no en el mismo sentido que, por ejemplo, la justicia y la caridad. En su encíclica, publicada como Papa en el vigésimo aniversario de la *Populorum progressio*, explicó que la solidaridad,

... es ante todo una cuestión de interdependencia, percibida como un sistema que determina las relaciones en el mundo contemporáneo, en sus elementos económicos, culturales, políticos y religiosos, y aceptada como categoría moral. Cuando se reconoce de esta manera la interdependencia, la respuesta correlativa como actitud moral y social, como “virtud”, es la solidaridad.⁴

En concreto, la solidaridad, característica de los grupos *en sí*, es un principio que realiza y completa esa justicia general que impregna toda virtud, una especie de “caridad social general”.⁵ No es una virtud particular⁶ (una virtud que se define por un “acto” específico dirigido a un “objeto” específico), ni excluye a los no cristianos.⁷

En el contexto del personalismo tomista de Wojtyła, entonces, la solidaridad describe una conciencia de los derechos y deberes dentro de un grupo particular que definen cómo los individuos soberanos se relacionan como personas entre sí y con el grupo en su conjunto. Todas las personas, como miembros de un grupo, son solidarias cuando tienen esa conciencia y son capaces de participar plenamente como miembros de ese grupo.

La solidaridad en el pensamiento de Wojtyła es un requisito esencial para la justicia social, ya que (como veremos) solo los miembros de los grupos pueden llevar a cabo actos de justicia social. De este modo, la cooperación se logra, no mediante la absorción de personas en el grupo o colectivo, sino mediante la interacción mutua

⁴ *Solicitudo rei socialis*, § 38.

⁵ La solidaridad parece relacionarse con la caridad social como la justicia legal se relaciona con la justicia social, es decir, una virtud general en cuanto se relaciona con una virtud particular.

⁶ Una virtud general, a diferencia de una virtud particular, no tiene un acto definido “particular” ni un objeto directo.

⁷ La solidaridad es una virtud que los cristianos tienen necesariamente, no es exclusiva de los cristianos: “La solidaridad es indudablemente una virtud cristiana. En lo que se ha dicho hasta ahora se han podido identificar muchos puntos de contacto entre la solidaridad y la caridad, que es el signo distintivo de los discípulos de Cristo”. *Ibíd.*, § 40.

y el toma y daca en el ejercicio de los derechos y el logro de los objetivos y aspiraciones comunes del grupo.⁸

Un error común hoy en día es asumir que los derechos y virtudes sociales son derechos y virtudes que la sociedad o la humanidad en su conjunto tiene por naturaleza. Esto es imposible, ya que “sociedad” y “humanidad” son abstracciones, cosas creadas por personas humanas. Las cosas sólo tienen los derechos que los seres humanos les delegan. Un derecho o virtud social es un derecho o virtud que las personas humanas tienen con respecto a la sociedad, no que la sociedad tiene con respecto a las personas.⁹

Juntos, los conceptos de solidaridad y personalismo tomista de Wojtyła proporcionan más que una discusión académica esotérica, sino un medio práctico para aplicar los principios de la doctrina social católica a muchos de los problemas abrumadores de hoy. La solidaridad motiva nuestro cuidado por el bien común. El personalismo centra nuestras acciones en la promoción de la dignidad de cada ser humano y en cómo cada persona puede relacionarse plenamente con la sociedad y con el bien común. Combinados, los dos conceptos ofrecen un paradigma holístico para la resolución de problemas que pone incluso las tareas más monumentales al alcance de cada persona que actúa en libre asociación con los demás.

Hoy en día, muchas personas en todo el mundo se ven obligadas a servir al Estado o a una élite política o económica que controla la herramienta social del Estado. Esto pone las necesidades humanas más básicas, incluidas la subsistencia y la seguridad, bajo el control de algunos que ejercen el monopolio del Estado sobre la coerción. Debido a la forma en que se han estructurado las instituciones y las leyes, la élite puede monopolizar el poder y beneficiarse a sí misma a expensas de los demás.

⁸ El solidarismo, tal como lo concibe Wojtyła, contrasta fuertemente con el de, por ejemplo, el sociólogo David Émile Durkheim (1858-1917). Durkheim, cuya concepción de Dios era una “sociedad divinizada” (Fulton J. Sheen, *Religion Without God*. New York: Garden City Books, 1954, 54), sostenía que sólo la colectividad tiene derechos. La ética individual es meramente conveniente y necesariamente cede ante las exigencias de la ética social. Como dijo Joseph Alois Schumpeter (1883-1950), para Durkheim, “la religión es el culto que el grupo hace de sí mismo”. (Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*. New York: Oxford University Press, 1954, 794.)

⁹ Cf. la distinción entre un derecho *in* persona, un derecho que una persona humana tiene con respecto a sí misma, y un derecho *real*, un derecho que una persona humana tiene con respecto a una cosa. Wesley Newcomb Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions*. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1946, 65-114.

En última instancia, toda cuestión de la vida religiosa, política o familiar concierne a la dignidad humana. ¿Qué significa ser una persona? ¿Quién debería tener el poder y, por lo tanto, el control sobre la vida e incluso el alma de la persona humana? ¿Son los seres humanos meras cosas que deben ser propiedad de otros, del Estado o de una élite política o económica? ¿O es que los seres humanos nacen con igual valor y derechos inalienables y, por lo tanto, están destinados a tener el poder y los medios para perseguir sus propios fines o destinos más elevados?

Para responder a estas preguntas, primero debemos preguntar al salmista: “¿Qué es el hombre, para que te acuerdes de él?”¹⁰ La respuesta puede sorprender a muchas personas y trastocar muchas ideas preconcebidas sobre nosotros mismos, nuestros semejantes y nuestro lugar en el mundo.

Fe y razón

El hombre, como señaló Aristóteles en la *Política*, es el animal racional.¹¹ Cualquier cosa que aleje a la persona humana de la razón como fundamento de una fe o una filosofía contradice la naturaleza humana esencial, es decir, lo que significa ser humano.

Ralph Michael McInerny (1929-2010), profesor de filosofía en la Universidad de Notre Dame, comentó una vez que el fideísmo es el mayor peligro para el catolicismo en el mundo de hoy.¹² El fideísmo es la idea de que la verdad está determinada por lo que uno cree, en lugar de lo que puede ser probado por la razón o que es consistente con la razón y, por lo tanto, se ajusta a la ley natural. La ley natural se define aquí como el código universal del comportamiento humano, mientras que la comprensión humana de la verdad es la que se ajusta a la realidad, siendo la realidad algo independiente de la mente humana que la percibe.¹³

Detrás del fideísmo está la idea de que la verdad, como verdad, ya no es un objetivo final o un bien. Al igual que con las personas que creen en una Tierra plana, por ejemplo, lo que es objetivamente verdadero se vuelve de menor importancia, en casos extremos incluso

¹⁰ Salmos 8:5.

¹¹ *Política*, 1252a.

¹² Ralph M. McInerny, *Miracles: A Catholic View*. Huntington, Indiana: Nuestro visitante dominical, 1986, 22.

¹³ Mortimer J. Adler, *Truth in Religion: The Plurality of Religions and the Unity of Truth*. New York: Macmillan Publishing Company, 1990, 21-22. Cf. J.M. Bocheński, *The Methods of Contemporary Thought*. New York: Harper & Row, Publishers, 1968, 3-5, 6.

irrelevante en comparación con lo que quieren creer. Su adhesión a la opinión personal o ciega, incomprensiva aceptación de dogma, persiste incluso después de que se les presenten pruebas de lo contrario.

A menudo, lo que importa son los pronunciamientos de cualquier autoridad que alguien acepte, generalmente interpretados para que se ajusten a una posición predeterminada. La fe en la autoridad se vuelve más importante que la validez empírica o la consistencia lógica.

Los desacuerdos no se resuelven sobre la base de hechos o argumentos lógicos, sino por la fe de quien sea más fuerte o (más exactamente) cuya opinión pueda expresarse con más fuerza o se vuelva más popular. Como señaló el jurista Heinrich Albert Rommen (1897-1967), al abandonar la razón y basar las creencias únicamente en la fe, lo que sigue es el positivismo moral — la creencia de que el bien y el mal dependen sólo de la voluntad de alguna autoridad, no de la realidad objetiva o la verdad — que conduce casi inevitablemente al nihilismo, la creencia de que la vida no tiene sentido.¹⁴

El positivismo moral y el nihilismo conducen al desprecio por las demás personas, luego por todo excepto por uno mismo, y finalmente incluso por uno mismo. Es por eso que, como señaló Gilbert Keith Chesterton (1874-1936), hay tan pocos argumentos reales en estos días, y tantas burlas.¹⁵

Al desplazar la determinación de la verdad y la bondad de lo que se puede observar de la naturaleza humana, a alguna autoridad humana o a una abstracción idealizada de la humanidad, el fideísmo socava directamente la dignidad de cada niño, mujer y hombre. La dignidad, que se relaciona con todas las necesidades humanas (incluyendo la seguridad y la supervivencia), es la “cualidad o estado de ser digno, honrado, o estimado”.¹⁶

Cada ser humano, simplemente porque es un ser humano y, por lo tanto, una persona, es “digno, honrado o estimado”. Al poner en tela de juicio verdades fundamentales, el fideísmo socava o incluso anula el poder que cada persona necesita para controlar su propia vida. Al

¹⁴ Heinrich A. Rommen, *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*. Indianapolis, Indiana: Liberty Fund, Inc., 1998, 51-52.

¹⁵ G.K. Chesterton, *Saint Thomas Aquinas: The “Dumb Ox”*. New York: Image Books, 1956, 126.

¹⁶ “Dignity,” Meriam-Webster Dictionary.

atacar la verdad, la fe sin razón no sólo es una seria amenaza para la Iglesia Católica, como afirmaba McInerney, sino para todas y cada una de las religiones y filosofías naturales en todo el mundo.

Uno de los problemas más graves asociados con el fideísmo es la tendencia a confundir las conclusiones y creencias basadas en la fe religiosa, con las derivadas de la investigación científica. Tanto la verdad religiosa es verdadera, pero algunos creyentes se ven tentados a imponer creencias basadas en la fe a otros que no aceptan su fe particular.

Imponer creencias religiosas a otro viola el libre albedrío y ofende la dignidad humana. Tampoco tiene en cuenta que, si bien la verdad científica y la verdad religiosa son ambas verdaderas, son, sin embargo, aspectos diferentes de la verdad como principio universal y absoluto, y se prueban o aceptan de diferentes maneras. Como comentó el filósofo de los Grandes Libros Mortimer Jerome Adler (1901-2001) en una discusión sobre el conocimiento y la opinión,

La creencia religiosa o la fe perderían toda su eficacia si se redujeran a una mera opinión. Pero los fundamentos sobre los que se basa tal afirmación son tan completamente diferentes de los criterios que hemos empleado para separar el conocimiento genuino de la mera opinión, que es imposible, dentro del alcance de esta discusión, poner la fe o creencia religiosa en el cuadro que ahora tenemos ante nosotros.¹⁷

Intentar imponer creencias religiosas o la falta de ellas a otros en la forma de una filosofía política, social o económica (o cualquier otra cosa) no es simplemente contrario a la razón y, por lo tanto, a la naturaleza. Es perjudicial para el bien común, esa vasta red de instituciones (hábitos sociales) dentro de la cual las personas realizan sus bienes personales.¹⁸

Que hay un Creador, y que la Naturaleza de ese Creador consiste en el bien absoluto, puede ser probado por la razón humana, según la

¹⁷ Mortimer J. Adler, *Ten Philosophical Mistakes: Basic Errors in Modern Thought — How They Came About, Their Consequences, and How to Avoid Them*. New York: Macmillan Publishing Company, 1985, 105-106.

¹⁸ Rev. William J. Ferree, S.M., Ph.D., *Introduction to Social Justice*. New York: Paulist Press, 1948, 23-30. Józef Maria Bocheński, O.P., de los tomistas del Círculo de Cracovia, interpretó el bien común como una vasta red de “estados del ser” interdependientes. Bocheński, *The Methods of Contemporary Thought*, op. cit., 2-3. Cf. Alexis de Tocqueville, “Principal Causes Which Render Religion Powerful in America,” *Democracy in America*, I.xvii.

creencia católica, pero nada más.¹⁹ Todo lo demás se basa en la fe que, si bien no puede contradecir a la razón, tampoco puede ser demostrada empíricamente; Es necesariamente una abstracción.

Las abstracciones son creadas por los seres humanos y no tienen existencia aparte de la mente humana. Por lo tanto, especialmente en estos días en que el relativismo moral ha alcanzado el estatus de dogma, es esencial restaurar una filosofía que no esté centrada en una abstracción subjetiva, sino en la realidad objetiva. Lo que se necesita es personalismo, un modo de pensar basado en la actualidad de la persona humana creada por Dios.

En consecuencia, lo que se ha llamado la “Tercera Vía Justa” no obliga a las personas a conformarse con abstracciones idealizadas y presumiblemente perfectas impuestas por quienquiera que tenga el poder suficiente para controlar la vida de los demás. Más bien, las personas se guían por su comprensión ciertamente inadecuada e imperfecta de los valores absolutos de la realidad última alcanzada a través de la razón y la observación. De esta manera, el poder no hace el derecho; Más bien, todos crecemos y prosperamos cuando todas y cada una de las personas son capaces de relacionarse entre sí, con la sociedad y con el bien común en su conjunto en conformidad con los valores universales, como la verdad, la belleza, el amor y la justicia.

La alternativa razonable

La cuestión es, entonces, cuáles son los principios que mejor responden a la necesidad de cada persona humana de perseguir los valores absolutos de la Verdad, la Belleza, el Amor y la Justicia, y por lo tanto pueden pretender legítimamente ser personalistas.²⁰ Como tales principios se disciernen por la observación y la razón, deben, por supuesto, basarse en la razón o ser coherentes con ella.

En este contexto, un principio es una verdad o proposición fundamental basada en la razón²¹ que sirve como base para un sistema de creencias o comportamiento. Los principios, al no tener un acto definido o un objeto directo sobre el cual actuar, corresponden al

¹⁹ *Summa Theologica*, Ia, q. 1, aa. 7-8; Concilio Vaticano I, Canon 2.1; El juramento contra el modernismo; *Humani generis*, § 2. Véase también Adler, *Truth in Religion*, *op. cit.*

²⁰ La Iglesia Católica ha seleccionado el tomismo aristotélico tal como lo interpreta la autoridad competente, pero eso no excluye necesariamente que otras filosofías también sean personalistas.

²¹ Esto es cierto incluso para los principios puramente basados en la fe, porque no pueden contradecir a la razón. De ahí *la lex ratio*, “la ley es razón”. Rommen, *The Natural Law*, *op. cit.*, 159-160.

concepto de justicia general o jurídica de Aristóteles.²² Infunden y guían el ejercicio de todas las virtudes particulares, es decir, aquellas que tienen actos definidos y objetos dirigidos, pero que, al igual que la solidaridad y el personalismo, no son ellas mismas particular virtudes.

Es una verdad obvia que muchas personas no tienen el tiempo o la experiencia para razonar cada asunto por sí mismas y, por lo tanto, confían en la fe para sus nociones del bien y el mal. Eso, sin embargo, no cambia de ninguna manera el hecho de que, de nuevo, según la creencia católica, el conocimiento de la existencia de Dios y de la ley natural puede ser conocido por la razón humana.

“Persona” significa “lo que tiene derechos”. Por lo tanto, el principio personalista — el respeto de la dignidad de todo ser humano — debe guiar el respeto de los derechos naturales de cada persona, especialmente la vida, la libertad y el acceso a los derechos de propiedad privada. Ningún sistema puede ser considerado personalista si asume que los derechos provienen de cualquier forma de sociedad (ya sea la humanidad entera, una clase especial de personas o un solo individuo en una capacidad oficial) o que Dios concede algún derecho directamente a cualquier forma de sociedad.

Por último, debemos rechazar la idea de que el bien y el mal son puramente cuestiones de opinión o creencias religiosas arbitrarias. El potencial para adquirir y desarrollar absolutos morales es inherente a la condición humana. Si bien nosotros, como seres humanos imperfectos, nunca podemos desarrollar estos absolutos perfectamente, podemos lograr una mejor comprensión de ellos creciendo en virtud a través del ejercicio de derechos, es decir, buscando la justicia. La cuestión es cuál es la mejor manera de hacerlo.

Paradójicamente, decidir qué filosofía particular satisface mejor las necesidades de las personas reales y se ajusta a la naturaleza humana esencial (es decir, a la verdad), no es ni tan difícil ni tan fácil como parece. Requiere simplemente que sigamos el dicho: “Sé fiel a ti mismo”.²³

Sin embargo, ser fiel a uno mismo, es decir, conformarse a la propia naturaleza humana, y llegar a ser más plenamente humano en el proceso mediante la adquisición y el desarrollo de la virtud (“humanidad”), si es que se hace, es el trabajo de toda una vida y el camino

²² *Ética*, 1129b25-1130a13.

²³ *Hamlet*, Acto I, Escena 3.

más difícil de seguir. Es aún más difícil en el mundo moderno porque muchas personas son impotentes y han sido alienadas del orden social. Esto va en contra de un aspecto fundamental de la naturaleza humana. Como Aristóteles además de ser el animal que razona, “el hombre es por naturaleza un animal político.”²⁴

El animal político

Para explicarlo, los seres humanos no son ni individuos aislados ni miembros indiferenciados de una colectividad. Somos personas que por naturaleza nos asociamos unos con otros en un ambiente conscientemente estructurado llamado *pólis*, por lo tanto, *político*.

Mientras que el *pólis* puede estructurarse para fomentar cualquiera de las virtudes o vicio, no es ni virtuoso ni vicioso en sí mismo. Por lo tanto, hablamos del ambiente social como compuesto de estructuras de virtud o estructuras de vicio o pecado. La sociedad puede animarnos de una forma u otra, pero el camino que tomemos es, en última instancia, nuestra responsabilidad personal y conjunta, al igual que la estructuración de la *pólis*.

Es importante darse cuenta de que los seres humanos no solo son racionales y políticos, sino también fabricantes y usuarios de herramientas. Por supuesto, también existe el lado irracional y emocional de los seres humanos, pero ya que estamos hablando de personalismo y la primacía de la razón sobre la irracionalidad, la ignoraremos por el bien del argumento.

De acuerdo con la naturaleza humana, entonces, estructuramos y mantenemos conscientemente nuestro entorno tanto en sus aspectos físicos como sociales para proporcionar la oportunidad y los medios para asegurar nuestro bienestar. Nuestro entorno físico, incluido el mundo natural que nos rodea, también consiste en infraestructura, casas, fábricas, tiendas, carreteras, presas, puentes, etc., que poseemos individualmente o en asociación con otros.

Nuestro entorno social está formado por una vasta red de estructuras invisibles que componen el bien común que cada persona como tal se supone que posee en su totalidad. Esta red incluye leyes, costumbres, tradiciones y otras instituciones (“hábitos sociales”), y herramientas sociales como el dinero y crédito impuesto los sistemas, incluso el lenguaje y el Estado.

Tanto el medio físico como el social son herramientas por medio de las cuales la persona humana lleva a cabo el proceso de vivir. El

²⁴ *Política*, 1253a.

proceso de vivir consiste no sólo en proveer a la supervivencia y seguridad de uno (y de su familia), sino también en llegar a ser virtuoso, llegando así a ser más plenamente humano.

Es por medio de estas herramientas sociales que cada persona como animal político satisface no sólo sus deseos y necesidades individuales, sino también sus deseos y necesidades sociales (es decir, las relaciones interpersonales domésticas y civiles). Preferiblemente, esto se hace de una manera que también ayude a cada persona a convertirse en virtuosa, es decir, más plenamente humana.

Al satisfacer los deseos y necesidades individuales dentro de un marco social, tampoco se debe hacer daño a los demás ni al bien común, e idealmente lo que se haga debería beneficiar indirectamente a toda la sociedad. Para participar plenamente en la sociedad, entonces, cada persona deben tener pleno acceso a esas estructuras invisibles del bien común, las herramientas para vivir en sociedad.

Ahí radica lo que bien puede ser el mayor problema inmediato de la era moderna. Subyace a todos los problemas sociales que impiden o inhiben a cada persona desarrollándose más plenamente como ser humano.

Ese problema es la incapacidad de muchas personas para satisfacer sus necesidades materiales individuales de una manera que respete su propia dignidad, no ofende ni daña la dignidad de los demás, y beneficia a la sociedad, o al menos no hace daño. Esto se debe a que la mayoría de las personas han sido despojadas del poder, por lo tanto, del control sobre sus propias vidas.

La era de la revolución

Para simplificar un poco, tres revoluciones han llevado a la alienación de la mayoría de las personas de las instituciones del bien común despojándolos del poder. Los dos primeros lo hicieron casi inadvertidamente al limitar el acceso a las herramientas sociales y tecnológicas, mientras que el tercero lo hizo por la propia naturaleza del cambio. Estos fueron:

- **La Revolución Financiera**, La reinención de la banca comercial en el siglo XIV y la invención de la banca central a finales del siglo XVII,
- **La Revolución Industrial**, la invención de maquinaria que pudiera producir más que el trabajo humano a un ritmo exponencial, y

- **La Revolución Política**, Levantamientos generalizados provocados en reacción a las condiciones existentes y a los órdenes sociales que negaban la dignidad, derechos y poderes de cada persona, y que evolucionó en tres filosofías socioeconómicas distintas.

Más o menos al mismo tiempo, y combinándose con las tres revoluciones, tres visiones del mundo cobraron una nueva vida y comenzaron a difundirse. Es importante señalar que sólo la tercera de estas visiones del mundo se basa tanto en los aspectos individuales como en los sociales de la persona humana. Ellos eran:

- **Individualismo**. Solo un élite, una clase especial o favorecida de personas, tiene derechos efectivos y, por lo tanto, la dignidad y la capacidad de realizar su plena humanidad,
- **Colectivismo**. Sólo la humanidad en su conjunto tiene derechos por naturaleza y, por lo tanto, por dignidad se aplica a la abstracción de lo colectivo,²⁵ y
- **Personalismo**.²⁶ Toda persona humana tiene derechos por naturaleza, es de igual dignidad, y es plenamente humano; Por lo tanto, cualquier escuela de pensamiento, o cualquier movimiento intelectual que se centre en la realidad de la persona humana y la dignidad única de cada persona.²⁷

No por casualidad, tres filosofías políticas se desarrollaron a partir de tres visiones sobre los seres humanos y corresponden a ellas. A los tres se les llamó democracia liberal,²⁸ es decir, el gobierno “del pueblo, por el pueblo y para el pueblo”,²⁹ Sin embargo, lo que cada uno entendía por “pueblo” y “persona” difiere significativamente de los otros dos.³⁰ Ellos eran:

²⁵ Véase Fulton J. Sheen, *God and Intelligence in Modern Philosophy* (1925) and *Religion Without God* (1927).

²⁶ El primer uso del término “personalismo” parece haber sido por Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) en *Über die Religion* (1799).

²⁷ Thomas D. Williams, L.C., “What is Thomistic Personalism?” *Alpha Omega*, Vol. VII, No. 2, 2004, 164.

²⁸ Esta discusión abarca sólo el liberalismo político, no el liberalismo religioso. El liberalismo religioso es la idea de que todas las religiones son igualmente verdaderas, lo que también significa que todas son igualmente falsas. El análisis del liberalismo político se basa en el de George H. Sabine, *A History of Political Theory, Third Edition*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961, 669-753.

²⁹ Como lo definió Sabine, el liberalismo es “un postulado fundamental sobre la naturaleza del valor, *a saber*, que todo valor es inherente en última instancia a las satisfacciones y las realizaciones de la personalidad humana”. *Ibid.*, 670.

³⁰ Véase Joseph Ratzinger, *Europe: Today and Tomorrow*. San Francisco, California: Ignatius Press, 2004; Joseph Ratzinger and Marcello Pera, *Without Roots: The West, Relativism, Christianity, Islam*. New York: Basic Books, 2006.

- **Democracia liberal inglesa.** Un élite es soberano y tiene poder,
- **Democracia liberal francesa o europea.** La abstracción de lo colectivo, no de toda persona humana, es soberano y tiene poder y
- **Democracia liberal estadounidense.** Toda persona humana es soberano y, por lo tanto, el poder político se reparte entre los ciudadanos.³¹

Está fuera del alcance de esta discusión, pero es útil saber que la teología que la Iglesia Católica llama con el nombre engañoso de “modernismo” es común tanto al individualismo como al colectivismo. El modernismo cambia el enfoque de Dios, la realidad última increada, a una abstracción creada por seres humanos que no tiene existencia aparte de la mente humana.

Finalmente, hay tres sistemas de economía política que surgieron, correspondientes a estas filosofías políticas. Estos son:

- **Capitalismo.** Permite concentrar la propiedad del capital privado y, por lo tanto, concentrar el poder; Por lo tanto, solo un sector privado élite tiene acceso a la oportunidad y a los medios para ser plenamente productivo,
- **Socialismo.** Abolió la propiedad privada del capital y, por lo tanto, el poder personal; Sólo el colectivo tiene acceso a la oportunidad y a los medios para ser plenamente productivo.
- **Personalismo económico.** Difunde la propiedad del capital privado y, por lo tanto, el poder; Sostiene que cada persona tiene derecho a la igualdad de oportunidades y al acceso a los medios para ser plenamente productivo y empoderarse.³²

³¹ Contradicho por la institución de la esclavitud.

³² Cabe señalar que el término “personalismo económico” tiene al menos otros tres significados además del que se da aquí, de los cuales sus respectivos partidarios afirman que son consistentes con el personalismo de Juan Pablo II. Estos corresponden al capitalismo, al socialismo y al Estado Serial o de Bienestar, por lo que no son plenamente coherentes con el respeto esencial a la dignidad humana que caracteriza el personalismo de Juan Pablo II. La posición capitalista se puede encontrar en Gregory M.A. Gronbacher, *Economic Personalism: A New Paradigm for a Humane Economy* (Grand Rapids, Michigan: Acton Institute, 1998). La posición socialista se ve en Daniel Rush Finn, “The Economic Personalism of John Paul II: Neither Right Nor Left” (*Journal of Markets and Morality* 2 (1999) 74-87). La posición del Estado Servil/Bienestar se ve en Richard J. Coronado, “*Centesimus Annus* and Key Elements of John Paul II’s Political Economy,” Benedictine College (<https://www.benedictine.edu/academics/departments/economics/centesimus-annus-and-key-elements-john-paul-iis-political-economy>, accessed August 22, 2019).

La siguiente matriz esboza la relación entre estos tres paradigmas conceptuales, filosofías políticas y sistemas de economía política:

Individualismo	Colectivismo	Personalismo
Liberal Inglés Democracia	Liberal Europeo Democracia	Liberal Americano Democracia
Capitalismo	Socialismo	Económico Personalismo

Todos ellos surgieron en respuesta a cambios fundamentales en las instituciones del bien común provocada por las tres revoluciones antes mencionadas, cuyo orden no es casualidad.

Como un avance importante en las instituciones del bien común, la Revolución Financiera permitió a las personas financiar nueva formación de capital sin reducir primero el consumo y acumular dinero ahorros.³³ Esto brindó la oportunidad y los medios para avanzar tecnológicamente a través de nuevas formas de capital productivo, como la máquina de vapor y el telar mecánico.

La mayoría de las personas, sin embargo, no tenían ahorros significativos o riqueza acumulada para colateralizar³⁴ la creación de dinero. De este modo, se les privó del acceso al crédito a través de la banca comercial/mercantil y el sistema de bancos centrales. Esto prácticamente garantizó que la propiedad de los nuevos instrumentos de capital se concentraría, con la mayoría de las personas restringidas a vender su trabajo para generar ingresos.³⁵

De ser pequeños propietarios y trabajadores independientes capaces de generar ingresos suficientes para sí mismos y para sus dependientes, un gran número de personas se vieron obligadas a una

³³ Esto siempre había sido posible, pero anteriormente se había basado exclusivamente en la solvencia de un individuo o de un pequeño grupo. Lo que hizo la banca comercial/mercantil respaldada por un banco central fue hacer que el “crédito puro” formara parte del sistema financiero general. El “crédito puro” no es un préstamo de ahorros existentes, sino de dinero creado en base a la factibilidad del proyecto productivo para el cual se busca financiamiento. Por lo tanto, en teoría, cualquiera podía participar en la creación de dinero para un proyecto de capital que se esperaba que pagara su financiamiento.

³⁴ Una prenda de activos por parte del prestatario para asegurar al prestamista contra pérdidas en caso de incumplimiento.

³⁵ Hilaire Belloc, *The Servile State*. Indianapolis, Indiana: Liberty Fund, Inc., 1977, 100-101.

condición de dependencia de empleadores privados.³⁶ Hacia finales del siglo XIX las obligaciones financieras se volvieron demasiado grandes para el sector privado, y el Estado comenzó a hacerse cargo de gran parte de la carga.³⁷

A mediados del siglo XX, el Estado de Bienestar o Servil (aunque no en la forma Joseph Hilaire, Pierre René Belloc, 1870-1953, previsto) había desplazado en muchos casos la propiedad tanto del trabajo como del capital como fuente principal de ingresos para muchas personas. Como se predijo,³⁸ El costo de sostener el sistema de bienestar social pronto se volvió demasiado grande para el impuesto base de prácticamente cualquier país para sostener,³⁹ incluso con la enorme deuda pública y la manipulación de la moneda.⁴⁰

En los albores del siglo XXI, el sistema financiero mundial estaba sobrecargado de deuda pública improductiva. Las bancarrotas nacionales generalizadas sólo se evitaron mediante una reprogramación masiva de la deuda y medidas de austeridad contraproducentes. Aun así, no abordaron el problema de fondo: la falta de oportunidades y de medios para ser productivos por parte de un gran número de personas e incluso de naciones enteras.⁴¹

Las revoluciones financiera e industrial introdujeron cambios fundamentales a un ritmo inédito en una sociedad todavía sometida a tensiones como consecuencia de la salida de Europa de la Edad Media. Basado en una versión de la democracia liberal directamente opuesta a la de la Revolución Americana, la Revolución Francesa se comprometió a abordar los problemas de la sociedad mediante la destrucción de las instituciones en lugar de reformarlos.

Esfuerzos de reforma después de la Revolución Francesa intentó restaurar el viejo orden, o mejorar o ampliar el modelo revolucionario. Las pocas excepciones, como la del Papa Pío VII (Luigi Barnabà

³⁶ Hilaire Belloc, *An Essay on the Restoration of Property*. New York: Sheed and Ward, 1936, 37-59.

³⁷ Goetz A. Briefs, *The Proletariat: A Challenge to Western Civilization*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1937, 177-179.

³⁸ *Ibid.*, 253-256.

³⁹ “Desde la Primera Guerra Mundial, que tiene como una de sus múltiples consecuencias, esta carga ha crecido más allá de lo que jamás se haya soñado”. (*Ibid.*, 256.)

⁴⁰ Harold G. Moulton, *The Recovery Problem in the United States*. Washington, DC: The Brookings Institution, 1936, 36-49.

⁴¹ La hostilidad de los gobiernos hacia la actividad productiva del sector privado es un mantra de los capitalistas de todo el mundo, pero hay mucho de verdad en ello.

Chiaromonte, 1742-1823, elegido en 1800) que se esforzó por implementar una medida de democracia liberal estadounidense en los Estados Pontificios, por lo general no tuvieron éxito.

Las condiciones estaban maduras para un cambio aún más revolucionario, y el movimiento socialista emergente aprovechó la oportunidad. Aunque el término socialismo no apareció hasta principios de la década de 1830, lo que originalmente se llamó “la religión democrática”, el “nuevo cristianismo”, el “neocatolicismo” y una variedad de otras etiquetas describían una multitud de sistemas, todos basados en la teoría del socialismo. Es decir, la soberanía reside en alguna forma de la colectividad, una abstracción, no en la actualidad de las personas individuales de carne y hueso.

Esto condujo naturalmente al primer principio del socialismo. Que toda la sociedad, entendida como de naturaleza exclusivamente económica, se dedique al mejoramiento material, con especial énfasis en la educación de los pobres, como único fin de la vida.⁴² Satisfacer los deseos y necesidades materiales, sin llegar a ser más plenamente humano, se convirtió en el propósito de la existencia.

La necesidad, no el intercambio o la reciprocidad, redefinió la justicia, haciendo caso omiso del significado clásico de esa virtud. En consecuencia, todas las formas de socialismo terminan convirtiendo a la mayoría de las personas en dependientes permanentes. Esa dependencia impide a la mayoría de las personas ir más allá de sus necesidades básicas de supervivencia y seguridad y, por lo tanto, llegar a ser más plenamente humanas.

Por el contrario, la Iglesia Católica siempre ha considerado las obras de misericordia corporales⁴³ como si cayera bajo la caridad, no la justicia. En lo que concierne a la Iglesia, el sentido y el propósito último de la vida va más allá de la simple satisfacción de los deseos y necesidades materiales.

Más bien, la satisfacción de los propios deseos y necesidades materiales es sólo un paso esencial en el camino hacia un ser más plenamente humano y, por lo tanto, prepararse para un fin último (el propósito último de la vida), como quiera que se entienda en una fe o filosofía particular. Los medios concretos por los que se realizan las obras de misericordia corporales son una cuestión de conveniencia y

⁴² “Saint-Simon,” *Encyclopedia Britannica*, 19: 14th Edition, 1956, Print.

⁴³ Alimentando al hambriento, dando de beber al sediento, albergando a los desamparados, visitando a los enfermos, visitando a los prisioneros, enterrando a los muertos y dando limosna a los pobres.

prudencia,⁴⁴ pero no deben ser coaccionadas, como exigen los socialistas, o dejan de ser obras de misericordia y no pueden considerarse caritativas.

Vemos esto reflejado en la “Jerarquía de las Necesidades Humanas” de Maslow, que coloca las necesidades materiales en la base de la pirámide en el nivel más bajo pero más urgente, y la autorrealización en la parte superior. Además, diríamos que la autorrealización para realizar el potencial humano de uno incluye servir a Dios y trabajar con los demás para perfeccionar el bien común y la civilización, o añadiría esos a otro nivel por encima de la autorrealización:

La Jeraquía de Necesidades de Maslow



La teoría de la certeza

Promovido por Robert Owen (1771-1858), Claude-Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon (1760-1825), François-Marie-Charles Fourier (1772-1837), y otros, el socialismo buscó abolir los conceptos tradicionales de propiedad privada, el matrimonio y la familia, y la religión. En su lugar habría nuevas instituciones que podían llevar el mismo nombre e incluso tener la misma forma externa que las antiguas instituciones (Saint-Simon, por ejemplo, llamó a su sistema, “el Nuevo Cristianismo”), pero la sustancia sería completamente diferente.

⁴⁴ Es decir, las obras de misericordia corporales deben llevarse a cabo de manera adecuada al caso o situación (conveniente) y coherentes con la razón y el buen juicio (prudente).

Desde el punto de vista católico, el peor de los nuevos sistemas era el neocatolicismo promovido por Hugues-Félicité-Robert de Lamennais (1782-1854).⁴⁵ De Lamennais, incuestionablemente un genio, basó su sistema de socialismo cristiano sobre una base intelectual mucho más rigurosa que prácticamente todas las demás. Su “teoría de la certeza” contenía errores de tal sutileza que muchos católicos ortodoxos los aceptan incluso hoy en día, a pesar de los continuos esfuerzos de la Iglesia para erradicar los errores.

Similar a la espiritualidad de los Fraticelli medievales basado en parte en los escritos condenados del Beato Joaquín de Flora (*cir.* 1132-1202)⁴⁶ y el nominalismo del filósofo de la secta, Guillermo de Ockham (*cir.* 1287- *cir.* 1349),⁴⁷ la teoría de la certeza de de Lamennais era una especie de *sensus communis* — centrarse en el bien común con exclusión del bien individual. Apelaba al testimonio universal de la raza humana por la fe en lugar de examinar la evidencia empírica o presentar un argumento lógico para discernir o evaluar la verdad religiosa.⁴⁸

Otro problema era que de Lamennais asumió que las abstracciones que creaba en su propia mente eran más reales de lo que podía demostrarse empíricamente o probarse lógicamente. Algo era verdad porque él lo creía; Él no lo creyó porque se demostró que era verdad.

De Lamennais por lo tanto, desestimó la razón individual. Afirmaba verdades como el conocimiento de la existencia de Dios y de la ley natural residen sólo en la razón general como resultado de la revelación directa de Dios. Según de Lamennais, esto requiere una autoridad religiosa central que interprete la verdad y la comunique a los creyentes, quienes la aceptan por fe.⁴⁹

⁴⁵ De Lamennais no desarrolló el neocatolicismo, pero alteró radicalmente el trabajo de otros cuando se convirtió en el líder reconocido del movimiento.

⁴⁶ Los escritos de Joaquín fueron condenados, pero se le considera un beato debido al hecho de que sometió todos sus escritos al juicio de la Iglesia. Edmund Garrett Gardner, “Joachim of Flora,” *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 8, New York: Robert Appleton and Co., 1913.

⁴⁷ Rommen, *The Natural Law*, *op. cit.*, 51-52; George Weigel, *The Cube and the Cathedral: Europe, America, and Politics Without God*. New York: Basic Books, 2005, 82-86.

⁴⁸ Philip Spencer, *Politics of Belief in Nineteenth Century France*. London: Faber and Faber Limited, 1954, 39-40.

⁴⁹ San John Henry Newman, ignorante de que los Padres del Concilio Vaticano I habían repudiado explícitamente una interpretación exagerada de la infalibilidad papal, presentó su *Ensayo en ayuda de una gramática del asentimiento* (1870) como una aclaración de la definición. La *Gramática* tuvo su origen en los esfuerzos de Newman a finales de la década de 1850 y principios de la de 1860 para argumentar un camino intermedio entre aquellos que, como de Lamennais, basaban todo en la fe

A de Lamennais eso significa que el Papa, como cabeza de la Iglesia Católica, está investido de infalibilidad en materia de fe, moral, razón y su aplicación en las ciencias sociales. Hasta de Lamennais La Voluntad de Dios, tal como la interpreta el Papa, es la fuente de toda verdad. Esto contradice la posición católica tradicional, de que la naturaleza de Dios se refleja en su creación especial, el hombre, y es discernida por la razón humana, con la cual la fe es necesariamente consistente.⁵⁰

En el Lamennais, la verdad no puede ser conocida por la operación de la razón individual sobre la evidencia de los sentidos guiados por la fe. La verdad sólo se conoce aceptando por fe la autoridad de la humanidad en su conjunto, tal como la interpreta el Papa.⁵¹ Al igual que con las ideas averroístas de Siger de Brabante (*cir.* 1235- *cir.* 1285) en el siglo XIII y las de Guillermo de Ockham en el siglo XIV, de Lamennais la teoría de la certeza significaba que las verdades de la fe y las verdades de la razón podían contradecirse entre sí.⁵²

Contradiendo a de Lamennais del propio principio de soberanía individual, la teoría de la certeza fue una reafirmación del error de Platón de que las ideas existen independientemente de la mente humana.⁵³ Condujo inevitablemente a la idea socialista de que, o bien Dios concede derechos, o bien a la colectividad o a la colectividad autogenera derechos, y los que controlan la colectividad luego otorgan derechos a los seres humanos reales según sea conveniente o necesario.

incluso cuando contradecía la razón, y aquellos como su amigo William Froude (1810-1879), que rechazaban la fe y creían que las conclusiones teológicas alcanzadas por la razón humana eran inciertas. Wilfred Ward, *Life of John Henry Cardinal Newman*. London: Longmans, Green, and Co., 1913, II.307; Alejandro Sada Mier y Terán, "The Legitimacy of Certitude in Newman's *Grammar of Assent*," *Yearbook of the Irish Philosophical Society, 2014/15*, Angelo Bottone, editor. Maynooth, Éire: Irish Philosophical Society, 2015, 49-63.

⁵⁰ En la filosofía tomista Dios es un Ser perfecto y por lo tanto Su Naturaleza se autorrealiza en Su Intelecto, es decir, todo lo que Dios es, es coherente con la razón de Dios sin ninguna contradicción posible. Como están en perfecta unión, la acción del Intelecto y la Voluntad de Dios se combinan en un solo acto unificado; para Dios, pensar es actuar, por lo tanto, la Voluntad de Dios es plenamente coherente con Su Naturaleza. En la creencia católica, la naturaleza humana es un reflejo de la naturaleza de Dios, por lo tanto, cualquier cosa que pretenda ser la voluntad de Dios no puede contradecir la naturaleza humana.

⁵¹ Thomas Bokenkotter, *Church and Revolution: Catholics in the Struggle for Democracy and Social Justice*. New York: Doubleday, 1998, 43-44.

⁵² Cf. Adler, *Truth in Religion, op. cit.*, 23-27.

⁵³ Dios es la verdad absoluta y, por lo tanto, existe independientemente de la mente humana, pero las ideas humanas y la comprensión de la verdad no existen independientemente de las mentes que las crean.

Al principio, los papas se inclinaron a favor de de Lamennais por su defensa de los derechos de la Iglesia contra los reaccionarios y los radicales, y aprobaron sus escritos. Pensándolo bien, sin embargo, la falta de coherencia entre las ideas de de Lamennais y la recién revivida filosofía de Santo Tomás de Aquino (1225-1274) dio lugar al papa Gregorio XVI (Bartolomeo Alberto Cappellari, 1765-1846, elegido en 1831) por el que se condena a Lamennais en 1832. Esto fue en *Mirari Vos*, “Sobre el liberalismo y el indiferentismo religioso”, la primera encíclica social.

De Lamennais al principio se sometió, pero luego evidentemente olvidó que su propia teoría le daba al Papa la infalibilidad en la fe, la moral, la razón y su aplicación. Se enfureció por lo que consideraba la duplicidad del Papa. Esto se vio exacerbado por la condena de Gregorio del Levantamiento Polaco de Noviembre de 1830/31.⁵⁴

Repudiando su sacerdocio y renunciando al cristianismo, de Lamennais estableció su propia “Religión de la Humanidad”.⁵⁵ En 1834 publicó un virulento panfleto, *Les Paroles d'un Croyant* (“Palabras de un creyente”) atacando a la Iglesia, al Papa, a los reyes y a cualquier otro que no aceptara su versión colectivista de la democracia liberal.

Gregorio XVI luego publicó la segunda encíclica social, *Singulari Nos* (“Sobre los errores de Lamennais”), en la que caracterizó a de Lamennais como “pequeño en tamaño, pero grande en maldad”. En la encíclica, el Papa también se refirió a lo que se conocería como socialismo, modernismo y la Nueva Era Pensado como *rei novae*, “cosas nuevas”.

Dentro de la época tomista lo que la Iglesia Católica llama modernismo es esencialmente fideísmo, como Fulton John Sheen (1895-1979) explicado en *God and Intelligence* (1925) y *Religion Without God* (1927). Comienza como un paso de la razón a la fe como base de la ley natural, se centra en el hombre colectivo en lugar de en Dios, y generalmente concluye con la Nueva Era antes de caer en

⁵⁴ Este es otro ejemplo de la falta de experiencia de un papa como papa en asuntos distintos a la fe y la moral. La condena era política y religiosamente necesaria debido a una encíclica falsificada en nombre del Papa que llamaba a la gente a rebelarse contra la Iglesia y el Estado, pero esto no se mencionó en la condena. Esto le dio a la acción del Papa la apariencia de ser completamente arbitraria y opuesta a las reformas necesarias.

⁵⁵ Como Alexis de Tocqueville señaló más tarde, de Lamennais tenía “un orgullo lo suficientemente grande como para pasar por encima de las cabezas de los reyes y desafiar a Dios”. Alexis de Tocqueville, *The Recollections of Alexis de Tocqueville*. Cleveland, Ohio: The World Publishing Company, 1959, 191.

alguna forma de espiritismo o secularismo y rechazar la fe religiosa por completo.

A grandes rasgos, en lo que concierne a la Iglesia Católica, el socialismo es el modernismo aplicado, con la colectividad creada por el hombre precediendo sobre el hombre creado por Dios. Como Chesterton nombrado,

Aparentemente, cualquier cosa puede llamarse socialismo, . . . Si significa algo, parece significar el Modernismo; en el sentido sociológico, a diferencia del teológico. En ambos sentidos, es generalmente un eufemismo para la confusión.⁵⁶

⁵⁶ G.K. Chesterton, "There Was a Socialist," *G.K.'s Weekly*, May 10, 1930; cf. *Ubi Arcano*, § 61.

2 Algo Que Falta

A pesar de los mejores esfuerzos del Papa Pío IX (Giovanni Maria Mastai-Ferretti, 1792-1878, elegido en 1846), el socialismo y las otras cosas nuevas continuaron difundándose. Finalmente, en 1868 convocó el primer concilio ecuménico desde Trento en el siglo XVI.

Aunque el estallido de la guerra franco-prusiana en 1870 puso fin abruptamente al Concilio, los Padres del Vaticano I definió dos doctrinas clave que contrarrestaron a de Lamennais' la teoría de la certeza. Estas eran las infalibilidad del magisterio del Papa, y de la primacía del intelecto.

Infalibilidad a menudo es incomprendido, incluso por los católicos. Sólo se aplica a las cuestiones de fe y moral, y sólo bajo ciertas condiciones. Significativamente, la infalibilidad no se aplica a ningún tipo de ciencia, incluida la teología, que en la Iglesia Católica es considerada como la "Reina de las Ciencias".¹

En la creencia católica, un papa guiado por el Espíritu Santo puede tener toda la razón al definir un principio en materia de fe y moral. Al mismo tiempo, al carecer de la omnisciencia de Dios, puede estar completamente equivocado al aplicar ese mismo principio a un caso o situación específica. Así, al igual que ocurrió con la aprobación inicial de de Lamennais' la teoría de la certeza, un Papa puede equivocarse al aplicar su razón a una cuestión política, social, científica, teológica o filosófica.²

Uno de los propósitos en la definición de la infalibilidad papal era frenar las extravagantes pretensiones de quienes, como de Lamennais, imputaba un poder mucho mayor al papa que la que, en

¹ La denominación medieval. A principios del siglo XIX el matemático Carl Friedrich Gauss llamó a las matemáticas la reina de las ciencias.

² Otro ejemplo citado para poner en duda la infalibilidad es la apresurada aprobación de la herejía monotelista por parte del papa Honorio I en el año A.D. 634. Eso, sin embargo, era una declaración imprudente en un asunto teológico, y no se refería directamente a la fe o a la moral. El patriarca Sergio de Constantinopla propuso el monotelismo, la teoría de que Jesús tiene dos naturalezas, pero una sola voluntad o "energía" en un esfuerzo por unificar a los nestorianos (que sostenían que Jesús es dos personas, una humana y otra divina), los monofisitas (que sostenían que Jesús tiene una naturaleza divina) y los ortodoxos (que sostenían la posición católica de que Jesús es una sola persona con una naturaleza divina y otra humana). La teoría no logró efectuar una reconciliación, y sólo logró añadir el elemento de la separación de la Voluntad y el Intelecto a una situación ya confusa.

la creencia católica, le confiere su cargo.³ Del mismo modo, la definición de la primacía del intelecto dejó claro que, contrariamente a la teoría de la certeza, la razón, fundamento de la fe, reside en toda persona humana, no en ninguna forma de la colectividad ni en el Papa como Papa.⁴

Esto reafirmó un principio fundamental de la filosofía y de la doctrina católica. Es decir, el conocimiento de la existencia de Dios y de la ley natural escrito en el corazón de todos los hombres puede ser conocido por la sola fuerza y luz de la razón humana.⁵ Como declararon los Padres Conciliares,

Si alguno dijere que el único y verdadero Dios, nuestro creador y señor, no puede ser conocido con certeza por las cosas hechas,⁶ por la luz natural de la razón humana⁷, sea anatema.⁸

Rerum Novarum

Después de la muerte de Pío IX En 1878 las cosas nuevas del socialismo, modernismo y la Nueva Era seguía siendo una amenaza. Sin embargo, el Papa León XIII (Vincenzo Gioacchino Raffaele Luigi Pecci, 1810-1903, elegido en 1878) resultó ser una seria decepción tanto para los reaccionarios como para los radicales al conducir a la Iglesia por un camino intermedio hacia la era moderna. Al principio, sin embargo, a pesar de que publicó una serie de encíclicas sobre el problema en los primeros años de su pontificado, no fue capaz de hacer progresos significativos en la lucha contra las cosas nuevas.

Algo faltaba en el programa. El simple hecho de condenar las cosas nuevas no estaba teniendo el efecto deseado. A medida que más y más personas eran despojadas del poder, el respeto de la dignidad humana y la soberanía de la persona continuó degenerando a medida que avanzaba el siglo XIX.

Afortunadamente, sin embargo, León XIII No sólo fue un destacado filósofo y teólogo, sino que también fue un hábil político civil y estadista. Es el último Papa que ha tenido experiencia en el gobierno

³ Ward, *Life of John Henry Cardinal Newman*, op. cit., II.307.

⁴ Cf. *Divini redemptoris*, § 29: «Sólo el hombre, la persona humana, y no la sociedad en su forma, está dotado de razón y de libre albedrío».

⁵ Cf. Juramento contra el modernismo y *la humani generis*, § 2. N.B., esto no significa que la Iglesia afirme que se haya desarrollado alguna prueba específica de la existencia de Dios, incluso la de Tomás de Aquino, solo que es posible.

⁶ Es decir, por evidencia empírica.

⁷ Es decir, por el intelecto humano.

⁸ Vaticano I, Canon 2.1.

civil, habiendo servido como Gobernador Papal de Benevento y de Perugia, así como en el cuerpo diplomático de los Estados Pontificios.

En la década de 1880, el padre Edward McGlynn suscitó controversias en los Estados Unidos (1837-1900) y la adhesión de muchos católicos a las teorías del socialista agrario Henry George (1839-1897) sumió al mundo católico en la confusión. A medida que la situación se desarrollaba, León XIII se dio cuenta de que lo que se necesitaba era un programa social proactivo, además de una doctrina social sólida para contrarrestar el atractivo del socialismo y restaurar el poder económico personal como base para el mantenimiento de la dignidad humana esencial. Lo presentó en 1891 en *Rerum Novarum*, “Sobre el trabajo y el capital”. La prescripción del Papa se puede resumir muy brevemente,

Hemos visto que esta gran cuestión del trabajo no puede resolverse sino asumiendo como principio que la propiedad privada debe ser considerada sagrada e inviolable. La ley, por lo tanto, debe favorecer la propiedad, y su política debe ser inducir a la mayor cantidad posible de personas a convertirse en propietarios.⁹

Desgraciadamente, demostrando que incluso alguien como León XIII puede cometer un error al aplicar un principio, la única sugerencia que tenía en cuanto a los medios para implementar su programa era una que prácticamente garantizaba la falta de éxito. Como él dijo,

Si el salario de un obrero es suficiente para permitirle mantenerse cómodamente a sí mismo, a su esposa y a sus hijos, le resultará fácil, si es un hombre sensato, practicar el ahorro, y no dejará de ahorrar, al reducir los gastos, algunos pequeños ahorros y así asegurar una modesta fuente de ingresos.¹⁰

En consecuencia, tanto los capitalistas como los socialistas fueron capaces de descartar la principal aplicación programática en *Rerum Novarum* por motivos de supuesta imposibilidad. Algunos incluso afirmaron que León XIII cambiaron la enseñanza católica fundamental debido a que confundían el programa social recomendado con la doctrina social obligatoria. No fueron estos los únicos problemas.

Aunque la propiedad generalizada del capital es el mejor y más directo medio de empoderamiento económico personal, incluso eso dejó sin resolver el problema de la creciente complejidad de la vida

⁹ *Rerum novarum*, § 46.

¹⁰ *Ibid.*

moderna y de la creciente impotencia y alienación de la persona humana del orden social. Además de un medio eficaz para adquirir y poseer propiedad privada en el capital, una nueva teoría social, lo que Alexis-Charles-Henri Clérel de Tocqueville (1805-1859) caracterizada como “una nueva ciencia de la política”,¹¹ era necesario para reconectar a las personas entre sí y con el bien común. Este era el problema de la justicia social.

¿Qué pasó con la justicia social?

A partir de la década de 1830, o alrededor de esa fecha, el término “justicia social” entró en uso. Usado al principio para denotar una gran cantidad de teorías y conceptos diferentes, algunos de ellos contradictorios, los socialistas comenzaron a usarlo para referirse a cualquier programa de mejora social material, especialmente la redistribución de la riqueza existente.

La redistribución (a menudo mal llamada “justicia social”) se dividía en redistribución voluntaria o filantropía, y redistribución involuntaria (mal llamada “justicia distributiva”). Es importante señalar que, en el marco socialista, el bien voluntario de la filantropía se interpretaba como obligatorio. Justicia distributiva tal como lo entendían los socialistas ya no se derivaba del concepto clásico de Aristóteles y Tomás de Aquino.

Esto requiere alguna explicación. En la filosofía clásica, la justicia distributiva exige que las ganancias y pérdidas se distribuyan de acuerdo con el valor de la *prorrateo* aportaciones realizadas por los participantes en un esfuerzo económico común.¹² Por lo tanto, si *A*, *B* y *C* contribuir con mano de obra o capital por un valor de \$10, \$15 y \$75, respectivamente, a un proyecto que produzca una ganancia de \$1,000, *A* recibiría \$100, *B* \$150, y *C* 750 dólares.

Cuando el esfuerzo común es el *pólis*, es decir, una comunidad organizada, justicia distributiva gobierna las recompensas y los castigos. exige que los honores y premios sean otorgados por una autoridad de acuerdo con el mérito relativo o debido de los destinatarios, según lo determinado por el valor de su contribución a la comunidad.¹³ Así, a un soldado que ha demostrado valentía más allá del llamado del deber se le otorga una Medalla de Honor,

¹¹ Alexis de Tocqueville, “Author’s Introduction,” *Democracy in America, Volume I* (1835).

¹² *Ética*, 1131a15-1131b24; Tomás de Aquino, *Comentario Ética*, libro V, lect. iv-v, 934-946. Cf. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, § 201.

¹³ *Ética*, v. 3, 4; *Summa IIa IIae*, q. 61, a. 2.

mientras que a un administrador justo y competente se le otorga un alto cargo con un salario y beneficios proporcionales.

Algunas autoridades afirman que la justicia distributiva incluye la distribución en función de la necesidad. Sin embargo, en sentido estricto, esto no es una verdadera justicia distributiva. Se trata de una excepción permitida en casos extremos en virtud del “principio del doble efecto” que algo que no es malo en sí mismo, pero que causa un daño involuntario, puede ser permitido por el bien que supera el daño.

Cuando la necesidad es apremiante, y se han agotado todos los demás recursos, la autoridad debidamente constituida puede redistribuir la riqueza para mantener a las personas vivas y en una salud razonable. Esto solo se categoriza dentro de la justicia distributiva por defecto debido a que es una distribución hecha por autoridad.¹⁴

Sin embargo, tal como la utilizan los socialistas, la justicia distributiva adquirió un significado fundamentalmente diferente. Tomando la excepción como regla y desestimando la característica principal de la verdadera justicia distributiva, los socialistas cambiaron la base de la proporcionalidad de la *entrada* por parte del productor o prestador (principio de justicia), para *necesitar* por parte del destinatario (la organización benéfica principio) en todos los casos, no sólo en los excepcionales.¹⁵ En lugar de “de cada cual según su capacidad, a cada uno según sus aportaciones”, el principio distributivo se convirtió en “de cada cual según su capacidad, a cada uno según sus necesidades”.¹⁶

Esta justicia confusa, la principal virtud natural, con caridad (“caritas”), la principal virtud sobrenatural.¹⁷ La verdadera caridad

¹⁴ *Rerum novarum*, § 22; *Catecismo de la Iglesia Católica*, § 2236.

¹⁵ Adam Morris, *American Messiahs: False Prophets of a Damned Nation*. New York: W.W. Norton and Company, 2019, 82-83.

¹⁶ Karl Marx, *Critique of the Gotha Program*. Peking, China: Foreign Languages Press, 1972, 17.

¹⁷ Una virtud natural o “cardinal” es aquella para la que todo ser humano tiene por naturaleza la capacidad de adquirir y desarrollar. Una virtud sobrenatural o “teológica” es aquella para la cual Dios ha concedido (“infundido en”) cada ser humano la capacidad de adquirir y desarrollarse. Las diferencias en las naturalezas de las virtudes cardinales y teológicas en la filosofía tomista radican en que estas últimas no son plenamente accesibles a los seres humanos en su estado natural sin la asistencia de Dios: “Todas las virtudes tienen como fin último disponer al hombre a actos conducentes a su verdadera felicidad. Sin embargo, la felicidad de la que es capaz el hombre es doble, a saber, natural, que es alcanzable por las fuerzas naturales del hombre, y sobrenatural, que excede la capacidad de la naturaleza

no puede ser involuntaria o forzada, pero al reetiquetar la “caridad” como “justicia” (que puede ser obligada), algunas personas creen que la distribución se basa en la necesidad *enlatar* ser coaccionado. De este modo, las personas poco caritativas se convirtieron en personas “injustas”, incluso criminales, por no redistribuir su riqueza entre los necesitados.

Sobre todo a la luz del tomista avivamiento patrocinado por Gregorio XVI, era obvio que la redistribución involuntaria basada en la necesidad no es justicia ni la caridad, pero en el mejor de los casos un expediente apenas tolerable en una emergencia. Socialismo incluso distorsionó el gran bien de la filantropía, el deseo de promover el bienestar de la humanidad en general. Los socialistas confundían la redistribución de la riqueza para el bienestar general con la limosna, un tipo de caridad para beneficiar a individuos particulares.¹⁸

Contra el socialismo

La respuesta católica no se hizo esperar. Habiendo observado el daño causado por los errores en la filosofía, la política y la teología, monseñor Luigi Aloysius Taparelli d’Azeglio, S.J. (1793-1862) desarrolló un principio de justicia social para corregir los errores de los socialistas. En 1840 publicó *Saggio Teoretico di Dritto Naturale* — “El ensayo teórico de la ley natural” — para explicar su principio.

La “justicia social socialista” se puede resumir como “el fin justifica los medios”. Incluso los principios de la ley natural, cuya capacidad define a los seres humanos como seres humanos, puede ser dejada de lado para lograr el objetivo de una sociedad mejor.

En cambio, en Taparelli’s principio de justicia social, el fin no justifica los medios. Todo, incluso (o especialmente) la mejora social y el bienestar general, debe estar subordinado a la ley natural tal

humana sin ayuda. Por lo tanto, puesto que los principios meramente naturales de la acción humana son inadecuados para un fin sobrenatural, es necesario que el hombre esté dotado de poderes sobrenaturales que le permitan alcanzar su destino final. Ahora bien, estos principios sobrenaturales no son otra cosa que las virtudes teologales”. (Waldron, Martin Augustine (1912). “Virtue,” *The Catholic Encyclopedia*, 15. New York: Robert Appleton Company.) Al construir las virtudes naturales, las personas se acercan a sus semejantes. Al construir las virtudes sobrenaturales, las personas se acercan a Dios.

¹⁸ Existe, por supuesto, una gran superposición entre la filantropía y la caridad, con casos específicos a menudo difíciles de categorizar. Sin embargo, para fines analíticos, la filantropía se interpreta como una virtud general, mientras que la caridad se interpreta como una virtud particular.

como se entiende en el Aristotélico-Tomismo, es decir, en la creencia Católica, a Dios.¹⁹

Esta, sin embargo, no era una verdadera ética social, sino una ética individual con una buena intención hacia el bien común.²⁰ Lo que Taparelli se desarrolló un nuevo principio de justicia social como una aplicación de las virtudes tradicionales destinadas a beneficiar a los individuos directamente, pero con una intención general de beneficiar indirectamente a toda la sociedad.

Como Aristóteles explicado en el *Ética a Nicómaco* y el *Política*, esta es una buena guía para el *bios politikos*, la vida del ciudadano individual en el Estado. Sin embargo, no aborda específicamente los problemas sociales, como las fallas de nuestras instituciones que inhiban o impidan el ejercicio de la virtud individual.

La mayor parte (si no toda) la confusión sobre la justicia social es el resultado de generaciones de eruditos y defensores que intentaron resolver la situación socialista y la Versiones de la justicia social y sintetizar una definición coherente. Obviamente, sin embargo, una teoría de la justicia social que dice la ley natural está subordinada a la voluntad del pueblo (socialismo), y que dice que la voluntad del pueblo está subordinada a la ley natural (Taparelli) nunca se pueden conciliar. Cualquier intento de hacerlo, o incluso de definirlo de una manera significativa, sólo puede resultar en contradicción.

Esencialmente, Taparelli's trabajo de no hizo más que reafirmar la filosofía moral tradicional. Como tal, no fue más eficaz para contrarrestar el socialismo y las otras cosas nuevas que las condenas papales habían sido. Justicia social siguió siendo, en general, un eufemismo para el socialismo,²¹ y la gente siguió siendo alienada de la sociedad a un ritmo acelerado.

El acto de justicia social

En este ambiente, nuevas formas de socialismo aparecieron con creciente frecuencia, cada uno tratando de corregir los defectos de todos los demás, cada uno afirmando ser diferente y, sin embargo,

¹⁹ Rommen, *The Natural Law*, *op. cit.*, 45.

²⁰ Ferree, *Introduction to Social Justice*, *op. cit.*, 10.

²¹ Solo hay dos usos curiales conocidos del término justicia social antes del pontificado de Pío XI, y eran consistentes con la noción de Taparelli de la justicia social como un principio que aplica virtudes individuales en lugar de una virtud particular dirigida al bien común. Estas fueron en 1894 en una referencia a la demanda de reparación cuando otro es dañado (*Acta Sanctae Sedis*, 1894-1895, 131) y por San Pío X en una encíclica de 1904 cuando afirmó que San Gregorio Magno era un defensor de la justicia social (*Iucunda Sane*, § 3).

todos indistinguibles en sustancia. Como de Tocqueville de la Revolución Francesa de 1848,

Desde el 25 de febrero [de 1848] en adelante, mil sistemas extraños salieron de las mentes de los innovadores y se extendieron entre las mentes turbadas de la multitud. Estas teorías eran de naturaleza muy variada, a menudo opuestas y a veces hostiles entre sí; pero todos ellos, aspirando a ser más bajos que el gobierno y esforzándose por llegar a la sociedad misma, en la que descansa el gobierno, adoptaron el nombre común de socialismo.²²

Había, pues, dos elementos que faltaban en la doctrina social Católica esencial para reconectar a las personas como soberanas personas entre sí en la sociedad. Estos eran, uno, un medio de acceso directo por parte de cada persona al bien común y todas las instituciones del orden social. Dos, un medio viable de empoderar a cada persona humana económicamente a través de la propiedad directa de los bienes productivos (“capital”) para hacer efectivo ese pleno acceso social.

En *Rerum Novarum*, León XIII parece haber asumido que ambas cuestiones podrían resolverse fácilmente. Parecía dar por sentado que el bien común se puede acceder organizándose y teniendo una intención general de beneficiar el bien común. También suponía que la propiedad generalizada del capital podía financiarse pagando más a los trabajadores, permitiéndoles así ahorrar para comprar capital. Ambas suposiciones eran incorrectas.

Como resultado, la mayoría de las autoridades y muchas personas no lograron comprender el significado de la doctrina social y su aplicación en un programa social. Los capitalistas reinterpretaron la encíclica como un tratado capitalista, mientras que los socialistas la consideraban un nuevo manifiesto para su causa.²³

Con el pontificado de Pío XI (Ambrogio Damiano Achille Ratti, 1857-1939; elegido en 1922) una de las piezas que faltaban en León XIII se abordó el pensamiento de esto fue a través de Pío XI’s desarrollo de una doctrina de la virtud social explicando cómo la persona humana obtiene acceso directo al bien común.

En Pío XI, las virtudes individuales tradicionales benefician directamente a los individuos y a la sociedad indirectamente. Las

²² De Tocqueville, *Recollections*, *op. cit.*, 78-79.

²³ Véase, *por ejemplo*, el vizconde Eugène Melchior de Vogüé, “The Neo-Christian Movement in France”, *Harper’s New Monthly Magazine*, Vol. 84, No. 500, January 1892, 234-242.

virtudes sociales, en cambio, benefician directamente a la sociedad, pero a los individuos indirectamente.

A través de actos de virtud social, las personas humanas pueden efectuar los cambios necesarios directamente en el entorno social — “el sistema” — conformando las instituciones del bien común más estrechamente a la naturaleza humana. Esto establece y mantiene el ambiente adecuado para llegar a ser virtuoso. Las personas pueden llegar a ser más fácilmente plenamente humanas, porque el sistema las anima a ser virtuosas.

Durante muchos años antes de su elección, Pío XI había hecho un estudio en profundidad de Taparelli’s obra. Desarrollando el principio de Taparelli, el Papa parece haberse dado cuenta de que es posible llevar a la persona humana junto con otros en solidaridad. Significativamente *solidaridad* no es un mero sentimiento, sino la aceptación e interiorización de los principios que definen a un grupo como ese grupo específico.

A través de la acción organizada dirigida a construir o perfeccionar el bien común, las personas pueden garantizar sus derechos naturales y reestructurar las instituciones para conformarse a la naturaleza humana en la medida de lo posible. La obra de la justicia social nunca se acaba, porque las instituciones, como creaciones humanas, nunca pueden ser perfectas.

Esto está en marcado contraste con los principios del socialismo que buscan absorber o subsumir a la persona humana en el estado o en la colectividad. Socialismo intenta cambiar la naturaleza humana aboliendo los derechos naturales y conformándola a instituciones “ideales” tal y como lo definió una élite.²⁴

León XIII, en *Rerum Novarum* dió por sentado lo que tanto los individualistas como los colectivistas ni siquiera consideraban posible: que las personas pueden acceder directamente al bien común y reformarlo. El avance del Pío XI de la filosofía moral fue *El reconocimiento de la justicia social como una virtud particular dirigido al bien común con un acto propio definido*. Esto resolvió una

²⁴ Significativamente, el papa León XII (Annibale Francesco Clemente Melchiorre Girolamo Nicola Sermattei della Genga, 1760-1829, elegido en 1823) dijo de De Lamennais: “Es un *esaltato*, un hombre distinguido de talento, conocimiento y buena fe. Pero él es uno de esos amantes de la perfección que, si uno los dejara en paz, destruiría el mundo entero. Dudon, *Lamennais et le Saint-Siège* (París, 1911), 29; citado en Heinrich Rommen, *The State in Catholic Thought: A Treatise in Political Philosophy*. St. Louis, Missouri: B. Herder Book Co., 1947, 436n.

de las mayores dificultades con el programa social (a diferencia de la doctrina social) de León XIII.

Construyendo sobre el pensamiento de León XIII's de esta manera fue un gran avance en el desarrollo de una sólida teoría del personalismo consistente con la ley natural y Aristotélico-Tomista filosofía. El *Personalismo* como cualquier escuela de pensamiento o movimiento intelectual que *se centra en la realidad de la persona humana y la dignidad única de cada persona*²⁵ exige que *Las instituciones del bien común ser igualmente accesible para todas las personas físicas*, es decir, por cada ser humano, y así que cada persona tiene poder.

Acceso pleno y directo al bien común a su vez, requiere más que cada persona ser capaz de ejercer todo el espectro de las virtudes individuales clásicas²⁶ y derechos.²⁷ Esto se debe a que las virtudes y los derechos individuales solo otorgan acceso indirecto al bien común. Sin embargo, una comprensión holística de los derechos y las virtudes, tanto a nivel individual como social, exige que cada persona tenga acceso directo al bien común y a todas sus instituciones mediante el libre ejercicio de las *virtudes sociales*, especialmente la caridad social y la justicia social.

Dos factores parecen haber impedido que la gente entendiera las virtudes sociales como algo distinto de las virtudes individuales. En primer lugar, el no darse cuenta de que las virtudes sociales no se dirigen a los bienes individuales o a las personas físicas.

Las virtudes sociales (actos o hábitos) se dirigen a los “objetos” del bien común y “personas jurídicas”²⁸ — Instituciones que afecten a las personas. En segundo lugar, la causa eficiente o *asunto* (lo que realiza el acto de una virtud), tanto de la virtud individual como de la virtud social, es la persona humana.

²⁵ Williams, “What is Thomistic Personalism?” *loc. cit.*

²⁶ Especificadas en el tomismo como las virtudes naturales de la prudencia, la templanza, la fortaleza y la justicia, y las virtudes sobrenaturales de la fe, la esperanza y la caridad.

²⁷ Los derechos naturales a la vida, a la libertad y a la propiedad privada.

²⁸ Aplicar el término “persona” a las cosas es problemático, especialmente cuando el tema es el personalismo, que en el contexto de esta discusión se refiere solo a la persona humana como persona, estrictamente hablando. También está la cuestión de que, en términos de las virtudes sociales, *todas* las organizaciones son “personas artificiales”, o no podrían ser los objetos dirigidos de las virtudes. Esto se complica por el hecho de que en derecho, una “persona artificial” es una ficción legal que se aplica solo a ciertas formas de organización. Esto añade confusión a un análisis ya de por sí complejo, pero es la terminología aceptada en la actualidad y se utilizará en lugar de cualquier otra mejor.

Hay, sin embargo, una diferencia entre la causa eficiente de una virtud individual y el de una virtud social. Donde la causa eficiente (la que realiza el acto) de una virtud individual es la persona individual como individuo, la causa eficiente de una virtud social es la persona individual *como miembro de un grupo*. Como el Padre William Ferree explicó,

Seguramente no es nada nuevo sugerir que el hombre es la causa eficiente del acto de justicia social; Pero algo que no se ha publicitado suficientemente es que *Solo el miembro de un grupo* es capaz de tal acto. Un individuo completamente aislado *no puede* practicar la justicia social, aunque sea un hombre en posesión de todos sus poderes. . . . *Todos los hombres*, completamente independientemente de cualquier teoría Aristóteles pudo haber tenido sobre extranjeros, extranjeros residentes, esclavos, mecánicos y obreros, son causas eficientes de la justicia social, en la medida en que puedan realizar cualquier acto de virtud, es decir, estar en posesión del “uso de la razón” y del ejercicio de su voluntad.²⁹

La doctrina social de Pío XI resolvió así uno de los problemas más graves de la vida moderna: la impotencia y, por tanto, la alienación de la persona humana de la sociedad, pero con una omisión crítica. Justicia social y su acto ordenado decía con precisión la teoría *quién, qué, cuando, dónde y por qué*, pero dejó la práctica *cómo* incompleto.

La cuestión del dinero

Pío XI, León XIII, y generaciones de filósofos políticos y moralistas coincidieron en general en cómo las personas deben llegar a ser más plenamente humanas y también reformar la sociedad. Históricamente, la mayoría de las autoridades han coincidido en que la propiedad generalizada del capital es esencial para que las personas tengan el poder personal necesario para realizar actos de virtud y así llegar a ser más plenamente humanos. Justicia social añadió la necesidad del poder personal para poder organizarse en libre asociación con otros para efectuar los cambios necesarios en las instituciones y el bien común en su conjunto.

Desafortunadamente, al no ser expertos en dinero, crédito, banca y finanzas, lo mejor que podían hacer los Papas era recomendar que se pagara más a los trabajadores. Presumiblemente, esto les permitiría ahorrar y, finalmente, comprar capital para complementar y, en

²⁹ Rev. William J. Ferree, S.M., Ph.D., *The Act of Social Justice*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1942 (© 1943), 194-195.

algunos casos, reemplazar los ingresos salariales, y obtener el control de sus propias vidas.³⁰

Es cierto que es posible que los trabajadores ejerzan el ahorro requerido y acumulen suficientes ahorros para comprar capital. Sin embargo, no es probable a nivel individual, ni realista para toda una economía.

A nivel individual, el aumento de los salarios sin una expansión proporcional de la producción aumenta el costo de producción y, por lo tanto, eleva los precios para el consumidor. Dado que el consumidor es en la mayoría de los casos el propio asalariado y sus dependientes, cualquier aumento salarial suele ser anulado por el aumento de los precios.³¹

A nivel de toda la economía, la financiación de la formación de capital (es decir, adquiriendo capital) reduciendo el consumo y acumulando ahorros crea un “dilema económico”. Según lo explicado por el Dr. Harold Glenn Moulton (1883-1965), presidente de la Brookings Institution en Washington, DC de 1928 a 1952, “El dilema puede enunciarse resumidamente de la siguiente manera: para acumular dinero ahorro, debemos disminuir nuestros gastos de consumo; sino con el fin de expandir los bienes de capital *ventajosamente* Debemos aumentar nuestros gastos para el consumo”.³²

Es decir, (como Moulton continuó), si la gente reduce su consumo para ahorrar y financiar adquisición de capital, no habrá suficiente demanda de los consumidores para justificar la inversión en nuevo capital. Así, como Moulton nombrado,

Si se ahorra un mayor porcentaje de la renta nacional, tenemos abundancia de fondos con los que crear nuevo capital; Pero ese capital no es rentable. Si, por el contrario, un porcentaje mayor se desvía a los canales de consumo, es rentable construir nuevas plantas y equipos; Pero no hay fondos suficientes para este propósito.³³

Afortunadamente, Moulton a continuación, explicó cómo confiar en los ahorros generado por la reducción del consumo en el pasado no es

³⁰ *Rerum novarum*, § 46; *Quadragesimo Anno*, §§ 61, 63.

³¹ De hecho, es peor en la mayoría de los casos. Factores además de los aumentos salariales provocan un aumento en el nivel de precios, especialmente cuando los gobiernos respaldan la moneda con su propia deuda para monetizar los déficits. Los ingresos reales disminuyen.

³² Harold G. Moulton, *The Formation of Capital*. Washington, DC: The Brookings Institution, 1935, 28.

³³ *Ibid.*, 35.

la forma en que normalmente se ha financiado el nuevo capital, especialmente durante los períodos de rápido crecimiento económico. En cambio, la mayor parte de la nueva formación de capital en esos momentos se ha financiado mediante la expansión del crédito bancario comercial respaldado por el aumento de la producción en el futuro.

Banca comercial y toda la ciencia de las finanzas, de hecho, se basan en conocer la distinción entre los diferentes tipos de ahorro y sus usos adecuados para respaldar los diferentes tipos de dinero.³⁴ “Ahorros pasados” generados por la reducción del consumo se utiliza mejor para el consumo. “Ahorros futuros” generado por el aumento de la producción se utiliza mejor para financiar nuevo capital para aumentar la producción. Por último, respaldar el dinero la oferta con deuda del gobierno — “sin ahorros” — se utiliza mejor para nada en absoluto.

Moulton de este modo se demostró que el nuevo capital puede financiarse sin reducir el consumo ni aumentar los salarios cuando no hay un aumento proporcional en la productividad del trabajo. Sin embargo, no hizo lo que en la doctrina social Católica o la tercera vía justa parece la correlación obvia, que aquí también había un medio justo y factible de financiar propiedad generalizada del capital sin redistribución.³⁵

No fue hasta Louis Orth Kelso (1913-1991) y Mortimer Adler publicado *The Capitalist Manifesto* (1958)³⁶ y *The New Capitalists* (1961)³⁷ que una persona viable y personalista los medios para generalizar la propiedad del capital se dieron a conocer al público en general. El subtítulo del segundo volumen es significativo: “Una propuesta para liberar el crecimiento económico de la esclavitud del ahorro”.

³⁴ Dicho de otra manera, “el primer principio de la banca comercial es conocer ‘la diferencia entre una letra de cambio y una hipoteca’”. Benjamin M. Anderson, *Economics and the Public Welfare: A Financial and Economic History of the United States, 1914-1946*. Indianapolis, Indiana: Liberty Fund, Inc., 1980, 233.

³⁵ Moulton (o, tal vez más justamente, sus socios en la Brookings Institution) asumió como algo natural que la propiedad generalizada del capital significa la redistribución de los activos de capital existentes, no la participación en la financiación y, por lo tanto, la propiedad de nuevos activos de capital. Harold G. Moulton, *Income and Economic Progress*. Washington, DC: The Brookings Institution, 1935, 76.

³⁶ Louis O. Kelso and Mortimer J. Adler, *The Capitalist Manifesto*. New York: Random House, 1958.

³⁷ Louis O. Kelso and Mortimer J. Adler, *The New Capitalists: A Proposal to Free Economic Growth from the Slavery of Savings*. New York: Random House, 1961.

Kelso — Adler le dio todo el crédito por la idea³⁸ — no significa que se pueda formar capital sin el uso de los ahorros. Como se señaló anteriormente, Moulton señaló que el ahorro se puede generar ya sea reduciendo el consumo (ahorros pasados) o mediante el aumento de la producción (ahorros futuros). Lo que Kelso en lugar de que la gente trabajara para acumular ahorros, los ahorros futuros (es decir, las ganancias futuras utilizadas para pagar un préstamo de capital) podrían funcionar para que las personas acumulen capital.

Considerado como un gran avance en la aplicación de la filosofía moral (que es lo que más interesaba a Adler) Kelso fue explicar cómo las técnicas de las finanzas corporativas modernas podría usarse para proporcionar dinero y crédito para hacer que cada persona propietario de un capital sin redistribuir ni dañar la propiedad privada de cualquier manera. La expansión del crédito bancario comercial respaldado por un banco central y garantizado con seguros de capital de créditos podrían utilizarse para proporcionar pleno acceso a la propiedad del capital por parte de todos los miembros de la sociedad.

Y eso no fue todo. El avance de Kelso no fue simplemente el desarrollo de una nueva aplicación de la ciencia de las finanzas. Sus innovadoras técnicas de financiación fueron, en cambio, un desarrollo lógico de los principios de la justicia económica presentados en el capítulo 5 de *The Capitalist Manifesto*.³⁹ Kelso junto con Adler⁴⁰ desarrolló tres principios de justicia económica:

- **El principio de participación.** “Toda persona tiene derecho a ganarse la vida participando en la producción de riqueza”,⁴¹ ya sea a través de la contribución del trabajo o del capital.
- **El principio de distribución.** “Cada uno debe recibir una parte que sea proporcional al valor de la contribución que cada uno ha hecho a la producción de esa riqueza”.⁴²
- **El principio de limitación.** “La posesión de la propiedad productiva no debe permitirse que una persona o un hogar

³⁸ Kelso and Adler, *The Capitalist Manifesto*, *op. cit.*, ix.

³⁹ *Ibid.*, 52-86.

⁴⁰ Como se ha señalado, Adler atribuyó a Kelso las ideas, pero Adler fue probablemente responsable del análisis riguroso y la presentación sistemática de las ideas de justicia económica en *The Capitalist Manifesto*.

⁴¹ *Ibid.* 68. El CESJ ha perfeccionado y desarrollado el principio de participación en “justicia participativa”, reconociéndolo como una virtud particular.

⁴² *Ibid.*, 67. La CESJ reconoce el principio de distribución como “justicia distributiva” clásica. La justicia distributiva guía no sólo las transacciones entre individuos, sino también la estructuración y el funcionamiento de las instituciones.

aumenten más allá del punto en que perjudiquen a otros al excluirlos de la oportunidad de obtener un ingreso viable”.⁴³

Esta era la última pieza del rompecabezas que había desconcertado a tanta gente, y eso, en un esfuerzo por eludir la ley natural e incluso la revelación, había resultado en el desarrollo y crecimiento del socialismo, modernismo y la Nueva Era pensamiento. Con Kelso junto con el de Pío XI, Doctrina social Católica tenía el potencial de convertirse en un personalismo efectivo tanto en la práctica como en la teoría, un personalismo económico aplicado coherente con un tomista sano filosofía del personalismo.

⁴³ *Ibid.* El CESJ ha ampliado el principio de limitación de Kelso y Adler a la virtud particular mucho más amplia de la justicia social. Esto se relaciona no sólo con el equilibrio y la armonía de la justicia participativa y distributiva, sino también con el acto de organizarse para corregir instituciones injustas o defectuosas.

Una Teoría de la Dignidad Humana

Dignidad humana es el centro de la doctrina social católica, como lo es para cualquier otro personalista sistema, programa, fe o filosofía. En la enseñanza católica, así como en muchas otras religiones y filosofías, la persona humana es una creación especial de Dios, que difiere tanto en grado como en especie de cualquier otra criatura, ya sea sensible, animada o inanimada.¹

Especialmente tal y como lo desarrolló Karol Wojtyła específicamente en el marco del tomismo aristotélico y de la doctrina social Católica personalismo se centra en la realidad de la persona humana y la dignidad única de cada persona.² Por lo tanto, nuestro prójimo tiene un derecho especial a nuestra consideración. Como Mortimer Adler explicado en una conferencia sobre la naturaleza humana que pronunció en el Instituto Aspen en 1989,

Permítaseme repetir una vez más la diferencia entre la naturaleza humana y la de todas las demás especies animales. En el caso de otras especies animales, la naturaleza específica común a todos los miembros de la especie está constituida principalmente por³ características o atributos bastante determinados. En el caso de la especie humana, está constituida por características o atributos determinables. Una potencialidad innata es precisamente eso: algo determinable, no totalmente determinado, y determinable en una amplia variedad de formas.⁴

La “potencialidad innata” de Adler es la capacidad que cada ser humano tiene por naturaleza para llegar a ser virtuoso, el hábito de hacer el bien, con el bien discernible por el uso de la razón humana. En última instancia, este es el bien común a cada ser humano que une a cada miembro de la raza humana, y fue el punto de partida de Wojtyła del análisis.

Además, Adler señaló que el intelecto del hombre y el libre albedrío es lo que le da el potencial que lo hace diferente de todos los demás

¹ *Ut unum sint*, § 28.

² Thomas D. Williams, L.C., “What is Thomistic Personalism?” *Alpha Omega*, Vol. VII, No. 2, 2004, 164.

³ El texto dice “determinable”, susceptible de ser determinado o decidido. Esto no tiene sentido en el contexto de la conferencia y las oraciones subsiguientes, por lo que se ha cambiado a “determinado”, teniendo límites definidos.

⁴ Adler, *Truth in Religion*, *op. cit.*, 154.

seres temporales. Cada persona también tiene derechos inalienables para hacer realidad ese potencial.⁵ Y concluyó,

Todas las diferencias culturales y de crianza que separan a un subgrupo humano de otro son superficiales en comparación con la naturaleza humana común subyacente que une a los miembros de la humanidad. Sólo hay una mente humana y es una y la misma en todos los seres humanos.⁶

La teoría del personalismo

Uno de los primeros puntos de los que nos damos cuenta sobre el personalismo es que no es, en sentido estricto, una filosofía en el sentido académico habitual del término, es decir, un sistema de conceptos filosóficos, como el tomismo o el platonismo. Es por eso que Wojtyła enmarcó su pensamiento en el contexto de la filosofía de Tomás de Aquino.

En el pensamiento de Wojtyła el personalismo es una forma de pensar basada en un conjunto específico de principios y supuestos. Nos permite acercarnos o evaluar una filosofía para ver qué tan bien, o si, se ajusta a lo que en la creencia Católica son las necesidades particulares, incluso únicas, de cada ser humano como persona humana y la creación especial de Dios. Para Wojtyła el personalismo reúne la realidad concreta y objetiva de cada persona humana y el plano abstracto, teórico-moral de la metafísica (es decir, la ley natural) para reconciliar lo real con lo ideal y unirlos en beneficio mutuo.⁷

Si una interpretación de una doctrina o principio de una fe o filosofía que pretende ser personalista da lugar a la falta de respeto a la dignidad de cada persona humana, esta interpretación es, por definición, incorrecta o defectuosa. Como Wojtyła y otros se han dado cuenta, el personalismo y la dignidad humana son conceptos inseparables; uno está incompleto sin el otro.

Planteando la pregunta, definimos el personalismo en el capítulo 1, pero solo en términos de dignidad humana. Ahora tenemos que examinar lo que entendemos por dignidad humana, evitando una concepción colectivista o individualista.

En común con Wojtyła, comenzamos con la pregunta: ¿Qué es la “dignidad”? Tal como se define en el diccionario, la dignidad es la

⁵ *Ibid.*, 151-152.

⁶ *Ibid.*, 155-156.

⁷ Gian Franco Svidercoschi, *Stories of Karol: The Unknown Life of John Paul II*. Liguori, Missouri: Liguori/Triumph, 2003, 139-140.

“cualidad o estado de ser digno, honrado o estimado”.⁸ Desde el punto de vista de los derechos inalienables dignidad es el derecho de una persona a ser valorado y respetado por su propio bien, y a ser tratado con justicia.⁹ En tomista Filosofía, cada ser humano, por el hecho de ser un ser humano, es automáticamente una persona y, por lo tanto, “digno, honrado o estimado”.

Esta definición de dignidad es totalmente coherente con el tomista concepto de personalismo como se usa en la Tercera Vía. Hay que precisar el Tomista concepto de personalismo porque hay otras versiones del personalismo que compiten entre sí, como las de Emmanuel Mounier (1905-1950) y Max Ferdinand Scheler (1874-1928), que difieren sustancialmente de los principios del tomismo aristotélico y, por lo tanto, del pensamiento de Wojtyła.

Respeto a la dignidad humana no se basa en la riqueza, la pobreza, la raza, la religión, la orientación sexual u otras características accidentales.¹⁰ Más bien, en la creencia Católica el respeto a la dignidad humana se realiza a través del reconocimiento y la protección de la soberanía de cada persona humana bajo la soberanía suprema de Dios, y eso significa el reconocimiento y la protección de cada persona de los derechos fundamentales y su lugar en la sociedad.

Si el personalismo abarca numerosas escuelas de pensamiento, a veces incluso divergentes,¹¹ a veces es difícil decidir qué constituye un personalista estándar forma de pensar. Limitándonos a un tomista marco, al igual que Wojtyła, la tarea se vuelve más fácil, ya que hay características de personalismo tal como lo define el tomista Personalistas con los que otros suelen estar de acuerdo:

- **Carácter binario.** Todas las personas son distintas de las cosas.
- **Dignidad Humana.** Todas las personas tienen derechos por naturaleza y son individualmente soberanos bajo la más alta soberanía de Dios.

⁸ “Dignity,” *Meriam-Webster Dictionary*.

⁹ Cf. “Person,” *Black’s Law Dictionary*.

¹⁰ Rufus Burrow, Jr., *God and Human Dignity*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2006, 165.

¹¹ En 1946 Jacques Maritain escribió que “hay, al menos, una docena de doctrinas personalistas, que, a veces, no tienen nada más en común que la palabra ‘persona’”. Jacques Maritain, *The Person and the Common Good*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1966, 13.

- **Naturaleza determinable en lugar de determinada.** Todas las personas tienen características determinables; todas las cosas tienen características determinadas.
- **Autodeterminación.** Todas las personas tienen libre albedrío.
- **Animales políticos.** Todas las personas se asocian por naturaleza dentro de un orden social conscientemente estructurado.

Carácter binario. Analizado en el marco católico, el personalismo presupone la existencia de Dios, y por lo tanto asigna un carácter único a los seres humanos, la creación especial de Dios. Por lo tanto, el pensamiento personalista ve dos tipos de relaciones en la sociedad: las relaciones con otras personas y las relaciones con las cosas.¹² (Por supuesto, no discutiremos los aspectos religiosos del personalismo, ya que estos se basan en la fe).

Los seres humanos, como personas, son a la vez sujetos y objetos; Somos tanto lo que actúa (sujeto) como lo que se actúa (objeto). Los seres humanos somos, por lo tanto, alguien en lugar de algo, y nos relacionamos unos con otros mediante el juego de derechos y deberes. Un derecho es el poder hacer o no hacer algún acto o actos en relación con otras personas, mientras que un deber es la obligación de hacer o no hacer algún acto o actos en relación con otras personas.

Las relaciones con las cosas no son lo mismo que con las personas. Al no ser sujetos, las cosas no tienen derechos, pero las personas como sujetos tienen derechos sobre las cosas que definen sus relaciones con otras personas con respecto a las cosas.¹³

Las cosas, incluso las personas artificiales, como las corporaciones y los gobiernos, son sólo objetos, aquello que se relaciona por intención con un sujeto. Los objetos sólo pueden actuar (en el sentido filosófico) a través de agentes humanos, y no por su propia voluntad.

Dignidad Humana. Porque la persona humana es único en su creación, tomista personalismo divide la realidad en personas (que tienen dignidad) y las no personas (que no tienen dignidad). Por lo tanto, las relaciones con las personas requieren un paradigma ético

¹² Cf. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions*, *op. cit.*

¹³ Una cosa puede ser tratada como una persona, como en el caso de la ficción legal llamada corporación. Por el contrario, una persona puede ser tratada como una cosa llamada esclavo. Aristóteles describió al esclavo como una herramienta animada sin la capacidad de adquirir y desarrollar la virtud. *Política*, 1253b; 1260b, 1-2. A los efectos de esta discusión, damos por sentado que la esclavitud es incompatible con el pensamiento personalista.

diferente, un conjunto de reglas completamente diferente del que gobierna los meros objetos. Principalmente, esto significa que las personas tienen derecho a la justicia, una rendición a cada uno de lo que se le debe.

Los sistemas morales tradicionales ponen gran énfasis en el sujeto, es decir, en el agente moral que lleva a cabo un acto. Esto se lleva a un extremo en el estoicismo, en el que hay una separación completa de la persona humana como objeto de la virtud, de la misma persona como sujeto de la virtud. Idealmente, el estoico como objeto mira todo lo que le sucede, bueno o malo, con total indiferencia. Al mismo tiempo, se supone que el estoico como sujeto debe actuar virtuosamente en todas las relaciones con los demás.

Como Wojtyła enfatizó, sin embargo, el personalismo toma en consideración el carácter trascendente de las acciones y la dignidad humanas en la medida en que se relacionan con las personas como sujeto y objeto. Esto confiere a cada ser humano su calidad de sujeto u objeto con un carácter absoluto como persona humana.

Por lo tanto, cada ser humano no solo está obligado a actuar como persona (deber), pero tiene derecho a ser tratado como tal (derecho). Esto implica que hay absolutos morales que gobiernan nuestras relaciones con otras personas, incluso en las llamadas ciencias sociales, donde las normas se han considerado tradicionalmente arbitrarias o meramente convenientes.

Naturaleza determinable en lugar de determinada. Allí donde todas las cosas se ajustan a su naturaleza común con sólo pequeñas variaciones, la naturaleza humana es tal que, por el libre ejercicio de los derechos, los seres humanos como personas toman decisiones. Como resultado de decisiones conscientes, las personas se vuelven virtuosas o viciosas, llegando así a ser más o menos plenamente humanas.

Autodeterminación. Como personas, los seres humanos son responsables de sus propios actos; En ese sentido, todos somos “hombres hechos a sí mismos”. Esto se debe a que la persona humana es un animal racional que, cuando se educa adecuadamente, puede distinguir la verdad y la falsedad, así como el bien y el mal. Además, porque la persona humana tiene una naturaleza espiritual, la motivación para actuar virtuosa o viciosamente es interna en lugar de ser impuesta externamente, incluso si nos sumergimos dentro

(vivimos o habitamos) lo que Wojtyła denominadas “estructuras de pecado”.¹⁴

Animales políticos. Las personas humanas son naturalmente miembros de la sociedad, no son individuos aislados ni miembros indistinguibles de la colectividad. Somos seres que nos relacionamos con los demás de una manera conscientemente estructurada como un aspecto esencial de lo que somos y de lo que somos.

Teniendo en cuenta el marco Católico y estas características del tomista, Personalista pensamiento, se presenta una paradoja. Como persona, cada ser humano se pertenece a sí mismo como un ser independiente y soberano estando bajo la más alta soberanía de Dios de una manera que una cosa no puede.

Al mismo tiempo, la soberanía individual y la naturaleza política del hombre implican necesariamente que cada persona tiene la misma dignidad y la condición de todas las demás personas. Esto permite darse a sí mismo a todas las demás personas de la sociedad, lo que no podría suceder si cada persona no se poseyera a sí misma como un soberano estando en primer lugar.

En consecuencia, si bien todas las personas tienen derechos absolutos, nadie puede ejercer derechos sin límites, porque eso infringiría la soberanía de todos los demás. Como Wojtyła dijo el análisis de dejó claro que debe haber un toma y un dar en la vida social, lo que no sería posible si los seres humanos fueran individuos aislados o miembros indistinguibles de la colectividad.

Personalismo económico y la tercera vía justa

Basado en la dignidad de la persona humana como una creación especial de Dios, la Tercera Vía Justa en el plano de la justicia económica combina la justicia económica principios discernidos por Louis Kelso y Mortimer Adler en *The Capitalist Manifesto* y las técnicas financieras descritas en el *The New Capitalists*, con Pío XI en la filosofía moral, descrita principalmente en *Quadragesimo Anno* y *Divini Redemptoris*¹⁵ y el personalismo de Wojtyła. Como un mercado libre sistema que empodera económicamente a cada persona humana dentro de un personalista realista En este marco, la Tercera Vía Justa ofrece una alternativa lógica tanto al capitalismo individualista como al capitalismo. y el socialismo colectivista.

¹⁴ *Evangelium vitae*, § 24.

¹⁵ Véase , Ferree, *The Act of Social Justice, op. cit., Introduction to Social Justice, op. cit.*

La Tercera Vía Justa promueve la formación de estructuras de virtud en el bien común para fomentar la virtud individual. Esto es a través de la difusión sistemática del poder y la extensión de la igualdad de oportunidades de propiedad de capital a todas las personas, junto con los medios institucionales de adquisición y posesión de la propiedad privada en el capital. Al fomentar la virtud individual mediante la creación de sistemas, estructuras y procesos que fomentan los hábitos de hacer el bien, la Tercera Vía Justa se ajusta a las exigencias del personalismo y el respeto de la dignidad humana.

La división de Kelso de los factores económicos de producción en lo humano y lo no humano — personas y cosas — ha suscitado cierta controversia entre los economistas tradicionales. Sin embargo, El énfasis de Kelso de la propiedad generalizada del capital como un derecho humano fundamental y la necesidad de una economía de mercado libre, no de monopolística y justa es totalmente coherente con lo que Wojtyla enfatizado en el pensamiento personalista, incluyendo la distinción fundamental entre lo que es una persona por naturaleza,¹⁶ y todo lo demás.

El carácter binario personalista se expresa en el hecho de que las relaciones con las personas son fundamentalmente diferentes de las relaciones con las cosas. El pensamiento de Kelso reconoce la distinción inherente entre el trabajo (todos los factores humanos de producción) y el capital (todos los factores de producción no humanos).

En qué por casualidad Kelso con el tiempo se llamó economía binaria, el trabajo es el factor humano intrínseco de la producción. Es decir, el trabajo es parte inherente de la persona humana y no se pueden separar de él. El capital es el factor extrínseco, no humano, de la producción. Es decir, el capital no es una parte inherente de la persona humana y pueden separarse de él. Sin embargo, tanto el trabajo como el capital pueden ser productivos, y la producción significa exactamente lo mismo en ambos casos, ya sea el resultado del trabajo o del capital.

Además, tanto el trabajo como el capital son propiedad, y la propiedad también significa exactamente lo mismo en ambos casos. Es decir, ya sea que el trabajo o el capital se utilicen para producir bienes y servicios comercializables, el propietario tiene el derecho de usar y disponer del producto de su propiedad dentro de los límites de

¹⁶ Las corporaciones son “personas artificiales”, ficciones legales creadas por los seres humanos como herramientas sociales. No son personas por naturaleza.

la razón (sin dañar a otros o su propiedad) y las exigencias del bien común.

Nuestra relación como personas con las cosas se llama propiedad, y consiste en la propiedad privada, es decir, el derecho a ser propietario (que incluye a todos), y el conjunto de derechos que definen cómo se puede usar lo que se posee (lo que excluye a todos menos al propietario). Tanto en el personalismo como en el y la Tercera Vía Justa, las personas son dueñas de su propio trabajo y pueden poseer capital, pero no pueden poseer a otras personas. Las personas son dueñas, mientras que las cosas son poseídas.

Así, mientras que la Tercera Vía Justa abarca mucho más que el personalismo económico *per se*, es plenamente compatible con el respeto de la dignidad Dios dio a cada persona humana esa es la esencia del tomista Católico personalismo. Esto se ilustra mejor en la forma en que la Tercera Vía Justa no solo permite, sino que requiere lo que Wojtyła hizo de él la pieza central de su pensamiento: el don de sí mismo que está en el corazón del personalismo.¹⁷

El don de sí mismo

Como ya se ha señalado, las personas, como animales políticos, se convierten en sí mismas de la manera más verdadera al participar en la vida de los hombres. *Pólis* de una manera que beneficie tanto a ellos mismos como personas como al bien común como una cosa, y por lo tanto otras personas dentro del bien común. En concreto, como Wojtyła implícito, en personalista y términos económicos (en oposición a místicos y religiosos) el don de sí mismo se transmite de dos maneras, una individual y otra social.

Individualmente, el don de sí mismo consiste en actuar virtuosamente, haciendo el bien por y para uno mismo y para los demás directamente, pero siempre con una preocupación indirecta por el bien común y, por lo tanto, para los demás en general. Esto significa al menos no hacer daño a los demás ni al bien común en su conjunto, y a lo sumo ayudar a crear una cultura de la virtud con el ejemplo dentro del bien común.

Socialmente, el don de sí mismo consiste en organizarse con otros y actuar directamente sobre las instituciones del bien común reformarlos para crear estructuras de virtud. El objetivo es proporcionar un entorno adecuado para la creación de una cultura de la virtud.

¹⁷ *Ut Unum Sint, loc. cit.; Gratissimam Sane*, § 14.

Así, el don de sí mismo en la Tercera Vía consiste, por un lado, en actos de virtud individual que beneficien a la persona directamente. Esto permite a cada persona llegar a ser más plenamente él mismo y beneficia al bien común indirectamente, dando a los demás un buen ejemplo.

Dos, el don de sí mismo en la Tercera Vía también consiste en actos de virtud social que beneficien el bien común directamente. Los actos de virtud social permiten a las personas, como miembros de grupos organizados, convertirse en miembros más plenamente de la sociedad, y también beneficiar indirectamente a los individuos al proporcionar un entorno adecuado para la adquisición y el desarrollo de la virtud individual.

Esquema: El Don de sí Mismo		
Asunto (Causa Eficiente)	Complemento Directo de la Virtud	Complemento Indirecto de la Virtud
Individuo Como Individuo	La Persona Humana	El Bien Común
Individual Como Miembro de un Grupo	El Bien Común	La Persona Humana

Ya sea realizando actos de virtud individual o social, el medio ordinario de empoderar económicamente a las personas, tanto como individuos como miembros de grupos, es la propiedad privada en el capital.¹⁸ El reconocimiento de la igualdad de acceso a la propiedad privada en el capital productivo como un derecho humano universal es una diferencia crucial entre la Tercera Vía y tanto el capitalismo como el y el socialismo.

En el capitalismo, la propiedad del capital se concentra en una élite relativamente pequeña, lo que limita la capacidad de las personas para relacionarse con los demás en la sociedad como personas de igual dignidad. En el socialismo, la colectividad posee o controla el capital, aboliendo o controlando la capacidad de las personas para participar en la sociedad.

En la Tercera Vía Justa, la propiedad generalizada del capital vincula a todo ser humano con el bien común garantizando todos los

¹⁸ *Laborem exercens*, § 15.

demás derechos y su condición de personas libres. Así, la democracia económica proporciona la base material de la democracia política. Al permitir que todas las personas Para satisfacer sus necesidades humanas más básicas, la propiedad generalizada del capital también proporciona la oportunidad y los medios para que cada persona se vuelva virtuosa y, por lo tanto, se vuelva más plenamente humana, el objetivo del personalismo.

Personalismo y la doctrina social de la iglesia

Wojtyła subrayado el hecho de que el personalismo reconoce una distinción radical entre personas y cosas, constituyendo esta última categoría los demás seres y las no personas.¹⁹ Esto es importante, porque la distinción entre personas y cosas se opone a lo que puede ser uno de los errores más graves de la era moderna, y que ha inhibido o impedido a muchas personas comprender la doctrina social Católica. Es decir, la incapacidad de distinguir entre los seres humanos reales como personas, y la humanidad colectiva o “el Pueblo”, que es una abstracción, una cosa.

Demostrar la universalidad (catolicidad) de una ley natural comprensión del personalismo, la del Dr. Martin Luther King, Jr. apoya al Tomista enfoque en la dignidad de la persona humana. Aunque provenía de una tradición religiosa y filosófica diferente, King consideraba el personalismo como un medio práctico para erradicar la injusticia, pero siempre coherente con las exigencias de la dignidad humana y los principios de la ley natural.²⁰

King poner especial énfasis en la eliminación del racismo y el establecimiento de la justicia; a través de la igualdad de oportunidades. Como él dijo: “Tengo la audacia de creer que los pueblos de todo el mundo pueden tener tres comidas al día para sus cuerpos, educación y cultura para sus mentes y dignidad, la igualdad y la libertad por sus espíritus”.²¹

El personalismo de King estaba arraigada en su convicción de que la moralidad es, en última instancia, la alternativa más práctica, incluso conveniente, dada su aceptación de un Dios trascendente que, sin embargo, tiene una relación personal con su creación especial, el hombre. La simple imposición de los resultados deseados, independientemente de los medios, era inconsistente con el sentido moral y político de King, así como contraria a su comprensión de la

¹⁹ *Ibid.*, 179.

²⁰ Burrow, *God and Human Dignity*, *op. cit.*, 69.

²¹ Discurso de aceptación del Premio Nobel de la Paz, 10 de diciembre de 1964.

relación de la persona humana a Dios y a las demás personas en relación con Dios.²²

El personalismo práctico de King por lo tanto, implica introducir cambios en el orden social mediante la reforma de las instituciones a través de la acción no violenta organizada para el bien común. Esto concuerda con la doctrina social Católica que tiene como objetivo reformar las instituciones para hacer posible que las personas vivan virtuosamente.

Del mismo modo, el personalismo de Wojtyla concebida no contradice ni presenta una alternativa a la doctrina social Católica, especialmente la del Papa León XIII y Pío XI. Más bien, Wojtyla reafirma la verdad de la doctrina social Católica. Su implementación presumiblemente innovadora de las reformas del Vaticano II²³ son un ejemplo de libro de texto de las técnicas y objetivos de Pío XI de la Acción Católica.

El personalismo de Wojtyla reafirma la doctrina social Católica haciendo explícito lo que estaba implícito y proporcionando nuevas perspectivas sobre la profundidad del pensamiento social Católico. Esto contrarresta la superficialidad y el antipersonalismo interpretaciones impuestas por los partidarios de las “cosas nuevas”.

Este es especialmente el caso en lo que se refiere a la correlación del personalismo en regalo de sí mismo con Pío XI de la doctrina de la virtud social. Lo que Wojtyla llamo el don o la entrega de uno mismo no es un eslogan, una metáfora poética, una perogrullada o, como él dejó claro, una forma de justificar cualquier forma de socialismo o el colectivismo.

La entrega de uno mismo es un elemento clave del personalismo de Wojtyla. Es (y solo puede ser) el acto de organizarse con otros para beneficiar el bien común esa es la esencia de Pío XI de la doctrina social.

Usando el Padre Ferree, podemos fácilmente establecer la correlación, ya evidente, entre el acto de caridad social y el don de sí mismo. El acto de la caridad social es amar a nuestras instituciones como nos amamos a nosotros mismos, y a nuestro prójimo como a nosotros mismos, mientras reconocemos sus defectos y buscamos su perfección. Entrega de sí mismo a los demás y a todo el bien común es manifiestamente el acto de caridad social.

²² Burrow, *God and Human Dignity*, op. cit., 70.

²³ John O'Sullivan, *The President, the Pope, and the Prime Minister: Three Who Changed the World*. Washington, DC: The Regnery Publishing Company, Inc., 2006, 7.

Cómo el don de sí mismo hace que cada uno de nosotros sea más plenamente humano es aún más obvio una vez que nos damos cuenta del verdadero carácter de la justicia social. El acto de justicia social (a diferencia de los actos de justicia individual) no consiste en que otros provean directamente a nuestros deseos y necesidades individuales. Tampoco somos nosotros los que proveemos directamente para los deseos y necesidades de los demás. Más bien, el acto de justicia social consiste en organizar y trabajar con otros para hacer posible que cada uno provea a sus propios deseos y necesidades a través de sus propios esfuerzos.

Justicia social de esta manera asiste a cada persona en hacernos más plenamente humanos haciéndose más virtuosos, pero sólo si antes nos hemos dado a los demás mediante actos de caridad social y de justicia social. En Pío XI esto se hace organizándose con otros para el bien común con el objetivo de eliminar las barreras que inhiben o impiden que todas las personas tengan pleno acceso a las instituciones del bien común.

Enfatizando la importancia de una Tercera Vía Justa perspectiva sobre la doctrina social Católica, los partidarios de las cosas nuevas han entendido en general mal la verdadera naturaleza de la justicia social. Han fracasado en correlacionar el personalismo de Wojtyła con la doctrina social de Pío XI con precisión.

Evidentemente sin darse cuenta de que el personalismo amplía y explica el concepto de justicia social dentro del marco proporcionado por una comprensión tomista de los absolutos morales de la ley natural, los socialistas, los modernistas y los de la Nueva Era han reinterpretado (probablemente inconscientemente) el personalismo. Al alejarse de la persona humana creados por Dios, a la abstracción de la humanidad creada por el hombre, se ajustan al precepto básico del socialismo, que todo lo que existe, incluso los absolutos morales de la ley natural en los que se basa el personalismo, está subordinado a lo que se desea.

De este modo, el don de sí mismo (caridad) se transforma gradualmente en un don de la propia riqueza (filantropía), y el don de la propia riqueza en una demanda de redistribución coercitiva de la riqueza de los demás (socialismo). Para corregir lo que debería ser un error evidente, tenemos que ir más allá de la mera definición de personalismo como hemos hecho en este capítulo. Necesitamos entender los elementos de esa definición: sus conceptos de bien (tanto individual como común), la propiedad privada, que significa ser un

animal político, incluso qué felicidad es y lo que significa llegar a ser más plenamente humano y, por lo tanto, una persona mejor o más completa.

4

Buscando el Bien

En la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, Thomas Jefferson (1743-1826) declaró que todas las personas están dotadas por su Creador de ciertos derechos inalienables, entre los que se encuentran la vida, libertad y la búsqueda de la felicidad. Esta afirmación es clave para entender la Declaración y, por lo tanto, la filosofía del personalismo que sentó las bases de la democracia liberal estadounidense.

Solo las personas tienen derechos, y dado que los seres humanos tenemos derechos por naturaleza, somos, por lo tanto, personas físicas.

Una sorprendente omisión de Jefferson de la lista de es propiedad privada. Esclavitud (seres humanos poseídos como bienes muebles, es decir, posesiones no territoriales) fue una seria manzana de la discordia entre los miembros del Congreso Continental.

Jefferson él mismo adoptó una posición que caritativamente podría describirse como hipócrita, condenando la esclavitud, declarando que estaba resuelto a liberar a sus esclavos, pero luego no lo hace. Dada la incapacidad de los fundadores para conciliar lo irreconciliable, omitiendo la propiedad privada de la lista de derechos naturales en la Declaración de Independencia era comprensible, no perdonable, pero comprensible.

¿Qué es el bien?

Sin embargo, ¿qué hizo Jefferson por “búsqueda de la felicidad”? Para empezar, no podemos entender la felicidad sin entender lo que es bueno.

Según Aristóteles, todo lo que existe busca el bien. Si alguien busca lo que no es bueno o es malo, es porque tiene una idea distorsionada del bien, o está tratando de evitar un mal mayor.

Esto nos lleva a la pregunta: ¿qué es el bien y qué significa buscar el bien?

Si asumimos que un Creador todo bueno y perfecto hizo todo lo que existe, entonces el bien consiste en lo que el Creador hizo. De lo contrario, tendríamos que asumir lo imposible y decir que un Creador perfecto y todo bueno podría contradecir su propia naturaleza (es

decir, ser un Ser perfecto e imperfecto) y crear lo que no es bueno o incluso es malo.

Esto nos da una definición de bien: lo que está en conformidad con la naturaleza. Lo que es bueno para un perro es adaptarse a la naturaleza de un perro. Lo que es bueno para un gato es adaptarse a la naturaleza de un gato. Lo que es bueno para un ser humano es conformarse a la naturaleza humana.

Esto crea un problema, al menos para los seres humanos. Si bien parece que todo lo que vemos a nuestro alrededor se ajusta a su propia naturaleza como algo natural, los seres humanos a menudo actúan de maneras que son claramente contrarias a lo que significa ser humano.

Podemos lidiar con ese problema dándonos cuenta de que todo lo que existe consiste en forma y sustancia, lo que Tomás de Aquino llamado ser y esencia. La forma o el ser consiste en características particulares que, si bien son parte de la cosa, y la identifican como ese miembro particular de una clase, no la definen como ella misma.

Las características particulares no conforman la naturaleza. En cambio, la tarea a la que se enfrenta un ser racional es poner las características particulares (forma) en conformidad con la naturaleza (sustancia).

Tomemos, por ejemplo, a un niño humano pelirrojo llamado Adam. Su nombre, el color rojo de su cabello y otros factores identifican a Adán como ese niño en particular, pero no lo identifican como un niño. Eso depende de que Adán tenga las características de un hombre humano inmaduro.

Sin embargo, ni siquiera eso llega a la pregunta fundamental: ¿qué es lo que define primero a Adán como ser humano y, por lo tanto, como ser humano en particular? Está claro que no es enrojecimiento, ni nada rojo sería humano. Tampoco es tener pelo, un nombre, o ser hombre, o cualquier cosa que tenga pelo, un nombre, o si es hombre sería humano, lo cual sabemos que no es el caso.

Tampoco el cambio de las características físicas de una persona altera la naturaleza humana esencial. Una persona no se vuelve más plenamente humano tiñéndose el pelo o alterando su sexo. Para llegar a ser más plenamente humanos, las características particulares pueden ser mejoradas o corregidas, pero no convertidas en otra cosa.

Manifiestamente, no es tener características específicas que definan a un ser humano como ser humano. Esto a pesar de que la

Corte Suprema de los Estados Unidos (evidentemente olvidando que “la ley es razón”)¹ ha decidido lo contrario, como en *Roe v. Wade*.²

Después de mucha discusión en la que no necesitamos entrar aquí, Aristóteles decidió que es la capacidad de ser humano lo que define a alguien como humano, sin tener realmente humanidad ni ninguna de sus características. Aquellos que niegan la humanidad de los demás o incluso de sí mismos debido a alguna característica accidental, por lo tanto, cometen un gran error.³

El color de la piel, el color del cabello, la masculinidad, la feminidad, la orientación sexual, el tener o no tener un nombre, la etapa de desarrollo, las deformidades, las discapacidades, la clase social, el nivel de educación, el lenguaje, el comportamiento, etc., ninguno de estos o la falta de ellos definen algo como ser humano. El cristianismo lo reconoce: “No hay judío ni griego: no hay esclavo ni libre: no hay varón ni mujer”.⁴ Todas estas y una infinidad de otras accidentales no hacen diferencia si alguien es o no humano y, por lo tanto, una persona. Pueden afectar el tipo de persona que es, pero no el hecho de que sea una persona.⁵

Según Aristóteles, entonces, lo que define a alguien como humano no es en realidad *teniente* algunas o incluso todas las características de la humanidad. Más bien, es tener *la capacidad* para adquirir y desarrollar la humanidad. Personalidad: ser una persona — por lo tanto, no depende de la humanidad, sino de tener el potencial de la humanidad, de tener una naturaleza determinable en lugar de una determinada.

Aristóteles, sin embargo, cometió un error, e irónicamente — siendo el hombre el animal que razona — violó su primer principio de razón para hacerlo. Esto es importante, porque el personalismo se basa en la razón, por lo que nada que implique la definición de persona puede contradecir la razón. Eso invalidaría todo el sistema.

Para explicarlo, el primer principio de la razón puede enunciarse de dos maneras, una positiva y otra negativa.

¹ Rommen, *The Natural Law*, *op. cit.*, 36.

² 410 U.S. 113 (1973).

³ Aristóteles llamó “accidentales” a las características no esenciales que tiene algo que no lo definen porque sólo “por accidente” existen. Un ser humano, por ejemplo, sigue siendo humano tanto si tiene el pelo rojo como si es negro, o si es calvo.

⁴ Gálatas 3:28; cf. Colosenses 3:11, Romanos 3:22, 29.

⁵ Reforzando la base de la ley natural del principio de igualdad humana, el “Sermón de Despedida” de Mahoma después de su realización del Hajj, o peregrinación a La Meca, hace una declaración similar.

Positivamente, el primer principio de la razón se llama la ley de la identidad. Es decir, lo que es verdadero es tan verdadero, y es verdadero de la misma manera, como todo lo demás que es verdadero.

Por ejemplo, una roca es tan una roca como cualquier otra roca. Puede ser ígneo, sedimentario o metamórfico, pero es completamente una roca. Una roca parcial no puede existir, como tampoco alguien puede estar un poco muerto. Además, una roca es tan verdaderamente una roca como un árbol es tan verdaderamente un árbol, un animal es tan verdaderamente un animal, o — y este es el punto — como un ser humano es tan verdaderamente un ser humano. La humanidad semi, parcial o incompleta está fuera de discusión.

Negativamente, el primer principio de la razón se llama la ley de la (no) contradicción. Es decir, nada puede “ser” y “no ser” al mismo tiempo en las mismas condiciones.

Por ejemplo, una roca no puede ser al mismo tiempo un árbol, ni un ser humano lo que no es humano. Lo más importante es que nada puede existir y no existir al mismo tiempo.

En concreto, para Aristóteles el error de este fue suponer que cada ser humano tiene una capacidad diferente para adquirir y desarrollar la humanidad. Esto, para él, explicaba por qué diferentes personas adquirirían diferentes tipos y grados de humanidad, y por qué algunas personas parecían ser sólo parcialmente humanas, mientras que otras, aunque humanas en apariencia, no parecían ser humanas en ningún grado. Tales personas no podían llegar a ser completamente buenas, o en absoluto, debido a la presunción de que no podían desarrollar un potencial para la humanidad que no tenían.

Aquino corrigió a Aristóteles, al darse cuenta de que, de acuerdo con el propio principio de razón de Aristóteles, la capacidad de adquirir y desarrollar la humanidad no podía ser diferente para cada ser humano, o no podía ser lo que define a los seres humanos como seres humanos. En cambio, la capacidad de llegar a ser plenamente humano, y humano de la misma manera que todos los demás seres humanos, tiene que ser “análogamente completo” en todos.

Aquino, analogía del ser no significa “igual” o “idéntico”. Hay razones filosóficas complejas por las que no, pero no nos conciernen para los propósitos de esta discusión. Para nuestros propósitos, simplemente piense en “análogamente completo” en el sentido de que todos los seres humanos tienen la misma capacidad de ser completamente humanos.

Por lo tanto, el bien es todo lo que está en conformidad con la naturaleza. El mal es todo lo que no está en conformidad con la naturaleza. Es por eso que la ley natural — el código universal del comportamiento humano — se puede resumir en el dicho: “Se debe hacer el bien, se debe evitar el mal”.

La búsqueda de la felicidad

Una palabra mejor para la humanidad es “virtud”, definido como “el hábito de hacer el bien”. Virtud proviene del latín y significa literalmente “masculinidad”, pero se interpreta en tomista la filosofía y, por lo tanto, en el personalismo como “humanidad”.

Todo lo que existe apunta o busca el bien como fin o meta propia de la existencia, y el bien consiste en conformarse a la naturaleza. De ello se deduce necesariamente que para una persona humana, buscar el bien significa adquirir y desarrollar hábitos de hacer el bien, es decir, volviéndose virtuoso o más plenamente humano. Así es como vinculamos el fin de la existencia humana (buscar el bien) a la búsqueda de la felicidad.

En el habla cotidiana, la felicidad es una emoción, “la satisfacción o contento que siente un individuo al obtener lo que desea”.⁶ Sin embargo, esa no es la definición que queremos. Más bien, lo que Jefferson es un significado más filosófico de la felicidad, algo en la línea de la explicación de Mortimer Adler,

En su acepción ética o moral, la palabra “felicidad” se refiere a una vida bien vivida, una vida entera que es moralmente buena porque es el producto de la virtud (o el hábito del recto deseo) acompañado de las bendiciones de la buena fortuna. . . .

Durante la vida, uno puede estar en el camino hacia la felicidad, uno puede describirse como volviéndose felice, pero no se puede decir que uno sea feliz. Solo cuando tu vida ha terminado, puede alguien más comentar sobre tu vida declarar que tenía una buena vida y puede describirse como una persona que tenía felicidad alcanzada.⁷

En otras palabras, filosóficamente hablando, no podemos esperar alcanzar la felicidad completa o plena en esta vida. Sin embargo, debemos buscar la felicidad mientras estamos vivos y esforzarnos por alcanzar esa meta al final de nuestras vidas. Esto es coherente con la esperanza de una “muerte feliz” de la que habla la Iglesia, y es lo que Jefferson significaba.

⁶ Mortimer J. Adler, *Adler's Philosophical Dictionary*. New York: Scribner, 1995, 104.

⁷ *Ibíd.*

Como nota al margen, vale la pena considerar por un momento la tragedia de las personas que están convencidas de que merecen la felicidad, en lugar de solo la oportunidad y los medios para alcanzar la felicidad. A menudo confundiendo la emoción y la bondad moral, se pasan la vida justificando cualquier cosa para conseguir lo que quieren en efímera de la satisfacción efímera que les proporciona.

Tampoco el socialista altruista o el capitalista filantrópico se diferencian tanto del egoísta en cometer este error. El socialista usa el poder coercitivo del estado para obligar a las personas a conformarse a su visión del bien — recordemos a Robespierre y su “virtud republicana” impuesto con la guillotina.

En esto, sin embargo, el socialista está fundamentalmente de acuerdo con el capitalista que utiliza su riqueza personal con respecto al fin perseguido: el capitalista al menos utiliza su propia riqueza para mantener una condición de dependencia de los demás. Diferenciándose sólo en el grado de dependencia impuesto, tanto el socialismo y el capitalismo ofenden a la dignidad y la libre determinación de la persona humana despojando a la mayoría de las personas del poder, o ser indiferente cuando los demás son impotentes.

No nacemos con virtud, pero con la capacidad de adquirir y desarrollar la virtud. Tampoco se nos puede obligar a ser virtuosos, porque la coerción quita el carácter virtuoso de un acto. ¿Cómo, entonces, busca alguien la felicidad, es decir, llegar a ser virtuoso y conformarse a la naturaleza?

Normalmente, nos volvemos virtuosos al ejercer nuestros derechos naturales de la vida, libertad y la propiedad privada. Esto, sin embargo, debe ser de una manera consistente con las virtudes naturales de la prudencia (sabiduría), la templanza (dominio propio), la fortaleza (coraje) y (sobre todo) la justicia, cumplida o completada por las virtudes sobrenaturales de la fe, la esperanza y (sobre todo) la caridad (amor por los demás).

Al principio, por supuesto, como niños nada está más lejos de nuestras mentes que vivir la buena vida de la virtud. Nuestros padres, por lo tanto, no solo nos procrean, sino que tienen la tarea de criarnos, es decir, educarnos en la virtud enseñándonos lo que está bien y lo que está mal y ayudándonos a desarrollar hábitos de hacer el bien.

A medida que maduramos y demostramos que somos capaces de ejercer nuestros derechos naturales de acuerdo con las virtudes,

nuestros padres nos otorgan gradualmente más poder y el control sobre nuestras vidas y nos da más libertad. Finalmente, a la mayoría de edad nos emancipamos y ocupamos nuestro lugar como miembros de la sociedad con el pleno ejercicio de todos nuestros derechos.

Naturalmente, nadie puede esperar ser perfectamente humano, excepto, en la creencia cristiana, Jesús, la Segunda Persona de la Santísima Trinidad, que es verdadero Dios y verdadero hombre, “verdadero” significa aquí “absolutamente perfecto”. Eso no es lo que significa llegar a ser más plenamente humano.

En la creencia Católica, solo Dios es perfecto, infinitamente perfecto. En contraste, los seres humanos somos infinitamente perfectibles y, por lo tanto, nunca podemos alcanzar la perfección. Solo podemos acercarnos a la perfección cuanto más virtuosos nos volvemos.

Esa es la teoría, de todos modos. Un problema grave en el mundo moderno, sin embargo, es que muchas personas no tienen poder real a ejercer sus derechos de la vida y la libertad y por lo tanto se inhiben de convertirse en virtuosos. Están alienados de esas instituciones esencial para el mantenimiento de la personalidad y, a menudo, de toda la sociedad.

El ejercicio de cualquier tipo de derecho requiere y, como señaló Daniel Webster (1782-1852), “El poder sigue natural y necesariamente a la propiedad.” El poder es la capacidad de hacer, y un derecho es el poder de hacer o no hacer un acto en relación con otros.

De ello se deduce que si alguien no tiene poder, no puede ejercer sus derechos, es decir, actuar como persona. Si no puede ejercer sus derechos, no puede desarrollar hábitos de hacer el bien, es decir, se vuelven virtuosos. Si no puede llegar a ser virtuoso, no puede buscar la felicidad y por lo tanto no se ajusta a la naturaleza y cumple el sentido y propósito de la vida. Se le impide o inhibe de llegar a ser más plenamente humano.

La mayoría de las personas en nuestro mundo altamente tecnológico carecen de poder sobre sus propias vidas y su libertad. Esto se debe a que la mayoría de las personas carecen del poder económico que se deriva de la propiedad privada en el capital. La propiedad del capital es el principal medio por el cual las personas en una economía avanzada pueden producir lo suficiente para llegar a ser económicamente independientes.

Como resultado, alguien que no posee capital puede ser legalmente un adulto, pero social y, especialmente, económica y políticamente, tiene poco más poder e independencia que un niño.⁸ Como dependiente de un empleador privado o del estado, es a todos los efectos un esclavo.⁹

El bien común

Un elemento más es esencial para que las personas busquen el bien y se hagan más plenamente humanas: un orden social justamente estructurado, lo que encarna el bien común de cada ser humano. Un orden social justo es tan importante que es en sí mismo un bien preeminente que debe ser constantemente buscado, protegido y perfeccionado.

Esto se debe a que el orden social es el entorno existente dentro del cual los seres humanos, como animales políticos, ordinariamente se vuelven virtuosos, y por lo tanto se vuelven más plenamente humanos. Como tal, hay un problema inherente que se ve exacerbado por la creciente impotencia y alienación de la persona humana en la actualidad de la actividad productiva y, por lo tanto, de la participación en la sociedad.

En resumen, el orden social, puede describirse como la manifestación concreta de cómo y en qué medida cada persona dentro de una sociedad es capaz de acceder al bien común. El bien común como tal consiste en esa vasta red de instituciones, “herramientas sociales” o “hábitos sociales” que, al igual que los derechos individuales, ayudan a las personas a convertirse en virtuosas.

La distinción entre el “bien común” y el “orden social” puede entenderse en términos de los ideales fundacionales de Estados Unidos tal como se institucionalizaron en la Declaración de Independencia y la Constitución con la Declaración de Derechos, y cómo se realizaron en el orden social que existía en ese momento y hasta el día de hoy. Derechos humanos básicos que deberían haber sido universales e igualmente accesibles a todos los miembros de la sociedad, se negaron a clases específicas de personas, como las mujeres, las personas de origen africano y los nativos americanos.

Como construcción humana, el bien común es en sí mismo imperfecto, estando dos veces alejado (por así decirlo) de lo que los

⁸ La antigua ley romana de las Doce Tablas no hacía una distinción real entre los hijos de un hombre y sus esclavos. J.A. Crook, *Law and Life of Rome, 90 B.C.-A.D.* 212. Ithaca, New York: Cornell University Press., 1967, 55-57.

⁹ *Rerum novarum*, § 3.

Católicos creen que es la Fuente Perfecta, Dios. En consecuencia, el bien común y el orden social están en un estado constante de cambio y corrección.

Por lo tanto, ambos deben ser monitoreados constantemente para garantizar que estén estructurados y funcionen para ayudar a las personas a convertirse en virtuosas. Si bien el orden social o el bien común es materialmente defectuoso, las personas deben organizarse e introducir cambios en el sistema. Es posible que sea necesario reestructurar las instituciones e introducir nuevas leyes para que el orden social funcione de manera justa, permitiendo que todas las personas para seguir una vida de virtud, ayudar a los demás y mejorar la civilización.

Si bien la capacidad de adquirir y desarrollar la virtud es común *En el generis* (genéricamente, es decir, por naturaleza) a todos los seres humanos, cómo cada persona accede al bien común y persigue la virtud es singularmente individual. Mi capacidad de llegar a ser virtuosa, aunque no difiere de la tuya, es mía, y sólo mía. Yo soy el único responsable de las virtudes y vicios que adquiero y desarrollo por mi propia voluntad. Se pueden hacer concesiones para el entorno, la herencia, la coerción o la falta de ella, y muchos otros factores, pero en última instancia, cada persona es responsable de sus propias acciones.

Debido a que los seres humanos son racionales y ordinariamente responsables de sus propios actos, se necesita algo más para unir a las personas en solidaridad que la capacidad individual de llegar a ser virtuoso. No podemos contar con el instinto como lo hacen otros animales sociales, con el altruismo hacia los demás o con el interés propio ilustrado para ayudarnos a conformarnos a nuestra naturaleza humana más elevada, es decir, a buscar la felicidad como individuo y como miembro de una buena sociedad.

En cambio, como animales políticos que son a la vez individuales y sociales, tenemos que organizar y estructurar nuestro entorno social para maximizar el ejercicio de nuestros derechos individuales respetando los derechos de las demás personas. Hacemos ejercicio y *instituto* formas de hacer las cosas de una manera *sistemático* manera de ayudarnos a satisfacer nuestros deseos y necesidades de una manera coherente y eficaz, así como justa y virtuosa.

Estas instituciones operando juntos están “el sistema”. El sistema en su conjunto es el contexto en el que las personas humanas se dan cuenta ordinariamente de sus capacidades individuales para llegar a

ser virtuosas de una manera social, es decir, política, dentro de la *pólis* o comunidad estructurada. El sistema, el orden social — es, por tanto, la manifestación concreta del bien común a todas las personas: el bien común.

Entendiendo que el bien común no es el conjunto de bienes individuales, ni bienes de propiedad común o del estado, ni nada distinto del entorno institucional dentro del cual las personas alcanzan sus bienes individuales, especialmente la virtud, nos damos cuenta de la gravedad del problema de la impotencia y, por tanto, de la alienación social. Como el bien común es el ambiente dentro del cual las personas ordinariamente se vuelven virtuosas y alcanzan la vida buena, estando alienado de ella o careciendo del poder para obtener acceso pleno a las instituciones del bien común conduce a la degeneración individual y social.

A menos que el bien común se estructura en un enfoque personalista de manera en todos sus aspectos (es decir, para el beneficio, y de acuerdo con la naturaleza de todas las personas), las personas individuales sufrirán. Además, el orden social degenera hasta el punto de volverse antihumano e incluso antagónico a la buena vida de la virtud. La iglesia tradicional (religión organizada), el estado (sociedad civil) y la familia (matrimonio, sociedad doméstica) son objeto de un ataque cada vez mayor, y se hacen intentos de abolir o derrocar a un personalista comprensión de estas sociedades.

Con la deshumanización de los no nacidos y la humanización de las personas artificiales como las corporaciones, la naturaleza cada vez más “virtual” de la interacción humana y la creciente dependencia del gobierno, ciertos aspectos de la sociedad se están volviendo más antihumanos y a un ritmo acelerado. Que este desarrollo ha acompañado la alienación de las personas del bien común por falta de energía, la oportunidad y el acceso a los medios de ejercer sus derechos naturales de la vida, libertad y la propiedad privada es una correlación demasiado obvia como para descartarla.

5 El Animal Político

En el capítulo anterior examinamos las características de lo que constituye la personalidad o la personalidad. Descubrimos que, en la práctica, el personalismo consiste en que las personas se conforman a su propia naturaleza, haciéndose así más plenamente humanas al alcanzar un grado cada vez mayor de humanidad o virtud.

También descubrimos que la persona humana es a la vez individual y social, lo que Aristóteles calificó de “animal político.” Un ser humano como animal político es un individuo, pero se da cuenta más plenamente de su individualidad dentro de un entorno social conscientemente estructurado en el que se da a sí mismo a los demás, convirtiéndose más en sí mismo en el proceso.

Este es el terreno común sobre el que se asienta la doctrina social de Pío XI y el personalismo de Wojtyła encontrar. Wojtyła aclaró lo que estaba implícito en el de Pío XI, al igual que Pío XI en la filosofía moral basada en la obra de León XIII.

Ahora necesitamos mirar en mayor profundidad a tres teorías de la personalidad que formaron el mundo moderno y cómo estas se manifiestan en los conceptos de dignidad humana y soberanía — en otras palabras, *poder*, quién o qué lo tiene, y dónde se origina. Es decir, necesitamos examinar la esencia del personalismo — la dignidad y la soberanía de la persona humana — y por qué es importante dónde están los derechos de dónde vienen y quién o qué los tiene.

En lugar de intentar una historia completa o una visión general de la teoría política, limitaremos nuestra discusión a esas teorías de la soberanía detrás del socialismo, capitalismo y el personalismo económico. Se trata, en consecuencia, de colectivismo, el individualismo y el personalismo.

Colectivismo

Antes y después de la Reforma, las tensiones en la sociedad hicieron que muchas personas comenzaran a cuestionar las suposiciones antiguas sobre la Iglesia, el Estado y la Familia. De acuerdo con el énfasis de los reformadores en la fe en lugar de la razón como fundamento de la creencia religiosa, los viejos conceptos de la persona humana que filósofos escolásticos como Santo Tomás de Aquino había

desmentido o corregido salió a la superficie una vez más. De estos, tal vez el más dañino fue “el Derecho Divino de Reyes”.

Derecho Divino en su forma más extrema fue presentado por Sir Robert Filmer (*cir.* 1588-1653), teólogo principal de Jacobo VI/I (1566-1625) de Escocia/Inglaterra. Esto fue en *Patriarcha, or, The Natural Power of Kings*, publicado póstumamente en 1680, aunque la teoría circuló en otras formas antes de la publicación del libro.

Según Filmer, el único gobierno legítimo es aquel que combina la iglesia, el estado y la familia bajo un rey nombrado o sancionado por Dios. Esto se debe supuestamente a que el rey es descendiente directo de Adán, quien en Filmer la interpretación de la Biblia fue dada dominio sobre toda la Tierra con exclusión de todas las demás.

En el cine, sólo el rey tiene derechos, porque sólo el rey es soberano. Todas las demás personas están limitadas a los derechos que el rey decida concederles. Los derechos pueden ser revocados a voluntad del rey, aunque (siendo inspirado directamente por Dios y gobernando en Su Nombre), no lo hará injustamente.

Monseñor Ronald Arbuthnott Knox (1888-1957) señaló la misma corriente de creencia en su libro, *Enthusiasm* (1950), que se concentró en las convulsiones religiosas de los siglos XVII y XVIII. A menudo se utiliza para justificar diversas formas de socialismo cristiano, un tema constante entre aquellos a quienes Knox es que los impíos o aquellos que no han sido especialmente elegidos por Dios no tienen ningún derecho.¹

Apropiadamente para los socialistas que a veces colocan el amor a la humanidad por encima del amor a las personas reales, Knox definía el entusiasmo como un “exceso de caridad [eso] amenaza la unidad”.² A menudo, acompañando a este “exceso de caridad” hay una profunda sospecha de la razón (“El miserable intelecto del hombre”³), así como de la naturaleza humana esencial no reformada por la visión del entusiasta/socialista.⁴

Tal vez dándose cuenta de las implicaciones de la teoría de que en la creencia cristiana todos los seres humanos descienden directamente de Adán, Thomas Hobbes (1588-1679) modificó sustancial-

¹ Ronald A. Knox, *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion with Special Reference to the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. New York: Oxford University Press, 1961, 3, 584.

² *Ibíd.*, 1.

³ *Ibíd.*, 3, 578-580, 585-587.

⁴ *Ibíd.*, 3, 584-585.

mente a Filmer del concepto. En *Leviathan, or, The Matter, Forme and Power of a Common-Wealth, Ecclesiasticall and Civil* (1651, revisada en 1668), la contribución del derecho divino teoría de Hobbes era afirmar que no el rey *per se*, pero el estado mismo es soberano. Dónde el soberano de Filmer recibe su poder directamente de Dios por derecho de su descendencia de Adán, el soberano de Hobbes recibe su poder de los seres humanos a través de una concesión irrevocable.

A diferencia de Aristóteles donde el “hombre como animal político” cuyo estado natural está en la sociedad, el concepto de Hobbes de un estado de naturaleza es un caos anárquico fuera de la sociedad. Desesperados por obtener la protección mutua de vivir en sociedad, los pueblos se unen y ceden su derecho a gobernarse a sí mismos al soberano, que puede ser un individuo o una “asamblea de hombres”. No hay recurso contra ninguna decisión o acto del soberano porque al renunciar a sus derechos, la gente ha dado su consentimiento final a todo.

Por medio del soberano obtener el control total sobre la vida, libertad y la propiedad privada, el estado se convierte en un “Dios Morto” que gobierna en la tierra como Dios gobierna en el cielo.⁵ Lo que comenzó con Filmer como un Derecho Divino de Reyes se convirtió en Hobbes un Derecho Divino del Estado.

Sin embargo, no pasó mucho tiempo antes de que Hobbes, que derivó de Filmer, fueron a su vez revisados por otros. Una objeción a Hobbes de la versión de la teoría del consentimiento es que, si las personas consienten en renunciar a sus derechos para que ellos mismos entren en la sociedad, ¿qué es lo que impide que las personas los retomen de nuevo? ¿Por qué la subvención es irrevocable?

Además, aunque la concesión sea irrevocable para la persona ¿Quién lo dio originalmente, ¿por qué derecho obliga esto a sus descendientes? Si las personas nacen con derechos, ¿cómo puede otra persona renunciar a lo que le pertenece, especialmente sin su consentimiento?

Para sortear esta dificultad, los desarrollos posteriores incluyeron la teoría de que Dios no concede derechos a los seres humanos reales, sino directamente a la abstracción de la humanidad. El soberano luego decide qué derechos deben tener las personas, si los hay. En lugar de que las personas creen el estado delegando derechos a un gobierno, el estado crea personas otorgando derechos a los seres

⁵ Thomas Hobbes, *Leviathan*, II.xvii.

humanos. El hombre está hecho para el estado, no el estado para el hombre.

Aunque esta es la teoría de la soberanía encarnado en todo tipo de socialismo religioso, el error debería ser obvio. Es decir, si “Dios” es lo que los judíos, cristianos y musulmanes creen que es, entonces no puede conceder derechos directamente a la humanidad o a cualquier forma de sociedad. Esto se debe a que “humanidad” es un concepto generalizado, una creación de la mente humana, y no existe aparte de las mentes humanas que la crean.

En las religiones abrahámicas, Dios es un Ser perfecto, y como tal es omnipotente y omnisciente. Como Ser perfecto, no se ocupa de abstracciones, lo que sería una indicación de imperfección. Las abstracciones son herramientas intelectuales utilizadas por los seres humanos porque no pueden captar la totalidad del conocimiento del Creador o de la creación, y necesariamente generalizan o abstraen.

Tampoco la teoría es más sólida cuando el estado o la colectividad sustituye al Dios abrahámico o a Aristóteles del “Dios de los Filósofos”. La idea entonces se convierte en que lo colectivo de alguna manera se autogenera derechos que luego se otorgan a las personas que se unen para formar la sociedad.

De nuevo, el problema es que lo colectivo es una abstracción, una cosa, creada por personas. Las personas pueden delegar derechos pero las cosas no pueden delegar derechos a las personas a menos que las personas hayan delegado derechos a la cosa en primer lugar.

Lo que salió de la Teoría del Derecho Divino, entonces, es la idea contradictoria de que los derechos naturales no son inherentes a la persona humana como parte de la naturaleza, sino en algo que el hombre mismo crea. Esta es la fuente del principio socialista de que la vida, libertad y, especialmente, la propiedad privada puede ser retirado cuando lo consideren conveniente o necesario quienes tienen el control de la colectividad.

Democracia liberal de tipo Francés o Europeo se basa en este principio. En sus formas más extremas, la persona humana individual se vuelve irrelevante, o incluso una amenaza potencial para el orden social.

Individualismo

Filmer’s Teoría del Derecho Divino no quedó sin ser cuestionada, especialmente por la Iglesia Católica en la persona de Roberto Francesco Romolo Cardenal Bellarmino, S.J. (1542-1621), San

Roberto Bellarmino. Bellarmino sostenía que Dios crea a cada ser humano con derechos naturales y, por lo tanto, con soberanía política. Como Filmer resumió en la “opinión vulgar” de su principal oponente en el pasaje inicial de *Patriarcha*,

La humanidad está dotada y nace naturalmente con libertad de toda sujeción, y en libertad elegir la forma de gobierno que le plazca, y que el poder lo que un hombre tiene sobre los demás, al principio se otorgaba según la discreción de la multitud.⁶

En contra de Filmer, Bellarmino influyó en el pensamiento político posterior basado en el concepto de soberanía de la persona humana en lugar de una élite o un Derecho Divino Monarca. Escribió extensamente sobre la legitimidad, la fuente, la transmisión y la aplicación del poder civil, es decir, de la soberanía política, especialmente en *De Laicis* y *De Summo Pontifice*.

Bellarmino sostenía que debido a que el soberano poder reside en las personas reales, el gobierno solo recibe su poder como una concesión de las personas humanas. Además, distinguiendo entre lo político y lo social, sostenía que la legitimidad del poder político se demuestra por el hecho de que es necesario, siendo el hombre social. Por lo tanto, el gobierno civil sería necesario incluso si la Caída del Hombre nunca hubiera ocurrido. Según explicó,

Porque, aunque la sujeción servil comenzara después del pecado de Adán, sin embargo, habría habido gobierno político incluso cuando el hombre estaba en el estado de inocencia. Y esto se demuestra, en primer lugar, porque ya entonces el hombre habría sido por naturaleza un animal político y social, y por lo tanto habría tenido necesidad de un gobernante.⁷

Algernon Sidney (1623-1683) y John Locke (1632-1704) también desafió a Filmer en *Discourses Concerning Government* (1698) y *Two Treatises on Government* (1690), respectivamente.⁸ Con algunas correcciones imprescindibles de un personalista punto de vista, los padres fundadores de los Estados Unidos utilizaron tanto Sidney y Locke.

De estas correcciones, la más significativa fue la cuestión de si el hombre es por naturaleza un animal político, o si su estado natural está fuera de la sociedad. Sidney y Locke se supone como un hecho que el estado natural del hombre está fuera de la sociedad.

⁶ Sir Robert Filmer, *Patriarcha, or, The Natural Power of Kings*, I.i.

⁷ *De Laicis*, Ch. VII.

⁸ El libro de Sidney se publicó en segundo lugar, pero se escribió primero.

En esto, tanto Sidney y Locke difiere de Bellarmino, quien aceptó la opinión de Aristóteles y Tomás de Aquino. Es decir, a Aristóteles y Tomás de Aquino, el hombre es por naturaleza un animal político, que se hunde naturalmente en un entorno social conscientemente estructurado.

Es significativo que tanto Locke y Sidney difiere de Bellarmino en este punto. Al mismo tiempo, ni Locke ni Sidney parecieron darse cuenta de que lo habían hecho.

Locke era el virulentamente anticatólico Anthony Ashley Cooper, primer conde de Shaftesbury (1621-1683).⁹ Locke por lo tanto, se vio obligado a ser hostil a Bellarmino, retorciendo las teorías de este último en hombres de paja que ridiculizó y demolió. Guardó silencio sobre el punto clave relativo a si el hombre es naturalmente un miembro de la sociedad. Esto sugiere que Locke o bien no era consciente de ello o bien lo consideraba poco importante.

Por su parte, Sidney expresó su acuerdo con Bellarmino en todo, excepto en la fe Católica de este último. Sidney habría considerado esencial explicar cualquier otro desacuerdo significativo con Bellarmino con el fin de resolver la contradicción. Desde Sidney no mencionó ningún desacuerdo sobre si el hombre es o no por naturaleza un animal político, es razonable suponer que no se dio cuenta de que había una diferencia.

No darse cuenta de la diferencia o considerarla importante fue, para no exagerar, un desastre. No bastaba con oponerse al colectivismo implícito de la teoría Hobbesiana.¹⁰ Guiados por una teoría que no se basa en la verdadera naturaleza de la persona humana llevó a los politólogos posteriores a usar Sidney y Locke para justificar el desarrollo de una teoría elitista del hombre como individuo, incluso como animal solitario más que como animal político.

En una sorprendente paradoja, el pensamiento de Locke, Sidney, y otros se integró en el de Hobbes. Esto condujo a la formación de un tipo de democracia liberal exclusivamente inglesa en la que sólo una

⁹ Shaftesbury se asoció con el notorio Titus Oates y el “complot papista” (1678-1681) que resultó en la ejecución de al menos quince personas inocentes, incluido San Oliver Plunkett (1625-1681).

¹⁰ Sidney y Locke escribieron para refutar a Filmer, no a Hobbes, pero teóricos políticos posteriores compararon el pensamiento de Sidney y Locke con el de Hobbes, que tenía más influencia que Filmer. Peter Laslett, *Introduction to John Locke's Two Treatises of Government*. Cambridge, U.K.: Cambridge University Press, 1960, 67-92.

élite se considera efectivamente soberana. También sentó las bases para el desarrollo del Darwinismo Social en el siglo XIX.

Así, aunque es sumamente contradictorio, los partidarios de la democracia liberal en Inglaterra en el siglo XIX se convirtieron al mismo tiempo en ardientes elitistas. No es de extrañar que Hobbes fue el punto de partida de la teoría de la economía política desarrollada por Walter Bagehot (1826-1877), autor de *The English Constitution* (1867) y *Lombard Street* (1873).

Bagehot, tanto en su pensamiento político como en su pensamiento económico, era que la soberanía del Imperio Británico había pasado de las manos de la monarquía y la aristocracia, a la Cámara de los Comunes, que representaba a las personas adineradas. Según Bagehot (que despreciaba a Estados Unidos y admiraba a Hobbes), “El principio del gobierno popular es que el poder supremo, la eficacia determinante en materia política, reside en el pueblo, no necesariamente o comúnmente en todo el pueblo, en la mayoría numérica, sino en una *escogido* gente, un pueblo escogido y seleccionado”.¹¹

John Maynard Keynes (1883-1946), autor principal del sistema económico global moderno, se basó en gran medida en Bagehot en el desarrollo de sus propias teorías.¹² Como resultado, la economía keynesiana se basa en dos errores profundos. Ambos errores atentan contra la dignidad esencial y soberanía de cada persona humana ignorando la capacidad de la gente de organizarse para reformar el orden social.

Uno, Keynes asumido como un hecho que la única forma de financiar la nueva formación de capital consiste en restringir el consumo y acumular la producción no consumida en forma de dinero ahorrados. Esto tiende a restringir la propiedad de la mayor parte del nuevo capital a los que ya son ricos, es decir, aquellos que pueden permitirse desviar una parte de sus ingresos de consumo para financiar inversiones. Esto crea la impresión de una aristocracia natural de riqueza destinada a gobernar al resto de la humanidad.

Como Keynes declarado en *The Economic Consequences of the Peace* (1919), el libro que estableció su reputación: “Las inmensas acumulaciones de capital fijo que, para gran beneficio de la

¹¹ Walter Bagehot, *The English Constitution*. Brighton, UK: Sussex Academic Press, 1997, 17; cf. Knox, *Enthusiasm, op. cit.*, 584.

¹² John Maynard Keynes, “The Works of Bagehot,” *The Economic Journal*, 25:369–375 (1915).

humanidad, se acumularon durante el medio siglo anterior a la guerra, nunca podrían haberse producido en una sociedad donde la riqueza se dividía equitativamente”.¹³

Dos, Keynes asumido, una vez más como un hecho, que el estado no sólo tiene el derecho y el deber de regular la moneda, sino de ser el único creador de dinero. Como afirmó, el estado absolutista tiene el derecho de cambiar unilateralmente los términos de cualquier acuerdo que involucre dinero, incluso “reeditar el diccionario” con respecto a la definición de dinero.¹⁴

Los personalistas fundadores

En otra de esas paradojas demasiado frecuentes que oscurecen nuestra comprensión del Sidney y Locke se equivocaron cuando Bellarmino tenía razón acerca de que el hombre era un animal político, y justo cuando Bellarmino se equivocó al decir que Dios no otorgaba ningún derecho directamente en el colectivo. Sorprendentemente, sin embargo, los padres fundadores de los Estados Unidos lograron llevarse lo mejor de Sidney Locke y Bellarmino, y sintetizarla en una teoría de la democracia liberal exclusivamente americana y al mismo tiempo (aunque lo decimos con algunas reservas), esencialmente Católica.¹⁵

Decimos “con algunas reservas”, porque etiquetar cualquier teoría científica, incluso en las ciencias sociales, como hacen algunos, de “Católica” es malinterpretar los roles respectivos de la sociedad religiosa y civil, así como de la fe y de la razón. Al mismo tiempo, es exacto, si por “Católica” queremos decir que una teoría particular parece ajustarse a los principios de la ley natural tal como los enseña la iglesia Católica, los cuales, por supuesto, no son exclusivos de la iglesia. La etiqueta “católico” debe entenderse en este contexto como universal o inclusiva y no exclusiva.

Así, el Dr. Franz Hermann Mueller, alumno del Padre Heinrich Pesch, S.J., y miembro del grupo de discusión *Königswinterkreis*, señaló como un grave error el fracaso entre los Católicos para distinguir entre lo natural y lo sobrenatural en su Prefacio a la *Catholic Social Theory* de *Wilhelm Schwer*.¹⁶ Como explicó Mueller,

¹³ John Maynard Keynes, *The Economic Consequences of the Peace* (1919), 2.iii.

¹⁴ John Maynard Keynes, *A Treatise on Money, Volume I: The Pure Theory of Money*. New York: Harcourt, Brace and Company, 1930, 4.

¹⁵ Véase de Tocqueville, *Democracy in America*, *op. cit.*, I.xvii, II.vi.

¹⁶ Rev. Wilhelm Schwer, *Catholic Social Theory*. Saint Louis, Missouri: B. Herder Book Company, 1940.

Todavía encontramos la confusión recurrente entre la moral y la religión, entre el orden de la naturaleza y el orden de la gracia. Encontramos una tendencia a caer en el error opuesto de entender la *causae secundae* y el papel de la naturaleza. Especialmente entre aquellos que sienten que deben encontrar una solución a los problemas sociales desde el punto de vista del *corpus Christi mysticum* solamente. Hablando brevemente, sería tan incorrecto hablar de sociología Católica como hablar de economía Católica.¹⁷

En cualquier caso, el crédito por la base “Católica” de la República Americana probablemente se le pueda dar a George Mason de Gunston Hall (1725-1792), a veces llamado “El Olvidado Padre Fundador”. La mayoría de los padres fundadores recibieron el pensamiento de Bellarmino de segunda mano a través de Locke y Sidney. Albañil, sin embargo, puede haber leído Bellarmino directamente, absorbiendo una mejor comprensión de la ley natural basado en el intelecto, y así desarrollar una teoría coherente del personalismo.¹⁸

Esto es evidente en la forma en que Mason, el dueño de esclavos intentó socavar la justificación legal de la esclavitud cuando redactó la Declaración de Derechos de Virginia en 1776.

Cuando la Convención de Virginia se reunió en la primavera de ese año, adoptaron una resolución para preparar una declaración de derechos naturales fundamentales. Como el escritor legal más experimentado en Virginia, Mason redactó el documento. Siguiendo su práctica habitual, incluyó una disposición que destruía implícitamente la justificación legal de la esclavitud al incluir a todos los seres humanos sin calificación,

Que todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes, y tienen ciertos derechos inherentes, de la que no pueden, por ningún pacto, privar o despojar a su posteridad; es decir, el disfrute de la vida y la libertad, con los medios de adquisición y posesión de bienes, y perseguir y obtener la felicidad y seguridad.

Si *todo* los hombres son naturalmente miembros de la sociedad, independientemente de las circunstancias, se deduce lógicamente que esto se aplica a los esclavos. La implicación clara es que los esclavos, como seres humanos y, por lo tanto, personas, tienen el derecho natural a ser libres.

Desafortunadamente, los delegados conservadores (“aristocráticos”) a la Convención de Virginia estaban listos para Mason.

¹⁷ *Ibid.*, vi-vii.

¹⁸ Rager, *The Political Philosophy of St. Robert Bellarmine*, *op. cit.*, 83-90.

Inmediatamente desafiaron el lenguaje, acusando a Mason (con justificación) de querer abolir la esclavitud.¹⁹

Albañil se vio obligado a enmendar el idioma, o se enfrentó a la posibilidad de perder el apoyo de Virginia a la revolución. Como señaló el historiador Robert Rutland,

La primera frase, tal como fue finalmente aprobada, decía: “Que todos los hombres son por naturaleza igualmente libres e independientes, y tienen ciertos derechos inherentes, de los cuales, *cuando entran en un estado de sociedad*, no pueden, por ningún pacto, privar o despojar a su posteridad; . . .” La frase en cursiva, con su proposición implícita de que los esclavos no son miembros de la sociedad, apaciguó la oposición.²⁰

Posiblemente advertido por Mason la experiencia de Thomas, Jefferson fue capaz de retener la base de la ley natural y los derechos inalienables en la Declaración de Independencia adoptada un mes después. Esto, sin embargo, fue sólo a costa de renunciar a un pasaje que condenaba la esclavitud y dejaba fuera la mención de la propiedad privada como un derecho natural.

Aun así, se añadió una Declaración de Derechos a la Constitución de 1789.²¹ Eso incluía el reconocimiento de la propiedad privada en la cláusula de expropiación de la Quinta Enmienda. Más concretamente, la orientación personalista del documento se afirma en el Preámbulo: “Nosotros, el pueblo”, con la clara implicación de que el estado sólo obtiene los derechos que tiene de seres humanos reales que son, *ipso facto*, personas con derechos inalienables. Cuando el Papa Pío IX promulgó una constitución para los Estados Pontificios, “el Estatuto Fundamental”,²² se inspiró en la Constitución de los Estados Unidos, por la que tenía en alta estima.²³

Particularmente después de que la invención de la desmotadora de algodón hizo que el cultivo del algodón fuera desmesuradamente rentable,²⁴ sin embargo, los esfuerzos por preservar y extender la esclavitud dictaron la política de los Estados Unidos en el país y en el

¹⁹ Robert A. Rutland, *George Mason: Reluctant Statesman*. Baton Rouge, Louisiana: Louisiana State University Press, 1961, 51-53; Florette Henri, *George Mason of Virginia*. New York: Crowell-Collier Press, 1971, 93.

²⁰ Rutland, *op. cit.*, 54.

²¹ Exigido por Mason, rechazado por James Madison, luego reintroducido por Madison.

²² Pius IX and the Revolutions at Rome,” *The North American Review*, Vol. 74, No. 154, January 1852.

²³ Rommen, *The State in Catholic Thought*, *op. cit.*, 481, 605.

²⁴ De 1803 a 1937, el algodón fue la mayor exportación de Estados Unidos. Véase la importancia de la tecnología como “palanca de cambio”, pp. 122-124, *infra*.

extranjero.²⁵ Al mismo tiempo, las demandas de abolición de “la institución peculiar” que violaba la dignidad esencial y derechos de los seres humanos se hizo más insistente a medida que su existencia continuada se volvía intolerable.

Constitucionalmente hablando, las cosas llegaron a un punto crítico en 1857 con el notorio Dred Scott caso.²⁶ La Corte Suprema de los Estados Unidos revocó la decisión de la Corte Suprema de Missouri que otorgaba a un esclavo, Dred Scott, su libertad. Al hacerlo, la Corte cambió por completo la filosofía política de los Estados Unidos y la base de la Constitución.²⁷

De acuerdo con la opinión emitida por el presidente del Tribunal Supremo, Roger Brooke Taney (1777-1864), derechos son una concesión del estado al pueblo, no del pueblo al estado. Bajo Taney, el estado crea a las personas decidiendo quién tiene derechos; las personas (que en opinión de los fundadores de los Estados Unidos tienen derechos por naturaleza) no crean el estado. La teoría política socialista fue utilizada para justificar el capitalismo agrario.

Después de la Guerra Civil Estadounidense (1861-1865), la Decimocuarta Enmienda fue adoptada en parte para revocar *Scott v. Sandford* y restaurar el personalismo de la Constitución. En 1873, sin embargo, en lo que el erudito constitucional William Winslow Crosskey (1894-1968) descrito como un poder por la Corte Suprema, la Decimocuarta Enmienda fue anulada en opinión de la *Casos de matadero*.²⁸ Esto creó el precedente para *Roe v. Wade* y decisiones similares.

El cambio en la filosofía política probablemente no habría logrado arraigar si no hubiera sido por un factor. Hacia la última década del siglo XIX, los Estados Unidos habían comenzado su rápido cambio de una economía de propiedad generalizada que promovía la oportunidad, la independencia y los derechos, los poderes y responsabilidades del individuo, al sistema salarial de una economía industrializada que convirtió a la masa de seres humanos en recursos humanos.²⁹ El fin de la tierra libre, según el historiador Frederick

²⁵ Véase David Christy, *Cotton is King, or, The Culture of Cotton, and its Relation to Agriculture, Manufactures and Commerce; to the Free Colored People; and to Those Who Hold that Slavery is In Itself Sinful; by an American*. Cincinnati, Ohio: Moore, Wilstach, Keys, 1855.

²⁶ *Scott v. Sandford*, 60 U.S. 393 (1857).

²⁷ William W. Crosskey, *Politics and the Constitution in the History of the United States*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1953, 1089.

²⁸ Crosskey, *Politics and the Constitution*, *op. cit.*, 1130.

²⁹ *Quadragesimo Anno*, § 135.

Jackson Turner (1861-1932) declarada en su “tesis de la frontera”, significó el fin de la forma exclusivamente estadounidense de democracia liberal.³⁰

Afortunadamente, Pío XI en su doctrina social reconoció la necesidad de una teoría política coherente con la naturaleza de la justicia social como una virtud particular, y eso se basa en la dignidad y soberanía de la persona humana bajo Dios. Esto lo encontró en la filosofía política de Bellarmino corregido por los padres fundadores de los Estados Unidos.

En breve orden Pío XI Bellarmino beatificado (1923), publicó la encíclica *Quas Primas* (1925) en parte para promulgar y conmemorar su corrección de Bellarmino de la filosofía política, canonizó a Bellarmino (1930), y lo nombró “Doctor de la Iglesia” (1931). A principios de 1931 había publicado *Quadragesimo Anno* presentar la primera parte de su doctrina social, seguida de la segunda parte en *Divini Redemptoris* (1937).

Sin embargo, como señalamos en el capítulo 2, hubo una grave omisión de Pío XI del programa social. A pesar de ser una aplicación sólida de la doctrina, todavía no incluía un medio financieramente viable y moralmente aceptable por el cual la gente común pudiera adquirir y poseer propiedad privada en capital sin redistribuir la riqueza o el ahorro de los que “tienen” a los que “no tienen”.

Ahorrar la cantidad necesaria de dinero restringiendo el consumo, el método sugerido, generalmente no es práctico para la mayoría de las personas, especialmente si son pobres. A escala de toda una economía, reduce el consumo hasta el punto en que también se reduce la formación de nuevo capital. Como resultado, debido a la falta de demanda de capital, podría haber fácilmente insuficiente capital disponible para que todos puedan poseerlo, a menos que se complemente con la redistribución.

Y, como veremos en el próximo capítulo, sin una mayor propiedad del capital, se hace virtualmente imposible implementar la doctrina social Católica sin caer en la injusticia y atentar contra la dignidad humana.

³⁰ Frederick Jackson Turner, “XVIII. — The Significance of the Frontier in American History,” *Annual Report of the American Historical Association for the Year 1893*. Washington, DC: Government Printing Office, 1894, 200.

6 Sagrado e Inviolable

Tal como se presenta en el pensamiento del Papa Pío XI y explicado por el Padre William J. Ferree, el acto de justicia social requiere el reconocimiento y la protección de tres derechos naturales de la persona humana. Así es la vida, libertad, y la propiedad privada.

El derecho de todo ser humano a la vida debería ser evidente, aunque hoy se ha puesto en tela de juicio. Este es el resultado de la Cultura de la Muerte, un entorno social generalmente contrario a la naturaleza humana que no valora la vida humana, o que valora la vida humana por razones distintas a las de un fin en sí mismo. El ascenso de la Cultura de la Muerte es un desarrollo directamente relacionado con la impotencia general de la gran masa de personas y el ascenso al poder de una élite económica y política que controla la totalidad de la vida en la medida de sus posibilidades.

La libertad, incluida la libertad de asociación y contrato — es otra verdad evidente, especialmente en Pío XI de la doctrina social.¹ Justicia social es una virtud particular, un hábito llevado a cabo por los seres humanos, que requiere una acción voluntaria dirigida al bien común, y cuya característica distintiva es la organización. Sin libertad, las personas no pueden organizarse para el bien común si no es a riesgo de su vida o de sus bienes.

Justicia social no opera en el vacío, ni es simplemente un concepto esotérico sin relevancia para el mundo real o la vida cotidiana. Comprender la relevancia de la justicia social Sin embargo, en nuestra vida cotidiana necesitamos comprender un mecanismo crítico que nos permite ejercer y defender nuestra libertad — propiedad privada en las cosas productivas (capital).

¿Qué es la propiedad privada?

Casi nada en economía, finanzas, y la economía política es más incomprendida que la propiedad privada. La única excepción es el dinero y crédito, que son simplemente dos formas diferentes de la misma cosa: las promesas y el cumplimiento de las promesas.²

¹ *Quadragesimo Anno*, §§ 24-25, 35, 50, 86-88, 92, 95, 97, 109-110.

² “El dinero y el crédito son esencialmente de la misma naturaleza; Siendo el dinero sólo la forma más elevada y general de crédito”. Henry Dunning Macleod, *The Theory of Credit*. Longmans, Green and Co., 1894, 82.

Además, la propiedad privada y dinero están inextricablemente ligados.³

Gran parte de los malentendidos con respecto a la propiedad privada proviene del hecho de que muchas personas no tienen una idea real en lo que consiste la propiedad ni siquiera en lo que es (o no es) propiedad privada. Tienden a pensar en la propiedad como lo que se posee, como la tierra o un tractor. Como resultado, confunden a cada persona el derecho natural de ser propietario (que es inclusivo) con los derechos que un propietario tiene en la cosa poseída y cómo se puede usar lo que se posee (que es exclusivo).

Esta distinción parece trivial e incluso sin sentido para las personas que confunden el derecho para propiedad y los derechos de propiedad. Esto lleva a malinterpretar los derechos naturales que definen a cada ser humano como persona física, y socava el fundamento de la doctrina social católica.

Para aclarar, la propiedad no es la cosa que se posee. Más bien, la propiedad es tanto el derecho a ser propietario (a tener acceso, es decir, “dominio”), así como el conjunto de derechos del control y de los frutos o beneficios que definen lo que un propietario puede hacer con las cosas que posee; fines legítimos y no lesivos a los que pueden dirigirse sus usos (es decir, “destino”) y qué recursos naturales, tecnologías productoras de riqueza, patentes y otros insumos no humanos para el proceso productivo que una persona puede poseer.

Bajo la denominación de “derecho genérico de dominio” la Iglesia Católica reconoce que el derecho a ser propietario es inherente y absoluto, es decir, sin restricción, excepción o calificación, en cada niño, mujer y hombre. El derecho a la propiedad es parte de la propia naturaleza humana, un aspecto integral de esa capacidad de llegar a ser virtuosos que nos define como seres humanos.

Esto se debe a que quitar el derecho a ser propietario redefine a un ser como ya no humano, o como humano de una manera diferente a otros humanos. Afirmar que algunos seres humanos no son humanos, o que son humanos de una manera diferente a otros seres humanos, viola el primer principio de la razón y ofende la dignidad humana y el bien común en el nivel más profundo.

Complementando el derecho absoluto a ser propietario está lo que la Iglesia Católica llama “el destino universal de todos los bienes.” En contraste con el derecho natural a ser propietario, el conjunto de

³ Irving Fisher, *The Purchasing Power of Money*. New York: Macmillan, 1931, 4-6.

derechos socialmente determinado que definen cómo un propietario puede usar lo que se posee es necesariamente limitado, o la sociedad se disolvería en el caos.

Al igual que con el ejercicio del poder político en una democracia, con el ejercicio de la propiedad privada hay una tensión fundamental: equilibrar los derechos privados e individuales con las necesidades de otras personas y grupos, y las exigencias del bien común. Es por eso que Bellarmino en su filosofía política rechazó la creencia de los Fraticelli y otros que el hombre antes de la caída y viviendo en plena conformidad con la voluntad de Dios no tendría necesidad de gobierno ni de propiedad privada.

Por lo tanto, el destino universal de todos los bienes significa que nadie puede ejercer la propiedad de cualquier manera que perjudique a uno mismo, a otras personas o grupos, o al bien común en su conjunto. Esto último, una exigencia de justicia social, no significa que la propiedad privada queda abolida. Tampoco significa que la propiedad privada sólo se permite por conveniencia o por necesidad.

Significa, más bien, que al menos un propietario no debe perjudicar los intereses y derechos legítimos de los demás. Al perseguir sus propios intereses, cada persona debe ejercer su propiedad privada derechos humanos de manera que beneficien indirectamente (o al menos no causen daño) a toda la sociedad. Administración, un término de una sola palabra para el destino universal de todos los bienes, es un principio rector del uso, no una transferencia de propiedad a la comunidad.

Una adecuada comprensión de la relación entre el derecho genérico de dominio y el destino universal de todos los bienes anula los argumentos tanto de los capitalistas como de los socialistas. Los socialistas no pueden pretender que el significado del destino universal de todos los bienes confiera la propiedad última a la comunidad o a la humanidad, porque eso contradice el derecho genérico de dominio. Los capitalistas no pueden pretender que el derecho absoluto a ser propietario (el derecho genérico de dominio) les otorga el derecho ilimitado o monopolístico de acumular riquezas o el derecho a actuar sin restricciones en el uso de sus bienes, porque eso contradice el destino universal de todos los bienes.

Así, “la propiedad” incluye tanto un aspecto absoluto e inclusivo como un aspecto limitado y exclusivo. La política consiste en estructurar adecuadamente las instituciones igualdad de oportunidades y medios para el ejercicio de los derechos de la vida,

libertad y la propiedad privada y prever excepciones cuando esté justificado para el bien común y (en casos extremos) el bien individual.⁴ Justicia social consiste en mantener y reformar las instituciones para diseñar y proporcionar el entorno social adecuado dentro del cual todas las personas puedan ejercer sus derechos y, por lo tanto, llegar a ser virtuosas.

En teoría, todo puede ser de propiedad privada. Sin embargo, a veces puede ser conveniente limitar lo que se puede poseer, así como la cantidad. La mayoría de la gente estaría de acuerdo, por ejemplo, en que (aparte de la cuestión de su legitimidad moral) las armas de destrucción masiva no deberían ser de propiedad privada.

Por otra parte, como lo articula Louis Kelso y Mortimer Adler en su principio de limitación, nadie debe poder usar de su propiedad de manera que impidan que otras personas adquieran capital productivo o ejerzan la propiedad derechos.⁵ (Hoy estamos empezando a ver las consecuencias económicas y políticas de un sistema que permite a una pequeña clase de propietarios o al estado obtener un monopolio virtual de la propiedad y el control sobre tecnologías en constante avance que están produciendo una proporción cada vez mayor de bienes y servicios, al tiempo que elimina la necesidad de trabajo humano, la única forma en que la mayoría de la gente se gana la vida).

A veces también puede ser apropiado limitar las formas en que algo puede ser de propiedad privada. Posesiones como la tierra y los recursos naturales, por ejemplo, al ser finitos y creados sin intervención humana, pueden requerir formas de propiedad privada diferentes a las del capital creado por el hombre.

La tecnología y otras formas de capital productivo creadas por el hombre están en constante creación. Se hace posible para cada persona ser propietario de una participación en el capital de nueva creación, individual o conjuntamente, en libre asociación con otros. Sin embargo, no hay suficientes tierras y recursos naturales para que todos tengan una participación exclusiva en la propiedad como propietarios únicos. En ese caso, en lugar de imponer la propiedad pública, que suprime la propiedad privada — sería más coherente con una orientación personalista para hacer que la tierra y los recursos naturales sean propiedad conjunta de todos los miembros de la comunidad.

⁴ *Rerum novarum*, § 22.

⁵ Kelso and Adler, *The Capitalist Manifesto*, *op. cit.*, 68.

En el caso de la “copropiedad”, toda persona podría tener una propiedad privada definida “participación” poseyendo una parte del todo, sin identificar necesariamente qué parte del todo pertenece a cada persona. Las corporaciones y cooperativas son propiedad de esta manera, como lo eran los llamados comunes, con cada residente teniendo el derecho definido a, por ejemplo, pastar un cierto número de animales o recoger una cierta cantidad de combustible.

¿Por qué la propiedad privada?

La institución de la propiedad privada en el capital es un componente esencial de un orden social justamente estructurado. Esto ha sido reconocido desde los tiempos más antiguos, desde la vid y la higuera bíblicas,⁶ y el reconocimiento de Aristóteles de que la propiedad es esencial para los hogares y, por lo tanto, para una *pólis*,⁷ y la agitación de los Gracchi por la redistribución de las tierras comunales⁸ convertida ilegalmente en propiedad privada por los ricos,⁹ por poner algunos ejemplos.

Esa doctrina social Católica asume un papel central, ya que la propiedad privada generalizada del capital asombra incluso a muchos Católicos. Se refieren a secciones de las encíclicas que, en su opinión, cambian o (más justamente) corrigen la interpretación secular aceptada de la propiedad privada, poniéndola en conformidad con su comprensión de la ley de los evangelios.

Más concretamente, citan pasajes de las escrituras que, según afirman, respaldan su posición. Está, por ejemplo, el incidente del joven rico que se acerca a Jesús y le pregunta qué debe hacer para salvarse.¹⁰

Jesús le dice al joven que guarde los mandamientos. Esto es lo que el joven dice que ha hecho desde su juventud, pero quiere saber qué más puede hacer.

Es entonces cuando Jesús le dice que vaya y venda todo lo que tiene, que dé las ganancias a los pobres y que venga a seguirlo. Preocupado por esto (porque es muy rico), el joven se va.

⁶ Miqueas 4:4; 1 Reyes 4:25; Zacarías 3:10.

⁷ *Política*, 1253b23.

⁸ No eran lo mismo que los Comunes de la Edad Media y posteriores, sino tierras de propiedad estatal asignadas al uso privado para garantizar que cada familia (al menos en teoría) tuviera un activo de capital para respaldar el estatus de ciudadano romano.

⁹ Plutarch, “Life of Tiberius Gracchus,” *Lives of the Noble Grecians and Romans*. New York, Modern Library, (ND), 998-1007; “Life of Gaius Gracchus,” *ibid.*, 1010.

¹⁰ Mateo 19:23-26; Mc 10:24-27; Lucas 18:24-27.

En ese momento Jesús comenta que es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un hombre rico entre en el Reino de los Cielos. Sorprendidos, porque los ricos supuestamente eran favorecidos por Dios, los discípulos preguntan ¿cómo, entonces, puede *alguien* salvarse?

Lejos de ser una condena de la riqueza, el incidente del joven rico nos recuerda que la riqueza es buena. Al leer el pasaje cuidadosamente, nos damos cuenta de que Jesús no exigió la entrega de las riquezas para ser salvo.

Si eso fuera así, entonces Jesús le mintió al joven cuando dijo que todo lo que se necesita es guardar los mandamientos. Solo cuando el joven pregunta qué *más* puede hacer, Jesús le dice que entregue sus posesiones.

Como la iglesia ha enseñado desde el principio, renunciar a los bienes terrenales — y tener en cuenta que son bienes, no males — es un “consejo de perfección”. Podemos ser salvos guardando los Mandamientos, pero si queremos simplificar las cosas, debemos deshacernos de las distracciones terrenales y enfocarnos solo en Dios,

Venid a mí todos los que estáis trabajados y agobiados, y yo os refrescaré. Llevad mi yugo sobre vosotros, y aprended de mí, porque soy manso y humilde de corazón, y hallaréis descanso para vuestras almas. Porque mi yugo es dulce y mi carga ligera.¹¹

Si bien se relata en Los Hechos de los Apóstoles que algunos de los primeros cristianos tenían sus bienes en común, nunca se condena la propiedad privada de la riqueza.¹² La correlación con otros pasajes indica claramente que no todos vendieron sus bienes y donaron las ganancias al fondo común. Fue puramente voluntario. Ananías y Safira fueron condenados, no por retener parte de sus riquezas, sino por mentir sobre ellas.¹³

Sin embargo, está en la parábola de los talentos que veamos la importancia de la propiedad privada en capital para vivir una vida virtuosa.¹⁴

El mensaje de la parábola es obvio: debemos usar correctamente los dones que Dios nos da. Los detalles de la historia, sin embargo, parecen un poco artificiales, incluso artificiales. Esta impresión se refuerza cuando nos fijamos en el idioma original.

¹¹ Mateo 11:28-30.

¹² Hechos 2:44-45.

¹³ Hechos 5:1-11.

¹⁴ Mateo 25:14-30; Lucas 19:12-27.

Un hombre que se prepara para ir de viaje llama a tres esclavos — Sí, *esclavos*, no sirvientes ni empleados. A uno le entrega cinco talentos, o sea 30.000 dracmas, siendo una dracma el salario de un buen día. A los otros dos les entrega dos talentos y un talento, respectivamente.

Cuando el hombre regresa de su viaje, exige una rendición de cuentas de las enormes sumas de dinero que había entregado. Los dos esclavos que había recibido cinco talentos y dos talentos duplicó el dinero. Son manumitidos y se les da la propiedad del dinero.

El esclavo el que recibió un talento lo enterró y no obtuvo ninguna ganancia. Su amo recupera el dinero y se lo entrega al antiguo esclavo que había comenzado con cinco talentos. El miserable inútil que enterró el dinero en lugar de invertirlo sigue siendo un esclavo.

La historia como historia, incomprensible para los oyentes modernos, habría tenido perfecto sentido para la audiencia de Jesús. En el mundo romano, la justificación de la esclavitud era que alguien era un criminal o incapaz de cuidar de sí mismo sin un amo.

Manumisión de esclavos no era raro en la sociedad romana, lo que en realidad causaba escasez de mano de obra cuando los esclavos Los propietarios se tomaron muy en serio sus responsabilidades. El trabajo de un amo era preparar tanto a sus hijos como a sus esclavos (considerado lo mismo bajo la Ley de las Doce Tablas) para ocupar su lugar en la sociedad romana como adultos virtuosos, lo que no podían hacer si los niños seguían siendo infantes o esclavos fueron mantenidos en cautiverio.

A la manera de pensar romana, la mejor manera de preparar a los niños y esclavos para crecer en la virtud, desarrollarse como personas, y entrar en la sociedad era entrenarlos para administrar la propiedad. Una suma de dinero u otra riqueza llamada *peculio* sería puesto en un esclavo y era libre de hacer con ella lo que quisiera, a menos que su amo, el verdadero dueño, le hubiera dado otras instrucciones (lo cual era raro).¹⁵

No era raro que el esclavo terminara una aventura o carrera exitosa para recibir no sólo su libertad, sino el importe total de la *peculio*, todas las ganancias, e incluso la ciudadanía romana. Los oyentes de Jesús no se habrían confundido en lo más mínimo por la historia,

¹⁵ Crook, *Law and Life of Rome*, *op. cit.*, 54, 56, 63, 110-11, 129, 188-189, 241; K. R. Bradley, *Slaves and Masters in the Roman Empire: A Study in Social Control*. Oxford, U.K.: Oxford University Press, 1984, 108-110.

aunque podrían haber sacudido la cabeza asombrada por la estupidez del esclavo que no aprovechó la oportunidad que se le había dado.

Poder y propiedad privada

Tampoco la propiedad privada generalizada en el capital solo se relacionan con el nivel individual del bien común. Dar cuenta del papel central que desempeña en la doctrina social Católica, también tiene aspectos sociales importantes.

En cuanto a Aristóteles se preocupaba, por ejemplo, de que un hombre libre sin propiedad de capital fuera un “esclavo sin amo”, un don nadie; incluso un esclavo tenía más estatus como posesión que el que tenía un hombre libre sin propiedad. Una de las características más notables del ministerio terrenal de Jesús fue tratar a los trabajadores asalariados sin propiedad como si fueran tanto personas y miembros plenos de la sociedad como propietarios, lo cual, por supuesto, eran y son, pero sin medios efectivos para darse cuenta de su estatus.

Como vimos en el capítulo 4, la plena participación en la sociedad y la condición de la persona exigir que alguien pueda ejercer los derechos que lo definen como persona. El ejercicio de los derechos requiere poder, y el poder sigue a la propiedad.

En una economía avanzada, cuando la gente solo tiene su fuerza de trabajo para vender, los que no tienen propiedad privada en el capital se encuentran en una situación de extrema desventaja a la hora de ejercer sus derechos. Siempre deben tener en cuenta a quien o lo que les proporcione su subsistencia, ya sea un empleador privado o el estado. Desagradar a quienquiera que controle tu subsistencia es el camino corto a la indigencia para ti y tus dependientes.

Esto tampoco cambia incluso si los empleadores son generosos o el estado exige ciertos beneficios. Imponiendo y manteniendo la dependencia de los demás, de los que están en el poder, ya sean de una élite del sector privado o de una burocracia del sector público, mantendrán el control para retener el poder y obtener los fines deseados.

Esto va desde un empleador del sector privado que amenaza con cerrar una fábrica si las demandas de los trabajadores se vuelven demasiado grandes, hasta un político que afirma que los beneficios del gobierno serán reducidos o eliminados por sus oponentes políticos si no regresa al cargo. Por el contrario, como propietarios de capital que reciben ingresos de capital independientes, las personas pueden

decidir dónde trabajar (o incluso si trabajar) y por quién votar sin tener que considerar cómo pagarán su próxima comida.

La importancia social de la propiedad generalizada del capital se hace aún más evidente cuando consideramos el sistema económico, descrito con precisión, aunque brevemente, como la producción, distribución y consumo de bienes y servicios comercializables. Donde la condición de persona y el mantenimiento de una sociedad políticamente justa sólo puede ser apoyado por una amplia difusión del poder político a través del acceso igualitario al voto, la capacidad de consumir y el mantenimiento de una sociedad económicamente justa sólo pueden ser apoyados por la oportunidad generalizada y la capacidad de producir a través del propio capital y del propio trabajo.

La falta de propiedad del capital no suele ser un problema excesivo cuando el trabajo humano es el medio de producción predominante. A excepción de cualquiera que sea injustamente esclavizado, todo el mundo posee el trabajo humano simplemente porque es humano. Además, el trabajo humano es inseparable de los seres humanos. Respeto a la dignidad de la persona humana naturalmente impone respeto por el trabajo humano.

El panorama cambia cuando se concentra la propiedad de la tierra o avanza la tecnología. El trabajador sin propiedad está en desventaja cuando pocas personas poseen tierras, o cuando la mano de obra es desplazada por maquinaria más eficiente. En ambos casos, se ve privado de los medios de ser productivo y, por lo tanto, de asegurar el poder personal. Sin poder, pierde el control sobre su vida y la de sus dependientes.

El sistema se desequilibra cuando un número significativo de personas no puede producir lo que necesita consumir. Esto es así ya sea que produzcan directamente para su propio consumo, o indirectamente intercambiando lo que producen por lo que otros producen. Como resultado, unas pocas personas producen mucho más de lo que pueden consumir, mientras que la gran mayoría es incapaz de consumir todo lo que otros producen.

A menos que se encuentre un medio para convertir a tantas personas como sea posible en propietarios de capital y, por lo tanto, en productores, sin perjudicar a los propietarios existentes, la riqueza se concentrará cada vez más. No es casualidad que un pequeño grupo

de personas extraordinariamente ricas posea hoy más riqueza neta que la mitad de la población mundial combinada.¹⁶

Una verdadera sociedad personalista es imposible sin la propiedad generalizada del capital, como han reconocido los Papas. Sin el poder político que acompaña a la propiedad del capital, las personas se alienan de la vida del ciudadano en el estado y se convierten en esclavos efectivos, ya sea de empleadores privados o de burócratas del estado.

Sin que el pueblo tenga el poder económico que acompaña a la propiedad del capital, el propio estado se ve amenazado por el fracaso de la economía que da vida al cuerpo político. Por razones individuales y sociales, pues, Pío XI declarado,

La redención de los obreros sin propiedad: este es el objetivo que nuestro predecesor [León XIII] declarados debe buscarse necesariamente. Y el punto es tanto más enfático y más insistentemente repetido cuanto que los mandatos del Pontífice, por saludables que sean, no pocas veces han sido relegados al olvido, ya sea porque fueron deliberadamente suprimidos por el silencio, o porque se creyeron impracticables, aunque ambos pueden y deben ponerse en práctica. El número de los trabajadores pobres no propietarios ha aumentado enormemente, y sus gemidos claman a Dios desde la tierra. A ellos se suma el enorme ejército de trabajadores asalariados rurales, empujados al nivel más bajo de la existencia y privados de toda esperanza de adquirir alguna vez “alguna propiedad en la tierra” y, por lo tanto, está permanentemente ligado a la condición de trabajador sin propiedad, a menos que se apliquen remedios adecuados y efectivos.¹⁷

¹⁶ Véase October 2018 Credit Suisse Research Institute, *Global Wealth Report 2018*, credit-suisse.com. Tenga en cuenta que esto se refiere al *patrimonio neto*; muchas personas en el mundo desarrollado con altos ingresos tienen un patrimonio neto negativo debido a una gran carga de deuda de consumo y otras deudas no productivas.

¹⁷ *Quadragesimo Anno*, § 59.

La Economía de la Realidad y la Justicia

Personas desconcertantes que confunden los medios por los cuales se alcanza una meta con la meta misma, tanto León XIII y Pío XI hizo de la propiedad generalizada del capital, que empodera a las personas, la piedra angular de su programa social. Esto se deduce de la piedra angular de su doctrina social, que es el respeto a la dignidad de la persona humana, lo que requiere empoderamiento.

Respeto a la dignidad humana implica algo más que garantizar las necesidades materiales y el trato humano. Eso es lo que los socialistas exigen y asumen que es el objetivo de la doctrina social Católica.

Una cuestión relativamente menor es si es posible que alguna autoridad, individuo o grupo evalúe las necesidades de los demás de una manera precisa o incluso significativa. Por ejemplo, las personas necesitan comida, pero la cantidad y el tipo pueden diferir mucho entre individuos.

Como señaló el Dr. Leo Alexander (1905-1985) en su artículo, “La ciencia médica bajo la dictadura”,¹ La práctica de la medicina (y, por extensión, de cualquier otra cosa) de acuerdo con consideraciones políticas es un complemento esencial de la tiranía. Cuando “el Pueblo” (una abstracción) desplaza a las personas reales como objeto de interés, el poder personal desaparece y todo verdadero respeto a la dignidad humana se pierde.

Puede sonar trillado, pero el fin no justifica los medios, especialmente para seres con un destino superior a la mera existencia animal. El principio socialista de Saint-Simon de que el fin justifica los medios para mejorar el nivel de vida de los pobres ya no es válido bajo la ley natural que el *manos libres* el principio capitalista de que todo lo que existe debe estar subordinado al aumento de las ganancias y a la acumulación de riqueza.

¿Por qué la economía binaria?

En todas las formas de tiranía, el estado o la comunidad dicta lo que las personas deben hacer y cómo deben hacerlo, en lugar de mantener la *pólis* para que las personas puedan perseguir sus propios

¹ Leo Alexander, “Medical Science under Dictatorship,” *New England Journal of Medicine*. 241 (2): 39–47.

destinos dentro de los parámetros establecidos como ellos mismos lo consideren conveniente. Cuando la mayoría de la gente carece de propiedad privada en el capital y, por lo tanto, carecen de poder, sin embargo, a menudo no tienen más remedio que cumplir con los deseos de aquellos que sí tienen propiedades, ya sea una élite capitalista del sector privado o una burocracia socialista.

Louis Kelso, abogado de una empresa de finanzas y economista personalista, comenzó a buscar una solución al problema de la impotencia y la alienación social cuando durante la Gran Depresión de la década de 1930 vio a hombres desempleados viajando ilegalmente en trenes de carga en una búsqueda de trabajo a menudo infructuosa. Kelso le llamó la atención la paradoja del desempleo generalizado y la miseria en un país con una enorme capacidad productiva. Esto lo alertó sobre el hecho de que algo estaba fundamentalmente mal con el sistema económico.

Después de estudiar el problema, Kelso se dio cuenta de que, a medida que la tecnología avanzaba, los consumidores se habían convertido (para usar nuestro término, no Kelso) alienados de la capacidad de producir sólo con trabajo. Al mismo tiempo, los propietarios del capital producían mucho más de lo que podían consumir con los ingresos generados por su capital.

La maquinaria más eficiente había desplazado en gran medida al trabajo humano como factor predominante de producción. Como resultado, los dueños del trabajo (los trabajadores) no podían producir lo suficiente con su trabajo para intercambiarlo por lo que los dueños del capital producían con su tecnología.

Paradójicamente, lo que parecía un exceso de oferta y una demanda agregada inadecuada era en realidad un problema de poder productivo extremadamente desigual y, por lo tanto, la demanda efectiva se concentra en muy pocas manos. Como dice Jean-Baptiste (1767-1832) concluyó al explicar su “Ley de los Mercados” (abajo) al reverendo Thomas Malthus (1766-1834),

Yo había dicho: “Como cada uno de nosotros sólo puede comprar las producciones de los demás con sus propias producciones, como el valor que podemos comprar es igual al valor que podemos producir, cuanto más puedan producir los hombres, más comprarán”. De aquí se sigue la otra conclusión, que usted se niega a admitir: “que si ciertos bienes

no se venden, es porque otros bienes no se producen, y que es sólo la producción la que abre mercados para producir".²

Con el valor de su trabajo cayendo en relación con la tecnología a medida que la productividad del capital superaba con creces la del trabajo, los trabajadores dependían cada vez más de la presión sindical y la coerción del gobierno para redistribuir los ingresos de la propiedad del capital para mantener la economía en funcionamiento. El surgimiento del estado asistencial/servil aumentó el problema.

Más tarde, en los libros que escribió junto con Mortimer Adler,³ Kelso señaló que la alienación económica que observó era sólo una parte de un problema mucho mayor. La expansión de la propiedad del capital es importante no sólo para obtener ingresos, sino como un elemento clave en una sociedad libre y justa; La democracia política requiere democracia económica.

Descubrir qué en el sistema económico causaba la incapacidad de las personas para ser productivas y, por lo tanto, incapaces de generar suficiente poder adquisitivo, sin embargo, era el enfoque principal de Kelso. En el corazón de lo que eventualmente llamó "economía binaria" es la comprensión de que el capital y el trabajo son ambos productivos, y ambos son productivos (es decir, producen bienes y servicios) de la misma manera. Definiendo el trabajo como todos los insumos humanos para la producción, y el capital (incluida la tierra) como todos los insumos no humanos, Kelso reconoció el trabajo y el capital como dos factores de producción interdependientes pero distintos.

El análisis de Kelso entró en conflicto con la teoría económica y la política prevalecientes que reconocen sólo el trabajo como productivo. La economía convencional afirma que el capital, en el mejor de los casos, solo mejora la productividad laboral, definiendo la "productividad" como "producción por hora de trabajo". Esto conduce al absurdo lógico de que el trabajo es infinitamente productivo en el punto en que ha sido completamente eliminado del proceso de producción, por ejemplo, ascensores de autoservicio o fábricas automatizadas.

Como Kelso razonado, cuando la productividad de un factor cae en relación con el otro factor — como lo hace el trabajo en relación con el capital cuando la tecnología avanza — los propietarios del trabajo

² Jean-Baptiste Say, *Letters to Malthus*. London: Sherwood, Neely, and Jones, 1821, 3.

³ *The Capitalist Manifesto* (1958) y *The New Capitalists* (1961).

deben reemplazar la disminución de su productividad laboral convirtiéndose en propietarios del capital. Del mismo modo, si en el improbable caso de que la productividad del capital cayera en relación con la del trabajo, los propietarios del capital tendrían que reemplazar la productividad del capital por la del trabajo, preferiblemente la suya propia.

Kelso y los Papas llegaron a la misma conclusión desde extremos opuestos de la cuestión. Los Papas comenzaron con el problema de la alienación social y se dieron cuenta de que reconectar la persona humana a la sociedad requiere el poder de la propiedad generalizada del capital que también resolvería el problema de la creciente brecha de riqueza e ingresos causada por la incapacidad de producir lo suficiente. Kelso comenzó con el problema de la creciente brecha de riqueza e ingresos causada por la incapacidad de producir y se dio cuenta de que reconectar a la persona humana al proceso de producción a través de la expansión de la propiedad del capital también reconectaría a la persona humana con la sociedad.

Tampoco los Papas y Kelso fueron los primeros en darse cuenta de la importancia de ampliar la propiedad del capital para una sociedad justa o una economía viable. William Cobbett (1763-1835), político y periodista radical inglés, insistió con Aristóteles y Adler que la condición de ser sin propiedad equivale a la esclavitud. Como declaró en su obra más conocida: *History of the Protestant Reformation in England and Ireland* (1827),

La libertad no es un sonido vacío; No es una idea abstracta; No es algo que nadie pueda sentir. Significa, y no significa nada más, el disfrute pleno y tranquilo de su propia propiedad. Si no tienes esto, si esto no está bien asegurado para ti, puedes llamarte a ti mismo como quieras, pero eres un esclavo.⁴

En el otro extremo del espectro político, el banquero de inversión inglés Charles Morrison argumentó en su libro, *An Essay on the Relations Between Labour and Capital* (1854), que los trabajadores asalariados sin propiedades debían convertirse en copropietarios de los negocios que los empleaban. Esto aseguraría que tuvieran ingresos adecuados, ya sea a través de dividendos o participación en las utilidades.

Corporaciones Inglesas en Morrison sin embargo, no gozaba de responsabilidad limitada, excepto por una ley especial del

⁴ William Cobbett, *A History of the Protestant Reformation in England and Ireland* (1827), §456.

parlamento. Además, cualquier participación en la gestión o en los beneficios se consideraba “propiedad” en virtud de la ley Inglesa de sociedades. Eso hacía que cualquiera que recibiera algo que no fuera un salario fijo era responsable conjunta y solidariamente de todas las deudas de la corporación. Los trabajadores que participaban en la propiedad podían perder todo lo que poseían e ir a la cárcel si la empresa no pagaba sus deudas.⁵

El libro de Morrison fue decisivo para persuadir al parlamento de que aprobara la Ley de Responsabilidad Limitada de 1855.⁶ Esto hizo posible que la gente común participara en la propiedad, si podían ahorrar lo suficiente para comprar acciones. La mayoría no pudo, incluso cuando había acciones disponibles.

Habiendo llegado al mismo lugar — la necesidad de ampliar la propiedad del capital — la pregunta para Kelso se convirtió en el mismo que los Papas no habían abordado adecuadamente: cómo lograr el objetivo deseado. Redistribución del capital existente, ya sea voluntariamente a través de la filantropía⁷ o (más probablemente) involuntariamente a través de lo que los socialistas llamaban incorrectamente justicia distributiva destruiría lo que pretendían restaurar manteniendo a la gente dependiente.

Por otro lado, el intento de financiar la ampliación de la propiedad del capital mediante la reducción del consumo y la acumulación de ahorros (la sugerencia específica presentada por los Papas) no sólo es inadecuada, sino imposible para la mayoría de la gente. No sólo la mayoría de las personas son incapaces de ahorrar en cantidades apreciables, sino que la disminución necesaria del consumo masivo, incluso si pudieran ahorrar, haría que la formación de nuevo capital fuera una mala inversión. Después de todo, no hay razón para invertir en capital adicional cuando no hay suficiente demanda para lo que ya se está produciendo.

Resolviendo los problemas

En su 1936 *An Essay on the Restoration of Property*, Hilaire Belloc identificó cinco puntos que debían abordarse si se quería restaurar la

⁵ El encarcelamiento por deudas todavía es posible en Gran Bretaña, aunque se han instituido una serie de reformas, comenzando con Debtor's Act 1869, 32 & 33 Vic., c. 62.

⁶ 18 y 19 Vict c 133.

⁷ Los filántropos suelen ignorar la necesidad de una propiedad generalizada del capital y redistribuyen la riqueza de manera que la gente siga siendo dependiente.

propiedad generalizada del capital como una característica distintiva de la sociedad. Estos fueron:

- **Propiedad corporative concentrada,**
- **Dinero y crédito,**
- **Tributación,**
- **Distribución al por menor, y**
- **Sostenibilidad de los esfuerzos iniciales.**

La identificación de Belloc de los puntos clave fue precisa, al igual que su exposición del problema. Sin embargo, las soluciones que propuso eran extremadamente inadecuadas, lo que lo llevó a concluir que el objetivo que buscaba era prácticamente imposible de alcanzar.⁸

Kelso, desarrolladas y refinadas por el Centro Para la Justicia Económica y Social (CESJ) no solo se dirigen a Belloc, sino que se basan en técnicas que aplican los tres principios de la justicia económica. Según lo sistematizado por Kelso y Adler en su colaboración de 1958, *The Capitalist Manifesto*, y desarrollado y perfeccionado por el CESJ (que amplió Kelso y Adler “principio de limitación” al concepto de “justicia social”), los principios tripartitos de la justicia económica son:

- **Justicia Participativa**, o el principio de entrada, “de cada uno según sus contribuciones productivas a través de su trabajo y capital”,⁹
- **Justicia Distributiva**, o el principio de la extracción, “a cada uno según sus contribuciones de trabajo y capital”,¹⁰ y
- **Justicia Social**, o el principio de retroalimentación y correctivo que repara el ambiente institucional cada vez que a alguien se le niega la igualdad de oportunidades para contribuir a la producción a través de su trabajo y/o capital, o para recibir lo que le corresponde de acuerdo con sus contribuciones.

Como se desprende claramente de los capítulos anteriores de este libro, en los que se trataron de manera general, los tres principios se basan sólidamente en la ley natural. Se explicarán con más profundidad en el próximo capítulo para demostrar su aplicación a la economía binaria y al personalismo económico. En este punto, sin embargo, estamos interesados en los detalles del programa que,

⁸ Belloc, *The Restoration of Property*, op. cit., 10-11.

⁹ Parafraseando a Marx y Engels en *El Manifiesto Comunista* a grandes rasgos.

¹⁰ De nuevo, parafraseando.

cuando se implementen, restaurarán el funcionamiento de los principios.

Propiedad corporativa concentrada. Tanto Belloc como y G.K. Chesterton declaró que los trabajadores deben convertirse en propietarios de las empresas que los emplean. Expresaron su preferencia por las granjas y empresas familiares más pequeñas, pero admitieron que se trataba sólo de una preferencia, no de un mandato.¹¹

En común con Morrison y prácticamente todos los políticos y economistas de la corriente principal, Belloc y Chesterton Se supone que la única forma en que los trabajadores o cualquier otra persona puede adquirir legítimamente la propiedad del capital es reducir su consumo y acumular dinero ahorros. Aun cuando reconocía que la adquisición de capital podía financiarse con dinero prestado Belloc se supone que los ahorros personales siguen siendo necesarios para cubrir las necesidades de consumo mientras se forma el nuevo capital y se pone en producción.

Como Kelso señaló exigir a los trabajadores que ahorren antes de poder comprar acciones de la empresa que los emplea es innecesario. Solo es necesario que los trabajadores obtengan un crédito para comprar las acciones, y que la empresa produzca y distribuya utilidades suficientes para pagar el préstamo de adquisición. Esta es la teoría básica del Plan de Propiedad de Acciones de los Empleados (ESOP) que Kelso inventado.

Dinero y crédito. Belloc no se tuvo en cuenta la importancia del sistema financiero en la determinación de los patrones de propiedad del capital. Consistente con un ahorro pasado orientación, consideraba el sistema moderno de finanzas en consecuencia, no es una causa de concentración de la propiedad del capital. Como él dijo,

El crédito no es un elemento vital en todas las sociedades, no es un problema social, económico o político permanente y general. La función moderna del crédito es de desarrollo relativamente reciente; Ya ha salido lamentablemente mal y parece estar acercándose a la catástrofe. El crédito, entonces, es sólo un tema local y efímero. Sin embargo, hay que abordarlo, porque por el momento eclipsa monstruosamente nuestra vida cívica.¹²

¹¹ G.K. Chesterton, *The Outline of Sanity*. Collected Works, Volume V, San Francisco, California: Ignatius Press, 1987, 148

¹² Belloc, *The Restoration of Property*, *op. cit.*, 141.

En consecuencia, las recomendaciones de Belloc sobre el dinero y crédito se dirigen a minimizar su importancia y a eliminar su influencia de la sociedad en la medida de lo posible.

Tributación. Como señalaron los Papas y Belloc acordado, un alto nivel de imposición actúa tanto para destruir la propiedad existente como para inhibir o impedir que un programa de expansión de la propiedad del capital tenga éxito. Kelso propuso que los dividendos se pagaran con el impuesto de sociedades-deducibles, y luego tratados como ingresos imposables ordinarios por los beneficiarios. Sin embargo, si los dividendos se utilizaran para realizar pagos de un préstamo de adquisición de capital, los impuestos se diferirían hasta que se vendiera el capital. es decir, los ingresos totales de la venta se considerarían ingresos imposables a menos que se utilicen para adquirir otro capital.

CESJ también simplificaría la tributación personal aboliendo todos los impuestos personales, excepto el impuesto sobre la renta de tasa única: Esta tasa única se ajustaría anualmente para cubrir los gastos corrientes del gobierno y reducir y finalmente eliminar la deuda existente. El impuesto se impondría a todos los ingresos personales de todas las fuentes por encima de un nivel suficiente para que una familia satisfaga sus necesidades básicas, incluyendo vivienda, atención médica y educación. Al fijar la exención de ingresos en un nivel realista suficiente para satisfacer adecuadamente las necesidades básicas, el *eficaz* impuesto de la tasa sería cero o un pequeño porcentaje en los niveles más bajos de ingresos, y un porcentaje mayor en los niveles de ingresos más altos.

Por ejemplo, dado un solo impuesto una exención para no dependientes de \$30,000 y una exención para dependientes de \$20,000, una familia de cuatro miembros no pagaría impuestos sobre los primeros \$100,000 de ingresos, suponiendo que los ingresos familiares se agreguen para el impuesto propósitos. El impuesto efectivo la tasa sobre \$200,000 de ingreso familiar agregado sería del 20% o \$20,000, mientras que sobre \$1 millón sería del 36% o \$360,000.

Al gravar los dividendos deducible a nivel corporativo, se alentaría a las corporaciones a pagar todas las ganancias, evitando así todos los impuestos sobre la renta corporativa, y restaurando el derecho tradicional de los propietarios al flujo completo de ingresos de lo que

poseen.¹³ Los dividendos serían tratados como ingresos ordinarios por el receptor, a menos que se utilicen para comprar una cantidad predeterminada de activos de capital calificados, generalmente en forma de acciones de nueva emisión que representen un nuevo crecimiento. Al permitir que las personas diferencien los impuestos sobre cualquier ingreso utilizado para comprar activos de capital hasta el límite legal, las personas podrían acumular una participación de capital utilizando antes de impuestos renta.¹⁴

Distribución minorista. Belloc se supone que los pequeños propietarios se referirían a las pequeñas empresas, que estarían en desventaja a la hora de comercializar al consumidor. La solución de La Tercera Vía Justa es la misma que la de la producción a gran escala: los pequeños propietarios participan en la distribución a gran escala en las mismas condiciones que los grandes propietarios.

Sostenibilidad de los esfuerzos iniciales. Belloc le ocupaba, con razón, que, en el (para él) improbable caso de que la propiedad del capital volviera a generalizarse, las grandes empresas se aprovecharan injustamente de las más pequeñas y las sacaran del negocio. Para proteger a la pequeña propiedad, especialmente en sus inicios, Belloc propuso la formación de gremios legalmente establecidos y protegidos, similares a los de la Edad Media.

Aquí de nuevo Belloc estaba cegado hasta cierto punto por su insistencia en que la “pequeña propiedad” (propiedad generalizada del capital) significa necesariamente muchos propietarios de pequeñas empresas como propietarios únicos en lugar de muchos propietarios de grandes empresas como sociedades anónimas. La solución de CESJ es esencialmente la misma que la de Belloc, pero con algunas mejoras.

En lugar de proteger artificialmente a los pequeños propietarios dándoles un trato legal favorable, como subsidios gubernamentales, o imponiendo restricciones a las grandes empresas, el mercado debería determinar el tamaño óptimo de las empresas. Es evidente que la competencia desleal y los monopolios deben prevenirse o castigarse legalmente, pero no deben adoptarse medidas punitivas

¹³ Esto se ha erosionado debido a la creencia generalizada de que los ahorros pasados son esenciales para financiar la nueva formación de capital, lo que requiere que las ganancias se retengan en lugar de pagarse a los propietarios. Véase *Dodge v. Ford Motor Company*, 204 Mich. 459, 170 N.W. 668. (Mich. 1919).

¹⁴ El producto total de cualquier venta de activos sobre los que se difieran los impuestos se trataría como ingreso ordinario.

contra las empresas, ya sean grandes o pequeñas, cuando no se ha cometido ningún delito.

En cuanto a los intereses de los pequeños propietarios (a diferencia de las pequeñas empresas), Belloc tenía toda la razón. Debería formarse algún tipo de organización para proteger los intereses de los pequeños propietarios frente a los grandes propietarios y para garantizar que disfruten de todos los derechos de la propiedad privada.

Cómo llamar a estas organizaciones es, por supuesto, una cuestión de preferencia, pero CESJ propone lo que denomina “Uniones de Propietarios”. Los sindicatos de propietarios irían más allá de las limitaciones del sistema salarial y de la orientación conflictiva de los sindicatos tradicionales de trabajadores y oficios.

Similar en concepto a los gremios medievales (que eran asociaciones de propietarios), los sindicatos de propietarios servirían a un electorado mucho más amplio — los no propietarios de hoy, así como los accionistas minoritarios — ayudándoles a organizarse y transformarse en propietarios trabajadores y ciudadanos, y luego asegurar y proteger sus derechos de propiedad.

La cuestión del dinero

La importancia del dinero y crédito de Kelso era radicalmente diferente a la de Belloc. Esto se remonta a Kelso una comprensión más profunda de una institución fundamental para el funcionamiento de todas las formas de economía que puedan concebirse.

El error de Belloc puede rastrearse en el hecho de que, ya sea que se diera cuenta o no, aceptó sin cuestionar una teoría defectuosa del dinero. Esta teoría, conocida como “el Principio de la Moneda”, no solo socava la propiedad privada en el nivel más fundamental, contradice la naturaleza del dinero por sí mismo.

Brevemente, el Principio de la Moneda es la teoría de que la cantidad de dinero y crédito determinar el nivel de actividad económica de una economía. Se basa en la suposición de que el dinero es una mercancía, más que (entre otras cosas) un medio para medir el valor de los insumos de trabajo y capital para la producción, las mercancías y todo lo demás de valor económico.¹⁵

¹⁵ Basándose en la “Teoría Estatal del Dinero” propuesta por el socialista Georg Friedrich Knapp (1842-1926), Keynes declaró que la moneda emitida por el gobierno y respaldada con la propia deuda del gobierno es el único dinero legítimo, Keynes, *A Treatise on Money, loc. cit.* Sin embargo, incluso bajo el Principio de la Moneda, el dinero no tiene por qué ser emitido por el gobierno. La falacia del Principio de la

Una de las consecuencias de tratar el dinero como mercancía es que se convierte en objeto de especulación. Esto hace que el precio de las unidades monetarias suba o baje, distorsionando el precio de mercado de los bienes y servicios reales. Hoy en día, todas las escuelas principales de economía y la mayoría de las menores adoptan el Principio de la Moneda por sentado.

En contraste, la economía binaria se basa en una teoría del dinero y crédito conocido como “el Principio Bancario”. Esta es la teoría de que el nivel de actividad económica determina la cantidad de dinero y crédito en la economía.

En su sentido más puro, siguiendo el Principio Bancario el dinero es el medio de intercambio. Esto implica necesariamente que el dinero es también una medida de valor. Es imposible que dos o más personas se involucren en una transacción justa sin ponerse de acuerdo sobre la igualdad de lo que se intercambia, y para hacer eso deben tener una unidad de medida común. Así, como Kelso explicó,

El dinero no forma parte del sector visible de la economía. La gente no consume dinero. El dinero no es un factor físico de producción, sino más bien una vara de medir los insumos económicos, los rendimientos económicos y los valores relativos de los bienes y servicios reales del mundo económico. El dinero proporciona un método para medir las obligaciones, los derechos, poderes y privilegios. Proporciona un medio por el cual ciertos individuos pueden acumular reclamaciones contra otros, o contra la economía en su conjunto, o contra muchas economías. Es un sistema de símbolos que muchos economistas sustituyen por el sector visible y sus empresas productivas, bienes y servicios, perdiendo así de vista el hecho de que un sistema monetario es sólo una parte del sector invisible de la economía, y que su adecuación sólo puede medirse por su efecto sobre el sector visible.¹⁶

Existen serios problemas asociados con apartarse del Principio Bancario y la interpretación del dinero y crédito como una mercancía. Por ejemplo, si existe un patrón para la moneda y el patrón es un producto en oferta limitada, los precios de todos los demás bienes y servicios subirán y bajarán en respuesta a los cambios en el precio del patrón, por razones que no tienen nada que ver con la oferta y la demanda de los bienes y servicios reales que se intercambian. Si el gobierno controla la oferta monetaria, implementa un patrón flexible y respalda la moneda con su propia deuda, la situación es mucho peor.

Moneda es la creencia de que la producción deriva del dinero, en lugar de que el dinero deriva de la producción.

¹⁶ Louis O. Kelso and Patricia Hetter, *Two-Factor Theory: The Economics of Reality*. New York: Random House, 1967, 54-55.

La determinación de un patrón monetario y la gestión adecuada de una moneda es un asunto muy técnico en el que no es necesario profundizar a los efectos de esta discusión.¹⁷ Lo esencial aquí es llegar a una mejor comprensión de lo que el dinero es, al observar qué dinero lo hace, o se supone que lo hará, si el sistema financiero se adhiriera a los principios de La Tercera Vía Justa.

El lugar obvio para comenzar es con el primer principio de economía de Adam Smith (1723-1790). Como Smith lo expresó en *The Wealth of Nations*, “El consumo es el único fin y propósito de toda producción”.¹⁸ En otras palabras, en un sistema de mercado racional, no se produce nada que no esté destinado a ser consumido por alguien.

Esto nos lleva a “La Ley de los Mercados de Say.” Jean-Baptiste Say no desarrolló la ley que lleva su nombre, sino que la derivó de la obra de Smith,¹⁹ como Say reconocido.²⁰ Say sin embargo, lo explicó mejor que nadie.

Say comenzó con el primer principio de Smith de la economía, como señaló en sus respuestas a Thomas Malthus. Como dice argumentado, en ausencia de caridad, el robo o alguna otra forma de redistribución, solo hay una forma de consumir, y es producir.

Debes producir para tu propio consumo, o tener algo que intercambiar con otros por lo que producen y que quieres consumir. Cuando los gobiernos emiten dinero respaldados con su propia deuda, están consumiendo sin producir, lo que viola la propiedad privada. Así, como dicen, concluyó:

En realidad, no compramos artículos de consumo con dinero, el medio circulante con el que pagamos por ellos. En primer lugar, debemos haber comprado este dinero por la venta de nuestros productos. Por lo tanto, es real y absolutamente con sus productos que hacen sus compras; por lo tanto, les es imposible comprar cualquier artículo, en

¹⁷ Para un tratamiento más profundo de la teoría monetaria desde la perspectiva de la Tercera Vía, véase Norman G. Kurland, “A New Look at Prices and Money: The Kelsonian Binary Model for Achieving Rapid Growth Without Inflation”, *The Journal of Socio-Economics*, 30 (2001) 495-515.

¹⁸ Adam Smith, *An Enquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, IV.8.49.

¹⁹ Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, op. cit., 616-618. Nótese, sin embargo, que el análisis de Schumpeter de la Ley de Say fue tomado del *Treatise on Political Economy* de Say, no de las *Letters to Malthus* de Say. Schumpeter también pareció asumir que Say era la Escuela de la Moneda, lo que tiende a confundir la comprensión de Schumpeter de la explicación de Say de su “ley”.

²⁰ Jean-Baptiste Say, *Letters to Malthus*. London: Sherwood, Neely, and Jones, 1821, 2.

una cantidad mayor que los que han producido, ya sea por sí mismos, ya sea por medio de su capital o de su tierra.²¹

La mejor, de hecho, la única forma legítima de crear dinero, entonces, es convertir “producir” (es decir, producción) en dinero. Una vez más, los detalles de cómo se puede hacer esto son complejos y altamente técnicos, y no son esenciales para comprender la teoría básica.²²

Lo que nos interesa es el punto teórico de Kelso. Es decir, el dinero se considera correctamente como un medio para participar, medir y facilitar las transacciones económicas.

Como tal, en un sistema justamente estructurado, la cantidad de dinero y crédito deben estar unidos por la propiedad privada directamente a los bienes y servicios comercializables existentes y futuros. Esto, como Juan Pablo II señaló, “aseguraría, por medio de una moneda estable y la armonía de las relaciones sociales, las condiciones para un crecimiento económico constante y saludable en el que las personas, a través de su propio trabajo, puedan construir un futuro mejor para sí mismas y sus familias”.²³

Por lo tanto, es posible financiar nueva formación de capital mediante el aumento de la producción en el futuro en lugar de depender de la disminución del consumo en el pasado. Al colateralizar los préstamos con crédito de capital en lugar de con la riqueza existente propiedad del prestatario, es posible crear dinero sólido según sea necesario para permitir que las personas que actualmente no poseen capital se conviertan en propietarios de capital.

Este capital podría ser activos existentes, pero la mayor parte probablemente serían acciones de nueva emisión que representarían activos productivos recién formados. Sólo es necesario que el nuevo capital produzca lo suficiente para pagarse a sí mismo con sus propias ganancias futuras, y a partir de entonces proporcionar ingresos de consumo para el nuevo propietario.

²¹ *Ibid.*

²² El proceso de creación de dinero para ampliar la propiedad del capital se trata en Moulton, *The Formation of Capital*, *op. cit.*, y Kelso and Adler, *The New Capitalists*, *op. cit.*

²³ *Centesimus annus*, § 19. Una moneda estable requiere un patrón de valor, del que carecen la mayoría de las monedas modernas (incluso el dólar estadounidense). A este respecto, un patrón monetario basado en el precio de un kilovatio-hora, propuesto por R. Buckminster Fuller y otros, superaría las limitaciones de un patrón de metales preciosos, y merece discusión.

Bancos comerciales y centrales fueron inventados para acelerar este proceso. Los bancos centrales más modernos (como el sistema de la Reserva Federal de los Estados Unidos) podría financiar un programa de expansión de la propiedad del capital sin necesidad de ninguna nueva legislación. Si funcionaba correctamente, y en igualdad de condiciones, siempre habría exactamente suficiente dinero y crédito en el sistema, ni más ni menos, sin inflación ni deflación.

Kelso en economía y finanzas es un avance tan profundo como el de Pío XI en filosofía moral y doctrina social. Al resolver el problema de cómo se puede financiar la propiedad ampliada del capital sin redistribuir ni restringir el consumo actual, y guiado por estos principios, Kelso se convirtió en doctrina social Católica de un sueño idealista a una realidad práctica.

Sin embargo, como se señaló brevemente anteriormente, Kelso y Adler son igualmente significativos con la presentación de la justicia económica como un sistema completo con principios de Entrada (“In-take”), Toma (“Out-Take”) y Corrección de Retroalimentación (“Corrective Feedback”). Al definir el principio de justicia participativa, ofrecían una contrapartida lógica al concepto clásico de justicia distributiva.

Su tercer principio de limitación, destinado a desalentar la codicia y prevenir los monopolios, se expandió fácilmente a un principio correctivo de retroalimentación de “justicia social”, según la definición de Pío XI. Estos tres principios de justicia participativa, justicia distributiva y la justicia social constituyen la base moral del personalismo económico explícitos y vincular los absolutos morales de la doctrina social Católica directamente a las realidades de la vida económica cotidiana.

En combinación, los principios de la justicia económica, la economía binaria y el acto de justicia social tienen el potencial de guiar a las personas en el establecimiento y mantenimiento de un verdadero estilo personalista. Un orden social que empodera y, por lo tanto, respeta la dignidad y soberanía de cada niño, mujer y hombre en la Tierra.²⁴

²⁴ La invención de Kelso del Plan de Propiedad de Acciones de los Empleados (ESOP, por sus siglas en inglés) basado en los principios de la justicia económica demuestra la viabilidad de la propiedad universal del capital, a pesar de que el ESOP se aplica solo a los trabajadores de las corporaciones del sector privado y la mayoría de los ESOPs no reflejan todo el potencial de la Tercera Vía Justa.

Tres Principios de Justicia Económica

Louis Kelso y Mortimer Adler en la filosofía moral (con los principios de la justicia económica) y en economía y finanzas (con ahorros futuros) eran “los eslabones perdidos” de la doctrina social Católica. Combinado con la definición de justicia social de Pío XI con los concepto de sistemas financieros y principios de justicia económica de Kelso y Adler — conectando el personalismo económico con la justicia económica — se convirtió en un verdadero posible orden social personalista como un política explícita por primera vez en la historia.

Esta era una Tercera Vía Justa que abordó las fallas morales y estructurales del socialismo colectivista y el capitalismo individualista. Personas sin capital ni ahorros podrían convertirse en propietarios de capital sin redefinir la propiedad privada o cometiendo injusticias contra los propietarios existentes, o perjudicando el bien común.

Entendiendo cómo los avances de Kelso y Adler encajan en la Tercera Vía, sin embargo, requiere un análisis más detallado de la justicia social — como virtud social particular y general y luego cómo se aplica como principio dentro de un sistema de justicia económica.

Justicia social como una virtud particular

En esta sección examinaremos la justicia social como la virtud suprema bajo la cual la justicia económica debe funcionar.

Como virtud particular dirigido al perfeccionamiento del bien común, la justicia social tiene ciertas características definibles, así como requisitos básicos o “leyes” sobre cómo el acto de la justicia social se va a llevar a cabo. En su análisis de la doctrina social de Pío XI, Padre William Ferree discernió siete leyes específicas de justicia social, pero agregó que probablemente haya muchos más. Tal como los presentaba en su folleto, *Introduction to Social Justice*, son los siguientes:

1. **Que el bien común ser mantenido inviolable.** Por grande que sea nuestro deseo o necesidad, no podemos usurpar las instituciones del bien común para servir a nuestros fines privados, sin importar cuán importantes puedan ser para nosotros o para los demás. No podemos, por ejemplo, redefinir legítimamente un derecho natural o violar ordinariamente incluso una ley injusta por nuestra propia iniciativa, a menos que la ley nos obligue personalmente a

hacer el mal. Decidir por nosotros mismos qué leyes obedecer es puro individualismo, y equivale a la anarquía.

No es que nosotros no puedan ejercer derechos privados hasta el bien común se corrige. Más bien, es que el ejercicio de los derechos individuales cuando el bien común es defectuoso o está siendo atacado es a menudo *imposible*.

Esto se debe a que el bien común proporciona el entorno en el que las personas individuales se vuelven virtuosas mediante el ejercicio de sus derechos. Cuando ese entorno es defectuoso, debe reestructurarse materialmente hasta el punto en que el ejercicio de los derechos individuales vuelva a ser posible. Un sistema justo, por ejemplo, desalentaría la codicia y evitaría los monopolios.

2. Cooperación, no conflicto. Dada la singularidad de cada persona humana, el bien particular de cada individuo es diferente. Cualquier bien particular que se convierte falsamente en un principio último y se ejerce sin ningún límite, debe ser necesariamente en conflicto con cualquier otro bien particular.

Para tomar un ejemplo económico, un mercado verdaderamente libre reconoce que existen límites necesarios para el ejercicio de los derechos dentro de ella, como la propiedad privada y libertad de la asociación. Para ser justos, un mercado libre no es *laissez-faire*, “todo vale”, sino que implica un orden jurídico efectivo¹ que defina claramente el ejercicio de los derechos individuales, proporcione igualdad de condiciones y haga cumplir los contratos cuando sea necesario. Un sistema justo fomentaría la virtud y desalentar el vicio; Nadie es libre de usar sus derechos para dañar o limitar los derechos de otros.

Solo a través de la cooperación, es decir, de que las personas se organicen por el bien común puede la sociedad ser estructurada y reestructurada para el bien de cada miembro. Esto no significa anular o ignorar los bienes individuales, pero sí significa que los bienes individuales y sociales no deben estar en conflicto.

3. El primer bien particular es el propio lugar en el bien común. El primero bien particular de cada individuo o grupo es la forma en que ese individuo o grupo puede acceder a través de las instituciones del bien común obtener los medios para satisfacer las necesidades humanas y adquirir una mayor virtud o cumplir un propósito social.

¹ *Centesimus annus*, § 42.

Esto también significa que cada persona y la organización se relaciona directamente y es responsable del cuidado y perfeccionamiento de un aspecto o nivel particular del bien común. Como Ferree pongámoslo,

Hay que admitir que esta no es la forma en que la mayoría de nosotros pensamos en la actualidad, pero eso se debe a que hemos sido mal educados. Hay que admitir también que llevar a cabo tal principio en la práctica parece una tarea demasiado grande para la naturaleza humana tal como la conocemos; Pero eso se debe a que somos individualistas y no hemos entendido el punto. Por supuesto, es una tarea demasiado grande si cada uno de nosotros y cada uno de nuestros grupos es individual y separadamente responsable del bienestar de la raza humana en su conjunto. Pero el punto es que la raza humana en su conjunto es *social*.²

Cada uno de nosotros, como miembros de familias, comunidades, organizaciones, religiones, naciones, es decir, grupos — se relaciona con el bien común de muchas maneras y a muchos niveles. A través de nuestros grupos e instituciones interactuamos con otros, en algunos niveles más directamente o en un nivel más alto de experiencia y autoridad que otros.

Dicho de otra manera, cada uno de nosotros, como personas humanas, tiene derecho a un acceso igual a la totalidad del bien común, esa vasta red de leyes e instituciones sociales dentro de las cuales realizamos nuestros bienes individuales. En términos prácticos, entonces, derivamos nuestros bienes particulares o individuales más directamente a través de nuestros puntos inmediatos de interacción dentro del bien común.

4. Cada uno de los responsables directos. Pío XI señalado en el § 53 de la *Divini Redemptoris* que el individuo se encuentra frecuentemente indefenso cuando se enfrenta a situaciones socialmente injustas. Siendo así, responsabilizarse personalmente de todo el bien común para todos y cada uno de los individuos parecería ser una carga desmesurada.

Sin embargo, nos damos cuenta de que, de acuerdo con la naturaleza política de la humanidad, no estamos solos en esto. Cuando nos enfrentamos a una situación que es imposible para el individuo, la solución es primero organizarse en ese nivel del bien común, incluso hasta la totalidad del bien común mismo, si eso es lo

² Más exactamente, *político*. Ferree, *Introduction to Social Justice*, op. cit., 36.

que se requiere para poner las fuerzas adecuadas en juego sobre el problema.

5. Las instituciones superiores nunca deben desplazar a las inferiores. Como Ferree “Otra ley de justicia social que se deriva del carácter institucional del Bien Común es que ninguna institución en la vasta jerarquía que hemos visto puede hacerse cargo de las acciones particulares de una institución o persona por debajo”.³ Este es el principio de “subsidiariedad”. Por ejemplo, se viola el principio de subsidiariedad cuando el gobierno establece controles de precios y salarios en lugar de permitir que el mercado funcione dentro de los parámetros establecidos por la justicia individual y social.

No se trata de que el orden o órdenes inferiores tengan siempre la razón, o de que el estado se haga cargo cuando el individuo o el grupo se muestran impotentes ante una situación injusta. Más bien, se trata de una acción llevada a cabo por individuos y grupos a lo sumo apropiado nivel del bien común. Es el individuo o grupo que está “más cerca” del problema, el que “se hunde” dentro del medio o institución, de ahí la “subsidiariedad”.

6. Libertad sindical. “Si cada grupo natural de individuos tiene derecho a su propio bien común y un deber para con el bien común más alto, es evidente que tal grupo tiene el derecho de organizarse formalmente en vista del bien común”.⁴ Esta “libertad” o “libertad de asociación” es un derecho natural, tan importante que se le clasifica con la tríada de la vida, libertad y la propiedad privada como el medio por el cual cada individuo puede buscar la felicidad, es decir, volverse virtuosos, cumpliendo la finalidad para la que el orden social Existe.

La libertad sindical se ha interpretado con frecuencia en el marco de la justicia económica y social limitado al derecho de los trabajadores a organizarse y exigir salarios fijos más altos y más beneficios. Esto aumenta los costos y eleva los precios a los clientes, perjudicando a los pobres y restringiendo el comercio mundial.⁵

³ *Ibíd.*, 37.

⁴ *Ibíd.*, 38.

⁵ Walter Reuther (1907-1970), presidente del sindicato United Auto Workers, abogó por que los trabajadores recibieran aumentos de las ganancias en lugar de salarios más altos, aumentando así los ingresos por consumo sin aumentar los costos. Como él dijo: “Dado que las ganancias son un residuo, después de que todos los costos han sido satisfechos, y dado que su tamaño no es determinable hasta después de que los clientes hayan pagado los precios cobrados por los productos de la empresa, no se puede decir que la participación en las ganancias como tal tenga ningún impacto inflacionario sobre los costos y los precios”. (Testimonio ante la Comisión Económica Mixta del Congreso, 20 de febrero de 1967.)

En consecuencia, los trabajadores generalmente no logran organizarse para ser propietarios, la solución recomendada a muchos de los problemas sociales que intentan abordar mediante el aumento de salarios y beneficios.⁶ Otros asumen que se refiere a la organización por los derechos civiles, que pronto dejan de tener sentido sin los derechos económicos que los sustentan.

7. Todos los intereses vitales deben estar organizados. Todos los intereses reales y vitales de la vida deben ajustarse deliberadamente a las exigencias del bien común. Como Ferree señalado, la justicia social “Es un trabajo de tiempo completo que nunca termina”.⁷

Esto puede hacer que la tarea parezca abrumadora hasta que nos damos cuenta de que, como justicia social es la virtud dirigido al bien común, la mayor parte del trabajo se realiza una vez que nosotros, como individuos, hemos interiorizado los preceptos básicos de la ley natural que sustentan el orden social, resumido como “se debe hacer el bien, evitar el mal”.

Después de eso, no se trata de añadir más tareas a una vida ya sobrecargada, sino de hacer las mismas cosas de una manera diferente, más eficazmente, como podríamos esperar, y ciertamente de una manera más coherente con nuestra propia naturaleza, pero siempre las mismas tareas básicas dirigidas a llegar a ser virtuosos, o a mantenernos en ese empeño.

Las características de la justicia social

Además de las leyes de justicia social, la justicia social tiene ciertas características. Estos son,

1. Solo por miembros de grupos. La característica principal de la justicia social es posiblemente el concepto más difícil de entender. Es decir, la justicia social no puede ser realizado por individuos *como individuos*, pero solo por individuos *como miembros de grupos*.

Abordar las instituciones defectuosas bajo la justicia social no significa compensar el fracaso de la justicia individual o la caridad. El curso de acción apropiado es organizarse con otros, luego, como miembros de grupos, trabajar en la corrección de las instituciones para que funcionen de manera que permitan que las virtudes individuales funcionen una vez más.⁸

⁶ *Rerum novarum*, §§ 46-47.

⁷ Ferree, *Introduction to Social Justice*, *op. cit.*, 40.

⁸ Kelso and Adler, *The Capitalist Manifesto*, *op. cit.*, 161.

2. Lleva tiempo. Toda virtud es el hábito de hacer el bien, y los hábitos, especialmente los sociales, tardan en construirse, al igual que el vicio (el hábito de hacer el mal), individual o social, no es algo que suceda de la noche a la mañana. En la justicia social, hay que dedicar tiempo a educar, persuadir a otros y organizarse con otros para “arreglar el sistema”.

3. Nada es imposible. En la justicia social hay nunca tal cosa como la impotencia. Como afirmó Ferree, “Ningún problema es nunca demasiado grande o demasiado complejo, ningún campo es nunca demasiado vasto, para los métodos de esta justicia social. Problemas que en el pasado eran angustiosos y que simplemente eran esquivados, incluso por personas serias y virtuosas, ahora pueden ser resueltos con facilidad por cualquier niño en edad escolar”.⁹

4. Vigilancia eterna. La obra de la justicia social es nunca terminado. Esto no es lo mismo que decir que la justicia social lleva mucho tiempo. Más bien, significa que debemos estar constantemente preparados para responder a lo que Pío XI llamada “la inestabilidad radical de la sociedad”. Diferentes personas entran en escena, las condiciones cambian, la tecnología avanza y nuestras instituciones deben ser reestructurados y reformados para cumplir con las nuevas condiciones. Este cambio es siempre sucediendo; Por lo tanto, la obra de la justicia social es continuo.¹⁰

5. Eficacia. Trabajar por el bien común debe ser eficaz. No puedes simplemente hacer algo y simplemente esperar que funcione. Una buena intención en beneficio del bien común no es suficiente. Podemos gratificarnos con un sentimiento de gran virtud, pero no hemos cumplido con nuestras responsabilidades en materia de justicia social hasta que nos hayamos organizado y actuado con otros para corregir un defecto particular en el bien común.

6. No puedes “tomarlo o dejarlo”. Como Ferree declarado, la justicia social abraza una “obligación rígida”. Cada uno de nosotros es directa e individualmente responsable de su nivel o área de bien común, y debemos organizarnos con otros para llevar a cabo la reforma institucional necesaria.

Justicia social no es, sin embargo, algo que añadimos a las tareas de la vida cotidiana. Más bien, se trata de un cambio fundamental en la *cómo* hacemos lo que hacemos como animales políticos: actuamos

⁹ Ferree, *Introduction to Social Justice*, *op. cit.*, 47.

¹⁰ *Ibid.*, 49-50.

de una manera organizada y social con los demás, en lugar de ineficazmente como individuos aislados.

El Marco de la justicia económica

Como discutimos en el capítulo 2, la justicia social es la virtud particular dirigido al bien común, y es, por lo tanto, la clase de la justicia dentro de la cual la justicia económica — la virtud particular dirigida al bien común económico — funciones. La justicia económica es, por lo tanto, la aplicación de la justicia social a una parte particular del bien común, *a saber*, la economía.

Quizás cosas confusas, justicia social también opera como uno de los tres principios de la justicia económica. Justicia social sirve como principio equilibrador y corrector de una economía de mercado justa, universalmente participativa y de participación universal.

Para explicar, en común con Taparelli y su principio de justicia social Kelso y Adler presentaron su avance como principios (conceptos rectores o reglas) y no como virtudes particulares (que requieren una acción dirigida a un objeto particular). Esto es comprensible, dado que Adler, y no quita nada al hecho de que dieron sustancia y estructura al término “justicia económica”.

Este fue un profundo avance en la filosofía moral en sí misma. CESJ más tarde refinó Kelso y Adler identificando como virtudes particulares en el marco de la virtud social tal como se presenta en la doctrina social de Pío XI y analizado por el Padre William Ferree. Como se señaló brevemente en el capítulo anterior, los principios de la justicia económica son:

- **Justicia Participativa**, o el principio de entrada,
- **Justicia Distributiva**, o el principio de extracción, y
- **Justicia Social**, o el principio de retroalimentación y corrección.

Antes de seguir adelante, conviene hacer una advertencia. Los principios de la justicia económica deben entenderse como componentes de un sistema coherente. Ninguna parte o principio puede ser tomado de manera aislada o exagerada sin tener en cuenta a los demás.

Al igual que las patas de un trípode, si falta una o tiene defectos, toda la estructura se derrumba. En conjunto, los tres principios de la justicia económica proporcionar el marco para las formas más justas y estables del orden económico.

El principio de Insumo: justicia participativa

Justicia participativa es la virtud particular relativa a la igualdad natural de todo ser humano como ser humano. En términos de justicia económica, justicia participativa involucra el lado de la producción de una economía. Es decir, cómo cada persona y la familia contribuye a la producción de riqueza, obteniendo así una parte proporcional (justa) de la riqueza que se distribuye (es decir, justicia distributiva).¹¹

Kelso y Adler parecen haber sido los primeros en introducir un concepto específico de justicia participativa, definiéndolo como,

[El requisito] de organizar la economía de tal manera que cada hombre o familia pueda usar de su propiedad [tanto en el trabajo como en el capital] para participar en la producción de riqueza de una manera que le dé la vida a ese hombre o familia.¹²

Señalan que el derecho de toda persona para producir la riqueza que necesita, se relaciona con todos los demás derechos naturales, empezando por el derecho a la vida. El derecho a participar en la producción económica,

. . . deriva inmediatamente del más fundamental de todos los derechos naturales del hombre — su derecho a la vida o la existencia. El derecho a la vida implica más que el derecho a no ser asesinado o mutilado. Puesto que un hombre no puede vivir mucho tiempo sin tener los medios de subsistencia, el derecho a la vida carece de sentido a menos que implique un derecho a adquirir la subsistencia por medios legítimos.¹³

El derecho a ganarse la vida mediante la participación en la producción de riqueza, Kelso y Adler puede ser violada de varias maneras: 1) negación de la propia vida, libertad y propiedad (el derecho de control sobre el propio trabajo y capital, y el derecho a la totalidad de los frutos de lo que uno produce a través de su trabajo o capital), o 2) donde la propiedad de uno en el trabajo o el capital se vuelve ineficaz bajo las condiciones económicas prevalecientes como medio para ganarse la vida (como ocurrió cuando la invención de los automóviles eliminó la demanda de látigos para carruajes).

Esto lleva a su visión crítica de que tener propiedad sólo en el propio trabajo, puede llegar a ser insuficiente para ganarse la vida

¹¹ Kelso and Adler, Chapter 5, Economic Justice and Economic Rights, *The Capitalist Manifesto*, 78.

¹² *Ibid.*, 78.

¹³ *Ibid.*, 78.

decentemente, sobre todo porque la tecnología hace que ciertas formas de trabajo sean obsoletas,

Por lo tanto, en una economía industrial, y especialmente en una que es tecnológicamente avanzada, el derecho a obtener la subsistencia ganándola implica más que el derecho al trabajo y el derecho a una remuneración justa por el trabajo realizado. Implica el derecho a participar efectivamente en la producción de riqueza por medios compatibles con el estado actual de la tecnología y con los mayores avances tecnológicos de los que es capaz la economía.¹⁴

Justicia participativa no garantiza resultados iguales o predeterminados. Sin embargo, requiere que las instituciones de la sociedad (o los encargados del cuidado de esas instituciones) garantizan a cada persona el derecho humano igual a hacer una contribución productiva a la economía, tanto a través del propio trabajo (como trabajador) como a través del propio capital productivo (como propietario). Justicia participativa proporciona igualdad de oportunidades a cada persona para participar con su trabajo o capital según sea necesario para producir bienes y servicios en un mercado libre sistema.

Por lo tanto, este principio de participación basado en la igualdad de oportunidades — justicia participativa — rechaza los monopolios, los privilegios especiales y otras barreras sociales excluyentes que inhiben o impiden la autosuficiencia económica (los medios para mantener la vida) y la libertad personal (libertad).

El principio de extracción: justicia distributiva

Justicia distributiva, en cierto sentido, es una virtud individual Basado en la justicia conmutativa, justicia conmutativa siendo la forma más básica de justicia. Como virtud individual, la justicia distributiva se refiere a cómo se distribuyen los ingresos a los productores individuales en una economía de mercado. Operar como una virtud social en un mercado libre economía, justicia distributiva Orienta a las instituciones económicas con respecto a la distribución del ingreso o el consumo de la ecuación económica.

Justicia conmutativa — La justicia estricta es la justicia de los contratos, del intercambio, y el intercambio presupone la igualdad. Siendo la igualdad la esencia de la justicia, todas las formas de justicia derivan en última instancia de la justicia conmutativa y no puede violarla, desestimarla o ignorarla. Al igual que todas las

¹⁴ Kelso and Adler, *The Capitalist Manifesto*, 80.

formas de justicia, la justicia distributiva supone la validez de la justicia conmutativa, o no podía considerarse un verdadero derecho natural.

Hablamos de la justicia-basado (a diferencia de la caridad) principio de distribución — justicia distributiva — con cierta extensión en el capítulo 2. Por lo tanto, sólo es necesario hacer una breve recapitulación aquí, señalando, sin embargo, que la igualdad que caracteriza a la justicia distributiva es la distribución (extracción) basada en la contribución proporcional de cada uno (insumos).

Tal como se aplica en la justicia económica, entonces, la justicia distributiva es el principio de expropiación, descrito en términos jurídicos como la forma de justicia “que debe regir la distribución de recompensas y castigos. Asigna a cada persona las recompensas que merecen sus méritos o servicios personales, o el castigo adecuado por sus crímenes”.¹⁵ Justicia distributiva refleja el derecho igual de cada persona a recibir lo que le corresponde plena y debidamente en proporción a las aportaciones de los demás y a lo que se les debe.

La forma clásica de la justicia distributiva que se encuentra en el Magisterio de la Iglesia Católica¹⁶ así como en la Tercera Vía se basa en el valor de cambio o de mercado de las contribuciones económicas de una persona. Este es el principio de que todas las personas tienen el mismo derecho a recibir una parte proporcional del valor de los bienes y servicios comercializables que producen con otros, a través de sus contribuciones laborales, sus contribuciones de capital, o ambas. Como Kelso y Adler explicar,

Dado *solamente* aquellos que se dedican a la producción de riqueza, y que confían en la competencia libre y viable como la única manera de determinar los hechos sobre el valor igual o desigual de las contribuciones hechas por cada uno de los un número de participantes independientes en la producción, la justicia distributiva se hace si la parte (ya sea en forma de salarios, dividendos, rentas, etc.) recibida por cada participante en la producción es proporcional al valor de su contribución a la producción.¹⁷

Justicia distributiva debe extenderse por igual a todos los participantes en el proceso productivo, independientemente de su estatus, condición o característica social. Sólo puede funcionar en condiciones

¹⁵ “Justice,” *Black’s Law Dictionary*. St. Paul, Minnesota: West Publishing Company, 1951.

¹⁶ *Compendium of the Social Doctrine of the Church*, § 201.

¹⁷ Kelso and Adler, *The Capitalist Manifesto*, *op. cit.*, 70.

de un mercado verdaderamente libre y no monopolístico que respete todos los derechos de todos los participantes de la propiedad privada.

Esto se debe a que en un mercado libre, a diferencia de una economía dirigida o controlada por el estado, cada persona como un productor o consumidor vota con su dinero, determinando por sí mismo lo que vale algo que se intercambia, en lugar de que un burócrata, tecnócrata u hombre sabio haga ese juicio por ese individuo.

Dado el creciente uso de la tecnología de eliminación de mano de obra dentro de una economía moderna, los productores que solo tienen su trabajo para contribuir a la producción han descubierto que bajo la justicia distributiva, se les debe una parte resultante de la riqueza producida (o de los ingresos de la misma) que es insuficiente para mantenerse a sí mismos y a sus familias. Sin acceso a la propiedad del capital, los trabajadores no propietarios deben recurrir más a medidas coercitivas a través del estado o de los sindicatos para recibir ingresos dignos.

El principio de retroalimentación y corrección: justicia social

Como principio de justicia económica, justicia social gobierna cómo la justicia participativa y la justicia distributiva en relación con el bien de las personas, sino que también se ocupa de la estructuración de las instituciones económicas y el bien común en su conjunto. Cuando el principio de justicia social se suma a los principios de justicia participativa y distributiva, justicia económica se convierte en algo específicamente social.

Justicia social es así el principio de retroalimentación que detecta violaciones a la justicia participativa y distributiva en un sistema o institución. Reequilibra (o permite) la justicia participativa y la justicia distributiva para funcionar de nuevo cuando el sistema se desvía materialmente de cualquiera de los principios esenciales.

Justicia social incluye un concepto de limitación que desalienta la codicia y los monopolios, que impiden a la mayoría de las personas la igualdad de oportunidades y el acceso a los medios para participar plenamente en la economía como propietarios de capital.¹⁸ Con

¹⁸ Kelso y Adler originalmente llamaron a este tercer principio de justicia económica el principio de limitación, y mencionaron específicamente la codicia y los monopolios como objetivos de limitación. Como esto era inadecuado a la luz de la doctrina social de Pío XI y el personalismo de Juan Pablo II, la CESJ lo amplió al término más amplio de justicia social. Kelso and Adler, *The Capitalist Manifesto*, op. cit., 68, 82-86.

frecuencia, los problemas con la distribución de la riqueza y el ingreso pueden atribuirse a un problema de justicia participativa o a la falta de ella en la propia institución o sistema.

Capacitando a todas las personas de gozar del derecho humano universal a ser propietario de capital productivo se vuelve cada vez más crítico con respecto al acto de justicia social organizarse con otros para construir y mantener un orden social, político y económico justo. La propiedad del capital permite a las personas cumplir más plenamente su deber social para con el bien común, de hecho, cuando son capaces de participar en ella como propietarios de capital, empoderados, independientes y responsables. Como el Padre William Ferree nombrado,

El hombre es un ser social y está obligado a ayudar y apoyar el Bien Común de sí mismo y de sus semejantes. Él puede cumplir mejor con esta obligación cuando es dueño de las cosas que administra y, por lo tanto, es libre de orientarlas al Bien Común en su uso. La responsabilidad de una agencia es siempre más limitada que la responsabilidad de la propiedad; por lo tanto, una preocupación plena por el Bien Común sólo puede existir en alguien que tiene la amplia responsabilidad de la propiedad.¹⁹

¹⁹ Rev. William J. Ferree, S.M., Ph.D., "A Turning Point in History," *Every Worker an Owner*. Arlington, Virginia: Center for Economic and Social Justice, 1987, 32.

Cuatro Pilares Políticos

La combinación de la innovación en economía y finanzas de Louis Kelso con los principios claramente definidos de la justicia económica de Mortimer Adler, junto con la revolución de la filosofía social de Pío XI sienta las bases para el personalismo económico. De esta manera, las instituciones económicas — incluidas las políticas y leyes que rigen esas instituciones — pueden estructurarse de manera que se respete la dignidad de cada persona. El resultado es un *Justo Tercera* vía que trasciende los defectos inherentes al colectivismo que se manifiesta como socialismo, y el individualismo que se expresa en el capitalismo.

Sin embargo, como toda teoría, el personalismo económico requiere directrices claras para aplicar los principios de manera práctica para lograr un futuro más justo y humano para todos. Una teoría sólida es esencial, pero para ser eficaz debe ponerse en práctica sin violar sus propios principios. El fin no justifica los medios.

Reconectando a las personas con la sociedad

Con respecto a las exigencias de la justicia económica y social, la tarea principal es integrar el ejercicio de cada persona con los derechos naturales inalienables de (especialmente la vida, libertad y la propiedad privada) en la estructura institucional del bien común. Esto debe hacerse de manera que se optimice el ejercicio de los derechos individuales en beneficio de toda la sociedad o, al menos, no se cause ningún daño.

Tal como se concibió originalmente, esta era la idea del sistema implementado por la constitución de los Estados Unidos. Fue la razón por la que el sistema político estadounidense ha sido elogiado por casi todos los papas desde Pío IX. Orestes Augustus Brownson (1803-1876) lo expresó bien en la Introducción a *The American Republic* (1866),

Los Estados Unidos, o la República Americana, tienen una misión, y han sido elegidos por Dios para la realización de una gran idea. Su misión no es tanto la realización de la libertad como la realización de la verdadera idea del estado, que asegura a la vez la autoridad del

público y la libertad de la persona, la soberanía del pueblo sin despotismo social, y libertad individual sin anarquía.¹

A veces, sin embargo, la estructura institucional dentro de la cual las personas ejercen sus derechos se distorsiona o se vuelve defectuoso. Por lo general, esto involucra la ley, pero también incluye la costumbre, la tradición y cualquier otra estructura social que guíe el comportamiento individual dentro de los grupos, y de los grupos más pequeños dentro de los grupos más grandes.

Cuando el entorno institucional se vuelve defectuoso, cada individuo de esa sociedad tiene la responsabilidad personal de organizarse con otros para efectuar cambios en las instituciones circundantes. Como meta del acto de justicia social, esto garantiza que cada persona tiene igual acceso al bien común, incluidos los medios para garantizar la propia dignidad, empoderamiento y desarrollo.

Como se vio en los Estados Pontificios bajo Pío IX, esto presenta un problema si las personas no están bien fundamentadas en los principios del personalismo, o si no están dispuestos a aplicar esos principios de manera práctica. El constitucionalista Albert Venn Dicey (1835-1922), por ejemplo, señaló que es probable que ninguna ley tenga el efecto deseado a menos que la gente esté preparada para aceptar la ley y obedecerla de la manera prevista. El estado tampoco puede obligar al cumplimiento. Debe provenir de las propias personas.²



¹ Orestes A. Brownson, *The American Republic: Its Constitution, Tendencies and Destiny*. Wilmington, Delaware: ISI Books, 2003, 3.

² Véase Albert Venn Dicey, *Lectures on the Relation Between Law and Public Opinion in England During the Nineteenth Century*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Books, 1981.

Por lo tanto, las personas deben unirse en la caridad social,³ amar a sus instituciones como se aman a sí mismos y a su prójimo. Como el Padre William Ferree en lugar de destruirlas, debemos comprender nuestras instituciones e identificar sus fallas (a menudo barreras artificiales a la igualdad de oportunidades y al acceso a los medios para participar plenamente) con el fin de determinar qué correcciones debemos hacer en esos sistemas e instituciones. Al organizarse con otros para corregir el sistema, nuestras instituciones pueden volver a estar en conformidad material con la ley natural y los principios del personalismo.

Sólo en el espíritu de la caridad social y su proceso de comprensión de nuestras instituciones y sus propósitos sociales pueden las personas organizarse de manera efectiva. De este modo, pueden llevar a cabo actos de justicia social con la intención dirigida de provocar los cambios necesarios en el entorno institucional.

El papel del estado, entonces, no es tratar de coaccionar los resultados deseados o ordenarlos por decreto. Más bien, el estado debe ayudar a los grupos organizados a realizar los cambios necesarios y apropiados en sus instituciones y las leyes, y hacerlas cumplir cuando sea necesario.

Pasar de lo personalista teoría de la reestructuración social en general, estamos ahora dispuestos a examinar la aplicación de la teoría personalista para la reestructuración social del orden económico en particular. Es decir, debemos conciliar el bien común a nivel de la economía con el bien económico de cada persona, y debemos hacerlo sin perjudicar ni limitar innecesariamente a ninguno de los dos.

En el personalismo siempre debemos tener en cuenta que el propósito de la sociedad es ayudar a los individuos a convertirse en virtuosos. La primera directriz a tener en cuenta, por tanto, es que el estado está hecho para el hombre, no el hombre para el estado. El estado, francamente, no es más que una herramienta social supuestamente diseñada y creada para ayudar a la gente, y no al revés.

En segundo lugar, también debemos tener en cuenta que ningún acto coaccionado es verdaderamente virtuoso. Un estado que ordena cómo se requiere que las personas vivan es fundamentalmente

³ *Caritas in veritate*, § 78.

diferente de uno en el que las personas son libres de actuar como mejor les parezca dentro de los parámetros establecidos. Un personalista orden social es uno que respeta la libertad de elección en la medida de lo posible, sin violar la vida y los derechos de los demás.

En tercer lugar, una sociedad personalista requiere que todas las personas tengan poder. Una persona es lo que tiene derechos, y es generalmente sólo mediante el ejercicio de los derechos que las personas se vuelven virtuosas. Las personas que no tienen el poder de ejercer derechos se ven inhibidas de convertirse en virtuosas, ya que se convierten en objetos o herramientas de otros.

En cuarto y último lugar, las personas sin poder deben tener los medios para obtener poder, y los que tienen poder deben tener los medios para asegurarlo. Por lo tanto, podemos evaluar si una sociedad es justa y verdaderamente personalista no sólo observando si todos tienen las mismas oportunidades y medios para acceder al poder, sino también cómo se obtiene y se mantiene el poder.

Al aplicar estas pautas generales a la vida económica, las destilamos en cuatro principios que tienen como objetivo asegurar tanto la posesión como el ejercicio óptimo de nuestros derechos naturales dentro del bien común de la economía. Por lo tanto, podemos llamarlos los “Cuatro Pilares de Política de Una Economía de Mercado Justa”:

- **Propiedad directa generalizada del capital**, individualmente o en libre asociación con otros (la “omisión fatal” de las principales escuelas de economía de hoy),
- **Un papel económico limitado del estado**, para que el poder económico reside en todos los ciudadanos y el estado sigue dependiendo económicamente de sus ciudadanos,
- **Mercados libres, abiertos y no monopólicos**, dentro de un orden jurídico fuerte como el mejor medio para determinar salarios justos, precios justos y ganancias justas, y
- **Restablecimiento de los derechos de la propiedad privada**, especialmente en el capital corporativo.

De manera similar a la forma en que los tres principios de la justicia económica deben entenderse como elementos integrados de un sistema para que sean eficaces, los cuatro pilares políticos de una economía de mercado justa proporcionan las directrices fundamentales para establecer leyes y medidas prácticas para crear una economía personalista. economía. A continuación, los examinaremos en orden:

Propiedad directa generalizada del capital

Salarios más altos o mejores beneficios no son el objetivo del personalismo económico. El sello distintivo de una sociedad económicamente justa (y, más ampliamente, de la justicia social) es su enfoque sistemático para equilibrar las demandas de la justicia participativa y distributiva levantando las barreras institucionales que históricamente han negado la igualdad de oportunidades de propiedad a todos los ciudadanos. Como Pío XI declarado en *Divini Redemptoris*,

La sociedad no puede defraudar al hombre de los derechos que Dios le ha concedido. La sociedad tampoco puede anular sistemáticamente estos derechos imposibilitando su uso. Por lo tanto, es de acuerdo con los dictados de la razón que, en última instancia, todas las cosas materiales deben ser ordenadas al hombre como persona, para que a través de su mediación puedan encontrar su camino hacia el Creador.⁴

Una falla importante en el sistema salarial no es simplemente que limita los ingresos de la mayoría de las personas a lo que pueden obtener de la venta de su trabajo, sino que los salarios se dan, otorgan o ganan a través de la intervención del gobierno o las presiones de la negociación colectiva respaldadas con la amenaza de la intervención del estado. Esto va en contra de las demandas de una sociedad económicamente justa, en la que las personas ejercen la libre elección dentro de un sistema de igualdad de oportunidades de propiedad y controles y equilibrios para mantener el poder se extiende a todas las personas.

La mayoría de las propuestas de mejoramiento social ya sea capitalista, socialista o de estado servil, se centran en aumentar los ingresos o proporcionar beneficios directamente. Esto, como dice el economista laborista solidario Goetz Antony Briefs (1889-1974) anotó en su libro, *The Proletariat* (1937), es inevitable cuando la mayoría de las personas carecen de propiedad de capital. Como calzoncillos, alumno del padre Heinrich Pesch, S.J. (1854-1926), explicó,

El nivel de vida más alto para el trabajador se ha obtenido a costa del sacrificio de la independencia económica y la autosuficiencia en muchos frentes, y el proceso aún continúa. La imagen tiene, por supuesto, su reverso. Los trabajadores a los que se han acumulado estas prestaciones tienen cada vez menos posibilidades de mejorar su situación. Los asalariados se han establecido en el modo de existencia proletario, que es el precio exigido por el capitalismo para el alivio de su suerte. Dejemos que este proceso sea llevado a su conclusión lógica,

⁴ *Divini Redemptoris*, § 30.

¿y cuál es el resultado? Un señorío industrial, extendido sobre grandes masas monótonas de dependientes económicos, individuos cuya vida depende de que encuentren o mantengan un empleo. El área que solía estar ocupada por propietarios que se respetaban a sí mismas y eran autosuficientes, los propietarios de pequeñas o medianas explotaciones — territorio de la burguesía y caldo de cultivo de la democracia — ya no lo son.⁵

Mientras que Pesch no reconocía un acto particular de justicia social, describió la propiedad privada como uno de los “tres ‘pilares’ institucionales de la sociedad económica”.⁶ Las otras son “el matrimonio y la familia” y “el estado como guardián del orden jurídico positivo exigido por el valor y los derechos del hombre”.⁷

Cuando Pesch escribía, los socialistas Católicos Austríacos y Alemanes insistieron en que la propiedad es meramente prudencial. Esto, obviamente, era simplemente una reafirmación de su dogma tradicional de que la propiedad privada debe ser abolida. También fue, en parte, una reacción directa a la postura inflexible de Pesch sobre el carácter sagrado de la propiedad privada. Como Alfred Diamant (1917-2012) explicado,

Debido a que el hombre era el centro del sistema social, también estaba en el centro de la actividad económica. Por lo tanto, Pesch aceptó el principio del trabajo asalariado y de la separación del trabajo y el capital. (*Libro de texto de economía*, 1, 17 – 18)⁸ Exigía, sin embargo, que la comunidad, actuando a través del estado, interviniera para prevenir los excesos capitalistas que pudieran amenazar el estatus económico de los individuos, y especialmente su propiedad privada que deben tener para poder cumplir su función en la sociedad. (*Ibidem*, 1, 188, 206 – 207)⁹

Los comentaristas que consideran que la propiedad generalizada del capital es una cuestión prudencial olvidan que nunca ha habido una sociedad que, habiendo redefinido la institución de la propiedad privada, evitó una redefinición similar de la vida y la libertad. Esto inevitablemente socavó el poder y por lo tanto la dignidad de la persona humana. Al desafiar los medios primarios destinados por Dios para sostener la vida y la libertad humanas y apoyar la dignidad de la persona humana en la esfera temporal, los socialistas redefinen

⁵ Briefs, *The Proletariat*, op. cit., 252.

⁶ Gustav Gundlach, S.J., “Solidarist Economics, Philosophy and Socio-economic Theory in Pesch” *Social Order*, April 1951, 185.

⁷ *Ibid.*

⁸ Notas del cuerpo como en el texto citado.

⁹ Alfred Diamant, *Austrian Catholics and the Social Question, 1918-1933*. Gainesville, Florida: University of Florida Press, 1959, 21.

efectivamente lo que significa ser humano, así como lo que significa estar vivo o ser libre.

También está el problema del principio fundamental del socialismo, que la satisfacción de las necesidades materiales relega todo lo demás, especialmente la propiedad del capital, a la insignificancia; El fin justifica los medios. Como Hilaire Belloc dijo de los diversos planes, como el crédito social, no ocupa de la propiedad, es decir, con poder, pero con ingresos.¹⁰

Es cierto que la redistribución resolvería el problema de cómo los trabajadores sin propiedad deben satisfacer sus necesidades de supervivencia. Sin embargo, no haría nada para ayudarlos a convertirse en virtuosos, que es (después de todo) el objetivo principal de la doctrina social Católica, no la creación de una raza de esclavos felices y satisfechos.

Un papel económico limitado para el estado

Limitar el poder económico del estado es esencial para un sistema de personalismo económico. Esto es especialmente importante dada la tentación a la que sucumben muchos líderes mundiales de aprobar leyes para obligar a las personas a actuar de maneras que la élite del poder (ya sea público o privado) considera deseables. Además, cuando el estado trata de tomar el control de la vida cotidiana, el estado se ve “abrumado y aplastado por tareas y deberes casi infinitos”.¹¹

Como herramienta social, la naturaleza del estado es ser un monopolio. Consiste en el control sobre la coerción como medio para imponer objetivos que la sociedad ya ha aceptado e interiorizado. Dado que los monopolios *limitan ipso facto* la capacidad de elección, el estado no debe poseer nada que pueda ser propiedad y controlado directa y democráticamente por las personas.

En un lenguaje personalista orden social, Dios confiere la soberanía política en personas que a su vez lo deleguen en el estado. Puesto que el estado es el único monopolio civil legítimo, su poder por lo tanto, debe estar sujeto a controles y equilibrios y a una rendición de cuentas democrática.

Soberanía suprema de cada persona sólo puede mantenerse si el poder económico se mantiene directamente en manos del pueblo, como un derecho inherente y como una salvaguarda y protección

¹⁰ Belloc, *The Restoration of Property*, *op. cit.*, 9.

¹¹ *Quadragesimo Anno*, § 78.

contra sus propios gobernantes. En general, el poder económico del estado debe limitarse a:

- Fomentar el crecimiento del sector privado y los abusos policiales,
- Poner fin a los monopolios económicos y a los privilegios especiales,
- Eliminar las barreras a la igualdad de oportunidades de propiedad,
- Protección de la propiedad, el cumplimiento de contratos y la solución de controversias,
- Prevenir la inflación y proporcionar una moneda estable,
- Promover sindicatos democráticos para proteger los derechos de los trabajadores y de la propiedad,
- Proteger el medio ambiente, y
- Promover o proporcionar redes de seguridad social.

Así, como León XIII resumió la forma correcta de ver el papel del estado, “El hombre precede al estado, y posee, antes de la formación de cualquiera, el derecho de proveer a la sustancia de su cuerpo”.¹²

Mercados libres y abiertos

En el personalismo, un papel económico limitado del estado significa que todos, y no el sector privado o la élite del estado, ejercen el poder económico. Esto, a su vez, implica necesariamente mercados libres y abiertos. Dentro de un sistema de leyes comprensible y justo, el libre mercado es el medio más objetivo y democrático para determinar precios justos, salarios y ganancias justos (el residuo después de que se venden todos los bienes o servicios). Como León XIII dijo,

Que el obrero y el patrono hagan acuerdos libres, y en particular que se pongan de acuerdo libremente en cuanto a los salarios; Sin embargo, subyace un dictado de justicia natural más imperioso y antiguo que cualquier pacto entre hombre y hombre.¹³

La historia de la civilización demuestra las consecuencias para la sociedad cuando el mercado está restringido y controlado por unos pocos. Eventualmente, aquellos que controlan el mercado de bienes y servicios controlan el mercado de ideas. La libertad económica y la honestidad intelectual parecen ser inseparables.

¹² *Rerum novarum*, § 7.

¹³ *Ibid.*, § 45.

Un mercado libre y abierto es aquel en el que los juicios de valor económico y las decisiones son hechos por muchas personas, no solo por unas pocas. Cuanto mayor sea el número de personas que votan con su propio poder económico, cuanto más objetivos y democráticos sean los resultados.

Donde solo unos pocos tienen el poder para determinar los precios, los salarios y las ganancias, sus juicios son necesariamente más subjetivos y arbitrarios. Cuando el estado, el capitalista o incluso el sindicato están en posición de dictar los salarios, los precios y las ganancias, el resultado es una tiranía sobre el mercado y, finalmente, el control sobre la subsistencia de las personas.

El establecimiento de un mercado libre, abierto, no monopolístico y abierto se lograría mediante la implementación de las siguientes reformas:

- Eliminar gradualmente todos los privilegios especiales y monopolios creados por el estado,
- Reducir todos los subsidios, excepto para los miembros más necesitados de la sociedad,
- Eliminar las barreras al libre comercio y al trabajo libre, y
- Poner fin a todos los métodos controlados por el estado o colectivistas para determinar precios, salarios y ganancias.

Restauración de la propiedad privada

Cada persona tiene absolutamente el derecho natural de adquirir y poseer bienes. Como corolario, el derecho absoluto de cada persona a ser propietario implica necesariamente que el ejercicio de los derechos por parte de un propietario individual de la propiedad debe ser limitada, ya que habría un caos si cada propietario tratara de ejercer sus derechos sin tener en cuenta los derechos de los demás. En general, el propietario debe ejercer su propiedad de manera que se ajuste a las exigencias de la dignidad humana y el bien común en su conjunto.

Dado que la propiedad y el control se han separado en muchos casos en todo el mundo hoy en día, el restablecimiento de los derechos de la propiedad privada, especialmente en el ámbito de la equidad empresarial, es un pilar esencial de una sociedad económicamente justa. Derechos de los propietarios sobre la propiedad privada son fundamentales para cualquier orden económico justo, como han señalado los Papas. La propiedad asegura la elección personal y, como

John Locke observo, es la salvaguardia fundamental de todos los demás derechos humanos.

De nuevo, la propiedad no es la posesión en sí misma, sino el derecho natural a ser propietario, y el conjunto de derechos socialmente determinado y limitado y los poderes que tienen los propietarios en sus relaciones con sus posesiones. Allí donde la sociedad quiere desmonopolizar el acceso a la propiedad y a los beneficios de las empresas productivas de la nación, también debe restaurar los derechos personales originales de propiedad en los medios de producción. Como Kelso dijo de la manera, “La propiedad en la vida cotidiana, es el derecho de *control*”¹⁴ así como el disfrute de los ingresos.

Bajo el socialismo, el objetivo es abolir la propiedad privada en el capital. Destruyendo la propiedad privada, sin embargo, la justicia se deniega. Sin propiedad privada no hay medios para empoderar económicamente al individuo. Propiedad privada es el vínculo del individuo con el proceso económico de la misma manera que el voto secreto es su vínculo con el proceso político. Cuando uno de los dos está ausente, el individuo está desconectado o alienado del proceso, de su entorno, de su entorno natural.

Restaurar la idea y el hecho de la propiedad privada implica la reforma de las leyes que prohíben o inhiben la adquisición y posesión de la propiedad privada. Esto incluiría garantizar que todos los propietarios, incluidos los accionistas, estén investidos de todos sus derechos participar en el control de su propiedad productiva, para exigir responsabilidades a la gerencia a través de representantes de los accionistas en la junta directiva corporativa, y para recibir ganancias proporcionales a sus participaciones en la propiedad.

Derechos de los propietarios de la propiedad privada son el equivalente económico de la boleta electoral para crear una democracia económica efectiva dentro de un sistema competitivo de libre empresa. Es por eso que la propiedad se incluyó en el artículo 17 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas.¹⁵

¹⁴ Louis O. Kelso, “Karl Marx: The Almost Capitalist,” *American Bar Association Journal*, March 1957; Belloc, *Restoration of Property*, *op. cit.*, 16-17. Cf. Rev. Matthew Habiger, O.S.B., Ph.D., *Papal Teachings on Private Property, 1891-1981*. Lanham, Maryland: University Press of America, 1990.

¹⁵ “Artículo 17: 1) Toda persona tiene derecho a la propiedad, individual o colectivamente. 2) Nadie podrá ser privado arbitrariamente de sus bienes.

Restablecimiento de todos los derechos de los propietarios en propiedad privada da como resultado asegurar las opciones personales y la autodeterminación económica de cada ciudadano. Vincula la distribución del ingreso a la participación económica, no sólo de los propietarios actuales de los activos existentes, sino también de los nuevos propietarios de la riqueza futura.

Como casi todos los papas desde León XIII a Francisco han afirmado que las personas deben controlar lo que se posee y disfrutar de los ingresos que genera. Debemos poseer, no ser poseídos. “La pequeña propiedad de un obrero [...] debe estar completamente a su entera disposición¹⁶ como lo es el salario que recibe por su trabajo. Pero es precisamente en ese poder de disposición que obtiene la propiedad, ya sea que la propiedad consisten en tierras o bienes muebles”.¹⁷

Esto nos lleva de nuevo a la importancia de la justicia social de la moneda y el tributo reformas para las que Louis Kelso incluyó como parte integral de su propuesta de expansión de la propiedad del capital. Sin la forma financieramente viable y moralmente justa de financiar la expansión de la propiedad del capital que Kelso contribuyó a la discusión, la doctrina social católica siempre habría sido solo palabrería, y el socialismo sería el único recurso, y uno bastante desesperado.

Una vez, sin embargo, nos liberamos de lo que Kelso llamada la “esclavitud de los ahorros [pasados]” impuesta por la confianza en los principios erróneos de la economía dominante, especialmente la de Keynes, se abren nuevas posibilidades. Se hace posible escapar de la trampa en la que la raza humana se ha enredado, y trabajar para establecer y mantener una sociedad económicamente (y por lo tanto políticamente) justa.

El proceso implica conformarnos en la medida de lo posible a la ley natural basado en la naturaleza de Dios autorrealizada en su intelecto y discernible por la razón humana. Al mismo tiempo, debemos aplicar los preceptos de la ley a nuestras instituciones para hacer que la tarea de conformarnos a la ley no sea tanto fácil, *per se*, como el comportamiento más ventajoso u óptimo de los seres razonables que se esfuerzan por llegar a ser virtuosos dentro de un orden social justamente estructurado.

¹⁶ En su contexto, “enajenación” se refiere al control y goce de los ingresos.

¹⁷ *Rerum novarum*, § 5. Un “bien mueble” es una propiedad no poseída o un accesorio de la misma.

Aplicando los preceptos de la ley natural, especialmente en lo que se refiere a la propiedad privada en el capital, tenemos tanto la orientación personal necesaria como los principios sociales para desarrollar un programa económico de estilo personalista. Esto empoderaría económicamente a las personas y fomentaría el respeto por la dignidad y soberanía de la persona humana bajo Dios.

La pregunta entonces es qué instituciones específicas deben ser objeto de una reforma inmediata y ser objeto de actos de justicia social.

Cinco Palancas de Cambio

En la justicia social y económica, no existe una “talla única”. Aplicación de los principios del personalismo económico para cualquier sociedad en particular es y seguirá siendo más un arte que una ciencia. La cuestión de qué instituciones Es necesario reformarlo y cuál será el medio más eficaz para hacerlo es uno que no se puede resolver fácilmente. Al mismo tiempo, la cuestión debe ser resuelta antes de que se pueda tomar cualquier acción efectiva.

Por lo tanto, es esencial que la filosofía general y los principios específicos del personalismo esbozado en este libro debe entenderse a fondo antes de organizarse para actos de justicia social. Eso significa ir más allá del contenido de este libro, que solo puede arañar la superficie.

Sólo entonces se puede determinar si una reforma propuesta, por muy factible o conveniente que parezca a primera vista, es coherente con la dignidad de cada persona humana, que (después de todo) debería ser nuestra preocupación más inmediata, particularmente cuando se aplica la doctrina social Católica. También debe ser coherente con la naturaleza humana y con el sentido y propósito de la vida: llegar a ser virtuoso. En términos prácticos, esto significa buscar la felicidad, trabajando por el bien común y sirviendo a Dios.

Asumiendo que los principios y enfoques del personalismo económico son coherentes con la dignidad humana y la ley natural, ¿cómo pueden ayudarnos a transformar el orden económico y social?, es decir, cambiar el sistema en general? Al observar los movimientos sociales que han provocado un cambio sistémico, podemos ver cinco grandes “palancas de cambio” o herramientas institucionales de justicia social. Estos han demostrado ser los más cruciales para efectuar el cambio institucional en la sociedad moderna:

- **Educación,**
- **Política,**
- **Dinero y Crédito,**
- **La Política Fiscal, y**
- **Tecnología.**

Dado que los detalles dependerán de las condiciones y necesidades de una cultura y un pueblo en particular, no podemos decir con

absoluta certeza qué forma final deben adoptar estas palancas de cambio. Podemos, sin embargo, insistir en que, para ser coherentes con el personalismo, tanto los medios como los fines deben ajustarse a la ley natural.

Educación

Pocas personas estarían en desacuerdo con que la Academia necesita urgentemente una reforma. En muchos países, la “educación” en el hogar y en la escuela ha cambiado no sólo su propósito, sino también su naturaleza. Ha pasado de capacitar a las personas para que piensen y se vuelvan virtuosas, a la capacitación laboral y la programación humana: la “ingeniería social”. Hoy en día, la educación prepara a las personas para trabajos que pueden estar obsoletos cuando ingresan a la fuerza laboral.

Academia, sin embargo, es la institución la que necesita reforma, no los medios por los cuales se reforma. La educación es la herramienta, la palanca, para iniciar el cambio no solo en la academia, sino en toda la sociedad.

Por “educación” nos referimos al proceso inicial de transmisión a cada persona en la sociedad un marco sólido de principios universales. Estas son las herramientas con las que entender el mundo y las nuevas ideas, desarrollar habilidades analíticas y críticas, y aprender a pensar como un ser humano libre.

Una vez que tengamos ese marco y esos principios, la tarea en materia de justicia social se convierte en uno de enseñar a los maestros. Esto tiene sentido, ya que antes de que podamos, por ejemplo, llegar a los jóvenes, necesitamos realinear y aclarar lo que se enseña. No se puede enseñar lo que no se sabe. Desde la perspectiva del personalismo, lo que se enseña debe ajustarse a los estrictos principios de la ley natural, el personalismo y la justicia social.

También es esencial hacer cambios fundamentales no solo en lo que se enseña, sino en cómo y con qué fin se educa a las personas en el hogar, las escuelas, la religión organizada e incluso en el lugar de trabajo. Esto, como vimos en el capítulo 3, es la “caridad social” “Fase” del acto de justicia social. Consiste en comprender la institución que necesita una reforma. Esto incluye no sólo aprender las técnicas o métodos de la justicia social, sino de la institución particular, es decir, de su lugar en el bien común (su propósito) — y definir el problema en la institución que debe abordarse.

A diferencia de otras criaturas que se ajustan instintivamente a su naturaleza inherente, los seres humanos deben aprender, ser educados, en lo que significa llegar a ser más plenamente humanos y cómo hacerlo. Es decir, mientras que todas las demás cosas tienen una naturaleza real y determinada, los seres humanos tienen una naturaleza potencial y determinable.¹

Como seres humanos, no amamos automáticamente a los demás ni a nuestras instituciones como nos amamos a nosotros mismos. Debemos ser enseñados a dar ese don esencial de nosotros mismos que constituye el acto de caridad social.

Sólo después de haber aprendido los principios del personalismo y cómo aplicarlos al orden social usando el método *técnicas* o métodos de justicia social somos capaces de llevar a cabo *actos* de justicia social para crear “estructuras de virtud”. Al incorporar este nuevo paradigma en el tejido de la sociedad, podemos construir un entorno en el que las personas tengan la oportunidad y los medios para llegar a ser virtuosas, es decir, llegar a ser más plenamente humanas.

Sólo entonces será posible reformar la academia para estudiar en serio las premisas, los valores, los constructos teóricos, etc., de la Tercera Vía del personalismo y el personalismo económico.

Política

En el sentido aristotélico y filosófico, la política se refiere al comportamiento de los seres humanos como “animales políticos” que tienen aspectos tanto individuales como sociales. En este sentido amplio, la política se refiere al arte de asegurar y mantener los derechos humanos fundamentales de todas las personas sin perjuicio de otros individuos, grupos o el bien común en su conjunto. Justicia social es la virtud particular al bien común, por medio del cual este orden social está estructurado, reformado y mantenido.

En sentido estricto, la política se refiere a las relaciones entre la persona humana y el estado, siendo el estado el grupo organizado o institución que tiene una responsabilidad delegada para el bien común. La política, en este sentido, consiste en aquellas acciones organizadas que requieren tanto de líderes servidores como de una masa crítica de personas educadas y comprometidas para desarrollar el sistema político formal. Por lo general, esto se hace mediante la promulgación de buenas leyes que mantendrán buenas instituciones, o reformar instituciones defectuosas.

¹ Adler, *Truth in Religion*, *op. cit.*, 154.

Es cuando las leyes y las instituciones son injustas o defectuosas que la naturaleza política de la justicia social y su papel en el establecimiento y mantenimiento de la Tercera Vía Justa del personalismo económico se vuelve esencial. Este es especialmente el caso cuando los líderes no actúan para corregir, o incluso reconocer, los defectos del sistema.

Uno de los objetivos de la educación debe ser la formación de una masa crítica de agentes de cambio. Esto debe comenzar con un núcleo de personas altamente comprometidas, disciplinadas y elocuentes que hayan interiorizado los principios del personalismo y la justicia económica. Estos agentes de cambio deben organizarse en grupos locales, todos dirigidos al mismo objetivo general de la reestructuración del orden social.²

Este fue el programa del Papa Pío XI para la Acción Católica Reformada. Aunque no específicamente político en el sentido limitado y moderno,³ La Acción Católica pretendía ser esencialmente política en un sentido mucho más amplio, aristotélico. También parece evidente, dado que Pío XI concibió la Acción Católica como el modelo para la acción social organizada por los católicos, así como un modelo y prototipo de organización para aquellos de otras religiones y filosofías.

Se deben formar grupos bien organizados en los que los miembros hayan interiorizado los principios fundamentales que definen al grupo (solidaridad), con el fin de desarrollar y organizar para implementar una estrategia personalista como una alternativa al desorden que se ve hoy en día en todas las esferas de la vida. Esto puede tener un efecto mucho mayor de lo que podría sugerir el tamaño relativamente pequeño de esos grupos, especialmente cuando se centran en influir en personas clave de otros grupos, especialmente en el mundo académico y legisladores.⁴

² Norman G. Kurland, "How to Win a Revolution . . . And Enjoy It," CESJ occasional paper, 1989 (revised), 13.

³ Esto fue principalmente un esfuerzo para prevenir la interferencia del gobierno de Mussolini. La Italia fascista y la Alemania nazi, aunque ostensiblemente organizadas hasta el punto de que pocas otras sociedades lo han logrado, permitieron pocas instituciones o actividades que no estuvieran bajo el control directo del estado. Esto, como señaló George Sabine, dejaba al individuo completamente desprotegido del poder abusivo del estado. En general, y explicando por qué es siempre el primer derecho natural que se socava, este grado de poder del estado sólo es posible cuando la propiedad privada ha sido erosionada o abolida. Sabine, *A History of Political Theory*, *op. cit.*, 915-921.

⁴ Kurland, "How to Win a Revolution," *op. cit.*, 13-14.

El liderazgo de servicio juega un papel importante en la Tercera Vía. Como individuos, las personas son particular o directamente responsables de llegar a ser virtuosas. Organizados en grupos, personas *como miembros de grupos* son particular o directamente responsables de la virtud de las instituciones dentro de la cual se hunden. Todas las personas, como individuos o como miembros de grupos, tienen una responsabilidad general o indirecta en la totalidad del bien común.

Encargados de un cuidado particular o directo del bien común, los líderes de servicio son aquellos individuos elegidos por otros para ejercer la autoridad para llevar a cabo esta responsabilidad. Ya sea que dirijan instituciones particulares dentro del estado o del estado mismo, los líderes servidores guían a la institución o al estado y al pueblo para que sean virtuosos dentro del entorno estructurado del bien común.

Guiados por el espíritu del personalismo en las enseñanzas de Martin Luther King, Jr., el década de 1960 derechos civiles movimiento en los Estados Unidos es un buen ejemplo de cómo las personas sin poder puede organizarse para lograr un cambio social pacífico que se plasmará posteriormente en la ley. Aunque el movimiento limitó sus objetivos económicos al empleo y al bienestar (en lugar de a la igualdad de acceso de los ciudadanos al poder del dinero y a las oportunidades de propiedad del capital), su aplicación del pacífico “Poder del Pueblo” para lograr el objetivo político de “una persona, un voto” demostró la fuerza de los principios personalistas y la eficacia de los actos de justicia social.

Dinero y Crédito

Como hemos visto, el significado y el propósito de la vida — volverse virtuoso para llegar a ser más plenamente humano — requiere que las personas tengan poder. Como regla general, para tener poder, la gente debe tener propiedad privada. Con el fin de tener propiedad privada y estar seguras en su posesión, las personas deben tener acceso a los medios de adquirir y poseer propiedad privada, y eso requiere el acceso al uso justo y responsable del dinero y crédito.

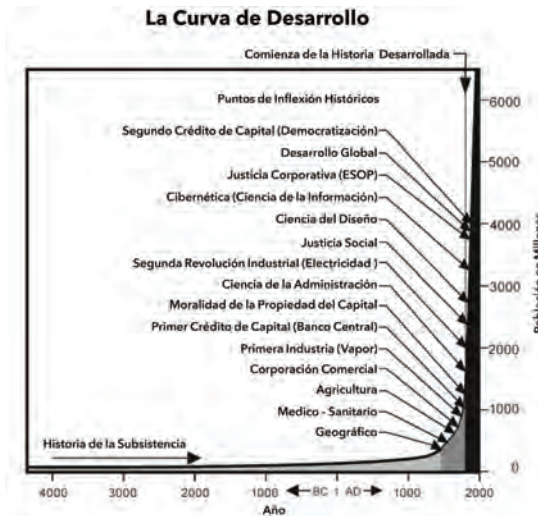
En el capítulo 2 cubrimos los fundamentos de un dinero justo y crédito sistema. Teniendo en cuenta eso, entendemos que todo dinero — en particular la moneda — deberán ser,

- **Respaldado por activos**, basado directamente en algo con un valor tangible y medible suficiente para cumplir con los requisitos de consideración en un contrato válido (esto excluye que un gobierno emita moneda respaldada con su propia deuda),

- **Elásticos**, se expanden y contraen directamente con las necesidades de la economía,
- **Estable**, no sujeto a fluctuaciones de valor, y
- **Uniforme**, todas las unidades monetarias tienen el mismo valor.

Usar el dinero y crédito como palanca de cambio para avanzar hacia un sistema económico justo asume estos fundamentos como un hecho. Aplicado correctamente, la forma correcta de dinero puede proporcionar el financiamiento para modelos de trabajo que demuestren dinero democratizado poder y el acceso universal a la propiedad del capital. Para lograr este objetivo, necesitaríamos dinero nuevo respaldado por activos productivos, y crédito sin intereses (pero no “sin costo”) para ser canalizados a proyectos empresariales productivos de manera que se creen nuevos propietarios del nuevo capital que se financia.

El poder de dinero y crédito como palanca para el cambio se ilustra por lo que sucedió cuando el dinero y crédito se puso a disposición de la industria, la agricultura y el comercio. Cuando la banca comercial se reinventó durante el Renacimiento y la banca central se inventó con el establecimiento del Banco de Inglaterra en 1694,⁵ El desarrollo económico se aceleró enormemente, como se puede observar en el siguiente gráfico:



⁵ Contrariamente a la creencia popular, el Banco de Inglaterra no se estableció originalmente para actuar como banquero del gobierno británico, sino para proporcionar “alojamiento” (es decir, dinero, crédito y reservas adecuados) a los bancos comerciales miembros.

En los Estados Unidos, la introducción del Plan de Propiedad de Acciones de los Empleados (ESOP) apalancado en la década de 1950 demostró el poder del crédito de capital. Cuando se reembolsa con ganancias corporativas futuras, el crédito de capital puede convertir a los trabajadores sin propiedad en propietarios sin dañar los derechos de los propietarios existentes.⁶

Impuesto Política

En 1891, el Papa León XIII declaró que “se obtendrán muchos resultados excelentes” al expandir la propiedad a tantas personas como sea posible.⁷ Como él dijo,

En primer lugar, la propiedad ciertamente se dividirá más equitativamente... Una consecuencia ulterior resultará en la gran abundancia de los frutos de la tierra. Los hombres siempre trabajan más duro y con más facilidad cuando trabajan en lo que les pertenece; . . . Y de esto se derivaría una tercera ventaja: los hombres se aferrarían al país en el que nacieron, porque nadie cambiaría su país por una tierra extranjera si la suya le proporcionara los medios de vivir una vida decente y feliz.⁸

Resolver la brecha de riqueza, la pobreza y la inmigración con el mismo programa es sin duda un resultado deseable. Leo, sin embargo, nos recordó que,

. . . Sin embargo, estos tres beneficios importantes sólo pueden contarse con ellos si los medios de un hombre no se agotan y se agotan mediante impuestos excesivos. El derecho a poseer la propiedad

⁶ Mid South Building Supply, Inc., en Springfield, Virginia, EE.UU., la primera compra del mundo 100% financiada por un banco por parte de todos los trabajadores, es un ejemplo exitoso de financiamiento universal de la propiedad de capital. Un método similar de compra de capital a crédito reembolsable con los futuros beneficios empresariales antes de impuestos podría extenderse a todos los niños, mujeres y hombres. En virtud de la “Ley de Democracia Económica” propuesta por el CESJ, se concederían préstamos sin intereses (pero no “sin costo”), y el derecho a pedir prestado para comprar inversiones calificadas (*por ejemplo*, acciones recién emitidas, con derecho a voto, con pago de dividendos completos) se asignaría por igual a cada ciudadano a través de los bancos comerciales locales. En lugar de la garantía tradicional o de la garantía del préstamo del vendedor, como se utiliza en el Mid South, los préstamos se garantizarían con un seguro de crédito y reaseguro de capital del sector privado. Véase CESJ, “Universalización de la propiedad del capital: cómo el artículo 17 de la Declaración Universal de Derechos Humanos puede salvar la economía”, <https://www.cesj.org/just-third-way-feature/universalizing-capital-ownership-how-article-17-of-the-universal-declaration-of-human-rights-can-save-the-economy/>, consultado el 8 de mayo de 2020.

⁷ *Rerum novarum*, § 47.

⁸ *Ibíd.*

privada se deriva de la naturaleza, no del hombre; y el estado tiene el derecho de controlar su uso en interés del bien público únicamente, pero de ninguna manera de absorberlo por completo. El estado sería, pues, injusto y cruel si, bajo el nombre de los impuestos, privara al propietario privado de más de lo que es justo.⁹

Sin embargo, no basta con decir que la fiscalidad no debe ser “injusto y cruel”. Con el fin de ser prácticos, para la justicia social debe ser siempre eficaz — Las políticas fiscales deben reflejar y ser coherentes con el objetivo de convertir al mayor número posible de personas en propietarios de capital.

Por lo tanto, deben introducirse iniciativas legislativas para animar a las empresas a financiar su crecimiento y expansión de maneras que también hacen crecer y amplían la base de propiedad del capital en una economía. Debería permitir que aquellos que poseen poco o ningún capital utilicen el capital antes de impuestos. (es decir, impuesto-diferido) de ahorros futuros acumular una cantidad significativa de capital en el menor tiempo posible.

Para evitar perturbar toda una economía mediante la introducción de un nuevo sistema de una sola vez, se podría utilizar una industria o región como caso de prueba. Una vez que el caso de prueba ha demostrado el concepto y su conveniencia para toda la economía: crecimiento económico acelerado no inflacionario, aumento del poder adquisitivo, aumentaron los ingresos del gobierno a partir de un impuesto restaurado base de nuevos propietarios de capital, podría haber una revisión del impuesto sistema en su conjunto para apoyar y mantener el estado y el bien común.

El Plan de Propiedad de Acciones para Empleados (ESOP) de Louis Kelso ilustra el poder de un impuesto justo reforma. Antes del impuesto ventajas promulgadas a mediados de la década de 1970, había relativamente pocos ESOPs. Sin embargo, hubo un tiempo en que los dividendos de las ganancias futuras se convirtieron en impuestos-deducible a nivel corporativo si se paga a través de un ESOP, y los prestamistas podrían excluir de la renta imponible una determinada cantidad de intereses devengados, el número de ESOP aumentó drásticamente. Hoy en día, en los Estados Unidos, miles de empresas con millones de empleados se han convertido en propiedad de los trabajadores, en su totalidad o en parte.

⁹ *Ibíd.*

Tecnología

Durante siglos, los trabajadores han entendido que cuando la tecnología avanza, generalmente significa que perderán sus empleos a manos de máquinas que pueden hacer el trabajo mejor y más barato. A veces, el avance de la tecnología crea más puestos de trabajo nuevos de los que desplaza, aunque esto no siempre es un beneficio. La desmotadora de algodón creó una enorme demanda de mano de obra que se satisfizo ampliando el número de seres humanos poseídos como esclavos. La Revolución Industrial eliminó en gran medida la mayor parte de la producción de las pequeñas empresas familiares y convirtió a millones de personas en “empleados” dependientes de los empleadores privados y del estado.

En la era de la robótica y la automatización, a medida que se acelera el ritmo de avance tecnológico, el ritmo de creación de empleo se ralentiza. Finalmente, se llega a un punto en el que el número de puestos de trabajo eliminados por la tecnología supera al de nuevos puestos de trabajo creados.

En este sentido, cobran especial importancia los avances tecnológicos en cualquiera de los sectores clave de la economía, especialmente la energía, la agricultura y la robótica. Financiada de manera tradicional, la propiedad de las nuevas tecnologías se concentra. Esto socava la capacidad de la mayoría de las personas para obtener un ingreso digno a través de su trabajo o de futuras oportunidades de propiedad de capital.

Financiadas de manera que permitan a todos tener las mismas oportunidades y los medios para convertirse en propietarios de ellas, las nuevas tecnologías dejarían de tener un efecto disruptivo en el orden social a ser capaz de beneficiar a cada persona. Los avances tecnológicos ya no se verían como una amenaza para la gente común, si no como un servicio a su búsqueda de una vida mejor.

La Ley de Propiedad Familiar (Homestead Act) de 1862 de Abraham Lincoln ilustra la importancia de la propiedad generalizada del capital. En el siglo XIX, un número cada vez mayor de personas se vio privado de la propiedad de la tecnología. Esto aseguró que en el siglo XX surgiría en Estados Unidos una combinación del tipo de democracia liberal inglesa y europea (individualista y colectivista, respectivamente).

Que esto sucediera en Estados Unidos, “la última y mejor esperanza de la Tierra”, fue un desastre. No es casualidad que se remarque al fracaso de mantener una sociedad de propiedad para que

la democracia económica pudiera seguir apoyando a la democracia política. Solo la Ley de Propiedad Familiar frenó la deriva hacia el Estado de Bienestar/Servil, y solo hasta que se tomaron las tierras disponibles.

Para extender La Ley de Propiedad Familiar de Lincoln a una economía tecnológicamente avanzada y restaurar las instituciones de la democracia liberal estadounidense, proponemos una “Ley de la Democracia Económica” (anteriormente “Capital Homestead Act”). La idea es que, en lugar de limitarse a la tierra (que es finita), una Ley de la Democracia Económica incluiría todas las formas de capital productivo, con especial énfasis en la frontera infinita de la tecnología avanzada.

El concepto es simple, y podría aplicarse en cualquier sociedad en la que se desarrolle una actividad productiva. Detalles específicos, como la legislación requerida, el dinero y los impuestos, las reformas, etc., tendrían que adaptarse a las circunstancias y culturas particulares.¹⁰

En general, sin embargo, las personas sin capital tendrían el mismo acceso a los préstamos bancarios comerciales sin intereses (pero no sin costo) para comprar acciones de capital que se pagarían con el flujo completo de ganancias futuras, con el nuevo dinero solo creado para comprar capital específico, y el préstamo garantizado con crédito de capital seguro. A medida que los nuevos activos de capital generen beneficios, el préstamo se reembolsaría con el flujo futuro antes de impuestos de beneficios futuros, proporcionando a partir de entonces a los nuevos propietarios de capital un flujo de ingresos por dividendos.

Al empoderar a todos los ciudadanos con la propiedad del capital (no solo a los trabajadores del sector privado como con el ESOP¹¹) y la protección de la propiedad privada derechos de todos los propietarios, el control económico democrático y, por lo tanto, el control político sería restaurado a cada persona. Esto revertiría gradualmente la actual concentración de poder económico y político en manos de los relativamente pocos que poseen capital. También

¹⁰ Véase Norman G. Kurland, Dawn K. Brohawn y Michael D. Greaney, *Capital Homesteading for Every Citizen: A Just Free Market Solution for Saving Social Security*. Arlington, Virginia: Economic Justice Media, 2004.

¹¹ Por ejemplo, maestros, bomberos, fuerzas del orden, militares, trabajadores del gobierno, así como aquellos que no pueden trabajar, como niños, discapacitados y ancianos.

extendería la propiedad y el poder futuros a todos los ciudadanos, sin violar la propiedad derechos de los actuales propietarios de capital.

Además, se están desarrollando soluciones tecnológicas para abordar la crisis ambiental que enfrentan todas las naciones, todos los seres humanos y toda la vida en nuestro planeta. Con un mayor acceso a un financiamiento sólido, se pueden desarrollar y comercializar más tecnologías verdes, sistemas de energía renovable y procesos para un uso más eficiente y no contaminante de los recursos naturales.

Teniendo en cuenta estas palancas de cambio — Educación, Política, Dinero y Crédito, Impuestos, la Política y la Tecnología: nuestro entorno social puede ser puesto en conformidad con la naturaleza humana, es decir, con la ley natural. Esto sentaría las bases para un a sociedad personalista que promueve la plena dignidad y el desarrollo de todo ser humano.

Comentarios Finales

Papa Francisco enfrenta muchos desafíos en la aplicación de la doctrina social Católica para resolver los problemas de hoy, como la creciente riqueza, ingresos y poder brecha en todas las naciones; la pobreza generalizada; destrucción del medio ambiente; la inmigración impulsada por los conflictos; crecimiento del poder del estado; la decadencia de las familias, y muchos otros.

En particular, el Papa se preocupa por llegar a los jóvenes y a otros que han sido alienados por una iglesia que parece haberlos ignorado o pasado por alto. Su mayor desafío, sin embargo, puede ser superar la ignorancia prevaleciente o la incomprensión de los principios del personalismo y el personalismo económico. Especialmente crítico es promover la comprensión de la propiedad privada como un derecho humano fundamental, y cómo el acceso universal e igualitario a las futuras oportunidades de propiedad de capital haría posible soluciones duraderas y sistémicas a estos problemas.

La razón por la que los papas han hecho propiedad privada en mayúsculas, la pieza central de la doctrina social Católica es que una persona “identidad social” y, por lo tanto, la dignidad — depende de tener energía, y el poder sigue a la propiedad. Como Fulton Sheen en su libro de 1940, se señala que *Freedom Under God* (“Libertad Bajo Dios”), “Porque la propiedad de las cosas externas es el signo de la libertad, la Iglesia ha hecho una amplia distribución de la propiedad privada la piedra angular de su programa social”.¹

¿Y cuáles son los resultados de la “libertad bajo Dios” lograda a través de la propiedad generalizada del capital? Como el Papa León XIII declarada en 1891,

De esto se derivarán muchos resultados excelentes; y, en primer lugar, la propiedad ciertamente se dividirá más equitativamente. . . . Si se puede alentar a los trabajadores a que esperen obtener una parte de la tierra, la consecuencia será que se superará el abismo entre la gran riqueza y la pobreza absoluta, y las clases respectivas se acercarán más unas a otras. Una consecuencia ulterior resultará en la gran abundancia de los frutos de la tierra. Los hombres siempre trabajan más duro y con más facilidad cuando trabajan en lo que les pertenece; Es más, aprenden a amar la misma tierra que produce, en respuesta

¹ Fulton J. Sheen, *Freedom Under God*. Arlington, Virginia: Economic Justice Media, 2013, 33.

al trabajo de sus manos, no sólo alimento para comer, sino una abundancia de cosas buenas para ellos mismos y para sus seres queridos. Es evidente que tal espíritu de trabajo voluntario aumentaría el producto de la tierra y la riqueza de la comunidad. Y de esto se derivaría una tercera ventaja: los hombres se aferrarían al país en el que nacieron, porque nadie cambiaría su país por una tierra extranjera si la suya le proporcionara los medios de vivir una vida decente y feliz. Sin embargo, sólo se puede contar con estos tres importantes beneficios con tal de que los recursos de un hombre no sean drenados y agotados por impuestos excesivos. El derecho a poseer la propiedad privada se deriva de la naturaleza, no del hombre; y el estado tiene el derecho de controlar su uso en interés del bien público únicamente, pero de ninguna manera de absorberlo por completo. El estado sería, pues, injusto y cruel si, bajo el nombre de los impuestos, privara al propietario privado de más de lo que es justo.²

Hasta León XIII se trataba, pues, de un programa como una Ley de Democracia Económica aportaría soluciones a la mayoría de los problemas caros:

- **La brecha de riqueza e ingresos.** “El abismo entre la vasta riqueza y la pobreza absoluta será superado, y las respectivas clases se acercarán unas a otras”.
- **Pobreza generalizada.** “[Esto] resultará en la gran abundancia de los frutos de la tierra”.
- **Destrucción del medio ambiente.** “Los hombres siempre trabajan más duro y con más facilidad cuando trabajan en lo que les pertenece; Es más, aprenden a amar la misma tierra que cede en respuesta al trabajo de sus manos”.
- **Inmigración impulsada por conflictos.** “Los hombres se aferrarían al país en el que nacieron, porque nadie cambiaría su país por una tierra extranjera si la suya le proporcionara los medios para vivir una vida decente y feliz”.
- **El excesivo poder del estado y la decadencia de las familias.** “El derecho a poseer la propiedad privada se deriva de la naturaleza, no del hombre; y el estado tiene el derecho de controlar su uso en interés del bien público únicamente, pero de ninguna manera de absorberlo por completo. El estado sería, por tanto, injusto y cruel si se utilizara bajo el nombre de impuestos sería privar al propietario privado de más de lo que es justo”.

El mensaje empedrador de la Tercera Vía del personalismo económico, acompañado de las posibilidades realistas de permitir que

² *Rerum novarum*, § 47.

cada persona para convertirse en un propietario económicamente liberado del capital, podría ayudar al Papa Francisco en su acercamiento a los jóvenes que se enfrentan a un futuro sombrío, y a otros que han sido alienados por una iglesia que parece no responder a sus necesidades. Demostrando que la iglesia presenta pautas morales, claras, prácticas y pertinentes para vivir lo que Aristóteles llamada “La Buena Vida” de la virtud, puede convencer a muchos que sienten que han sido expulsados o ignorados a regresar.

Por lo tanto, como descubrimos al escribir este libro, hay un malentendido generalizado de la doctrina social Católica, y una gran necesidad de clarificación de lo que se entiende por justicia económica y el personalismo. Esto se ha vuelto crítico en lo que se refiere a la dignidad y empoderamiento de cada persona dentro de las economías globalizadas y de alta tecnología del siglo XXI. Por lo tanto, creemos que sería oportuno y oportuno que el Papa Francisco publicara una encíclica para explicar el personalismo económico y enseñar a los principios de justicia económica.

Una encíclica de este tipo ayudaría a guiar a las personas de todo el mundo en el desafío de rediseñar sus políticas e instituciones económicas básicas — especialmente monetarios, financieros y fiscales sistemas que hoy están ampliando la brecha entre los pocos más ricos y la mayoría de la humanidad. El objetivo sería ampliar las oportunidades universales e iguales de propiedad de capital en el futuro sin perjudicar la propiedad derechos de los propietarios existentes, para elevar al 99% sin derribar el 1%.

El enfoque principal de tal encíclica sería el empoderamiento económico y el desarrollo integral de cada persona basado en los tres principios de la justicia económica: 1) Justicia participativa, 2) Justicia distributiva y 3) Justicia social. Para aclarar aún más, la encíclica podría explicar los principios fundamentales de la ley natural, la diferencia entre principio (doctrina) y aplicación de principio (disciplina), y la reconciliación de la ética individual y la ética social por medio del acto de justicia social. En última instancia, el objetivo de tal encíclica sería persuadir a la gente de que el personalismo económico, una vez entendido y aplicado, tiene el potencial de hacer que el mundo funcione en beneficio de todos.

Dicha encíclica podría ser seguida por una conferencia interreligiosa, y luego por una serie de conferencias interdisciplinarias, que exploren la mejor manera de implementar el personalismo económico en todo el mundo. Líderes religiosos y espirituales, eruditos, legisladores, empresarios, banqueros, líderes sindicales, ambientalistas, activistas sociales y jóvenes examinarían y

discutirían a los principios personalistas para reformar el sistema financiero mundial y establecer economías de mercado justas e inclusivas.

El objetivo sería proporcionar a todos los niños, mujeres y hombres del mundo el mismo acceso a los medios para convertirse en propietarios de capital. De esta manera, el Papa Francisco, como docente, comunicador y líder de servicio a nivel mundial, podría catalizar una acción unificada para construir una cultura de la vida que respeta la dignidad, empoderamiento y libertad de cada ser humano.

Preguntas Para el Debate

Estas son preguntas sugeridas y temas de discusión que también pueden ayudar a guiar al lector para sacar el máximo provecho de este libro.

Capítulo 1: La cuestión de la persona

1. ¿Por qué el fideísmo, que deriva la verdad de la fe solamente sin referencia a la razón, es inadecuado como base de una religión o una filosofía?
2. ¿Qué es una persona y por qué es importante que todo ser humano sea automáticamente una persona natural?
3. ¿Cuáles son las tres formas básicas de democracia liberal y en qué se diferencian entre sí?
4. ¿Qué es la teoría de la certeza y por qué es importante?

Capítulo 2: Algo que falta

1. ¿Cuáles fueron las dos doctrinas clave definidas en el Concilio Vaticano I y qué significan?
2. Aunque *Rerum Novarum* en 1891 no fue la primera encíclica social, ¿qué la hizo diferente de las encíclicas sociales anteriores?
3. ¿En qué difiere la comprensión socialista de la justicia distributiva de la comprensión clásica de la virtud?
4. ¿Cuál es el principio de justicia social de Mons. Taparelli y en qué se diferencia del concepto socialista?
5. ¿Qué es el acto de justicia social y cómo permite el acceso directo al bien común?
6. ¿En qué se diferencia la solidaridad del socialismo?
7. ¿Cuáles son los dos tipos de ahorro y qué tipo permitiría a todos participar en la propiedad del capital? ¿Cómo pueden las personas que no tienen ahorros existentes comprar capital?

Capítulo 3: Una teoría de la dignidad humana

1. ¿Cuáles son las cinco características del personalismo tomista y cómo se definen?
2. ¿Qué distingue a las personas de las cosas, y por qué es importante esta distinción?
3. ¿Cómo se relaciona el don de sí mismo con la caridad social y la justicia social?

Capítulo 4: Buscando el bien

1. ¿Qué define a las personas como seres humanos y cómo se relaciona esto con lo que es bueno?
2. ¿Qué es la virtud?
3. ¿Qué es el bien común y por qué es esencial para la felicidad humana?

Capítulo 5: El animal político

1. ¿Qué es el colectivismo y por qué no es coherente con la dignidad humana?
2. ¿Qué es el individualismo y por qué no es coherente con la dignidad humana?
3. ¿Qué es el personalismo y por qué es coherente con la dignidad humana?

Capítulo 6: Sagrado e inviolable

1. ¿Qué es la propiedad privada?
2. ¿Por qué es importante la propiedad privada para la dignidad humana individual?
3. ¿Por qué es importante la propiedad privada para un orden social justo?

Capítulo 7: La economía de la realidad y la justicia

1. ¿Cuáles son los dos factores de producción en la economía binaria y por qué Louis Kelso especificó solo dos?
2. De los cinco puntos que Hilaire Belloc identificó como esenciales para la restauración de la propiedad, consideraba que el dinero y el crédito eran los menos importantes. Louis Kelso los consideraba los más importantes. ¿Por qué y en qué se diferenciaban Belloc y Kelso en este punto?
3. ¿En qué se diferencian el Principio Monetario y el Principio Bancario?

Capítulo 8: Tres Principios de la Justicia Económica

1. ¿Cuáles son los tres principios de la justicia económica?
2. ¿Cuáles son los principios de entrada y salida, y cómo se relacionan entre sí?
3. ¿Qué es el principio de retroalimentación y cómo se relaciona con los principios de entrada y salida?

Capítulo 9: Cuatro pilares de la política

1. ¿Cuáles son los “Cuatro Pilares de Política de una Sociedad Económicamente Justa”?

2. ¿Por qué es esencial un libre mercado para una sociedad personalista?
3. ¿Cuál es la “omisión fatal” de todas las economías del mundo hoy en día?

Capítulo 10: Cinco palancas de cambio

1. ¿Cuáles son las cinco palancas de cambio?
2. ¿Qué palanca de cambio corresponde al acto de la caridad social?
3. ¿Qué significa decir que los seres humanos son “animales políticos” y por qué es esto importante para entender la justicia social?

Bibliografía Selecta y Guía de Recursos

Los elementos enumerados en esta bibliografía se han limitado a aquellos específicamente citados en el texto y que están fácilmente disponibles. La categorización es algo vaga, ya que gran parte del material encaja en más de una categoría. Las etiquetas deben tomarse como pautas generales.

Documentos de la Iglesia

Mirari Vos (1832)

Singulari Nos (1834)

Quanto Conficiamur (1863)

Rerum Novarum (1891)

Quas Primas (1925)

Quadragesimo Anno (1931)

Divini Redemptoris (1937)

Humani Generis (1950)

Laborem Exercens (1981)

Solicitudo Rei Socialis (1987)

Centesimus Annus (1991)

Catechism of the Catholic Church (1993)

Gratissimam Sane (1994)

Evangelium Vitae (1995)

Ut Unum Sint (1995)

Compendium of the Social Doctrine of the Church (2004)

Caritas in Veritate (2009)

Artículos

Alexander, Leo, “Medical Science under Dictatorship,” *New England Journal of Medicine*. 1949 July 14; 241 (2): 39–47.

CESJ, “Universalizing Capital Ownership: How Article 17 of the Universal Declaration of Human Rights Can Save the Economy,” occasional paper, April 2020.

- Greaney, Michael D., "Pope Francis and the Just Third Way," *Homiletic and Pastoral Review*, June 13, 2015.
- Kelso, Louis O., "Karl Marx: The Almost Capitalist," *American Bar Association Journal*, March 1957.
- Kurland, Norman G., "A New Look at Prices and Money: The Kelsonian Binary Model for Achieving Rapid Growth Without Inflation," *The Journal of Socio-Economics*, 30 (2001) 495-515.
- Turner, Frederick Jackson, "The Significance of the Frontier in American History," *Annual Report of the American Historical Association for the Year 1893*. Washington, DC: Government Printing Office, 1894.
- Vogüé, Vicomte Eugène Melchior de, "The Neo-Christian Movement in France," *Harper's New Monthly Magazine*, Vol. 84, No. 500, January 1892, 234-242.
- Williams, Thomas D., L.C., "What is Thomistic Personalism?" *Alpha Omega*, Vol. VII, No. 2, 2004.

Libros — Filosofía y Teología

- Adler, Mortimer J., *Ten Philosophical Mistakes: Basic Errors in Modern Thought — How They Came About, Their Consequences, and How to Avoid Them*. New York: Macmillan Publishing Company, 1985.
- Adler, Mortimer J., *Truth in Religion: The Plurality of Religions and the Unity of Truth*. New York: Macmillan Publishing Company, 1990.
- Adler, Mortimer J., *Adler's Philosophical Dictionary*. New York: Scribner, 1995.
- Aquinas, Thomas, *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Notre Dame, Indiana: Dumb Ox Books, 1993.
- Aquinas, Thomas, *Commentary on Aristotle's Politics*. Indianapolis, Indiana: Hackett Publishing Company, Inc., 2007.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*. Buffalo, New York: Prometheus Books, 1987.
- Aristotle, *Politics*. London: Penguin Books, 1981.
- Bocheński, Józef Maria, O.P., *The Methods of Contemporary Thought*. New York: Harper & Row, Publishers, 1968.
- Burrow, Jr., Rufus, *God and Human Dignity*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2006.
- Chesterton, G.K., *Saint Thomas Aquinas: The "Dumb Ox"*. New York: Image Books, 1956.
- Knox, Ronald A., *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion with Special Reference to the Seventeenth and Eighteenth Centuries*. New York: Oxford University Press, 1961.
- Newman, John Henry, *The Idea of a University*. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1996.
- Ratzinger, Joseph, *Europe: Today and Tomorrow*. San Francisco, California: Ignatius Press, 2004.

- Ratzinger, Joseph and Pera, Marcello, *Without Roots: The West, Relativism, Christianity, Islam*. New York: Basic Books, 2006.
- Sheen, Fulton J., *God and Intelligence in Modern Philosophy*. New York: IVE Press, 2009.
- Sheen, Fulton J., *Freedom Under God*. Arlington, Virginia: Economic Justice Media, 2013.

Libros: Derecho, Ciencias Políticas y Economía

- Bellarmino, Robert, *De Laicis, or, The Treatise on Civil Government*. New York: Fordham University Press, 1928.
- Belloc, Hilaire, *An Essay on the Restoration of Property*. New York: Sheed and Ward, 1936.
- Belloc, Hilaire, *The Servile State*. Indianapolis, Indiana: Liberty Fund, Inc., 1977.
- Briefs, Goetz A., *The Proletariat: A Challenge to Western Civilization*. New York: McGraw-Hill Book Company, 1937.
- Crosskey, William W., *Politics and the Constitution in the History of the United States*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press, 1953.
- Dicey, Albert Venn, *Lectures on the Relation Between Law and Public Opinion in England During the Nineteenth Century*. New Brunswick, New Jersey: Transaction Books, 1981.
- Hohfeld, Wesley Newcomb, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning*. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1946.
- Moulton, Harold G., *The Formation of Capital*. Washington, DC: The Brookings Institution, 1935.
- Moulton, Harold G., *The Recovery Problem in the United States*. Washington, DC: The Brookings Institution, 1936.
- Moulton, Harold G., *The New Philosophy of Public Debt*. Washington, DC: The Brookings Institution, 1943.
- Mueller, Franz H., *The Church and the Social Question*. Washington, DC: American Enterprise Institute for Policy Research, 1984.
- Rager, John Clement, *The Political Philosophy of St. Robert Bellarmine*. Spokane, Washington: The Apostolate of Our Lady of Siluva, 1995.
- Rommen, Heinrich A., *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*. Indianapolis, Indiana: Liberty Fund, Inc., 1998.
- Rommen, Heinrich A., *The State in Catholic Thought: A Treatise in Political Philosophy*. St. Louis, Missouri: B. Herder Book Co., 1947.
- Sabine, George H., *A History of Political Theory, Third Edition*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961.
- Say, Jean-Baptiste, *Letters to Malthus*. London: Sherwood, Neely, and Jones, 1821.
- Sidney, Algernon, *Discourses Concerning Government*. Indianapolis, Indiana: Liberty Fund, Inc., 1996.

- Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*. New York: Alfred A. Knoph, Inc., 1994.
- Tocqueville, Alexis de, *The Recollections of Alexis de Tocqueville*. Cleveland, Ohio: The World Publishing Company, 1959.
- Wooten, David, ed., *Divine Right and Democracy: An Anthology of Political Writings in Stuart England*. London: Penguin Books, 1986.

Libros: el personalismo económico y la tercera vía justa

- Ashford, Robert H.A., and Shakespeare, Rodney, *Binary Economics: The New Paradigm*. Lanham, Maryland: University Press of America, 1999.
- Ferree, William J., S.M., Ph.D., *Introduction to Social Justice*. New York: The Paulist Press, 1948.
- Ferree, William J., S.M., Ph.D., *The Act of Social Justice*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1942 (© 1943).
- Habiger, Rev. Matthew, O.S.B., Ph.D., *Papal Teachings on Private Property, 1891-1981*. Lanham, Maryland: University Press of America, 1990.
- Kelso, Louis O. and Adler, Mortimer J., *The Capitalist Manifesto*. New York: Random House, 1958.
- Kelso, Louis O. and Adler, Mortimer J., *The New Capitalists: A Proposal to Free Economic Growth from the Slavery of Savings*. New York: Random House, 1961.
- Kelso, Louis O. and Hetter, Patricia, *Two-Factor Theory: The Economics of Reality*. New York: Random House, 1967.
- Kurland, Norman G., Brohawn, Dawn K., Greaney, Michael D., *Capital Homesteading for Every Citizen: A Just Free Market Solution for Saving Social Security*. Arlington, Virginia: Economic Justice Media, 2004.
- Miller, Rev. John H., S.T.D., *Curing World Poverty: The New Role of Property*. St. Louis, Missouri: Social Justice Review, 1994.

Otros recursos

El Centro de Economía
y la Justicia Social
<https://www.cesj.org>

El Blog de la Tercera Vía Justa
<http://just3rdwayblogspot.com>

Índice

- Acción Católica, 47, 124
Adler, Mortimer Jerome,
x, 6, 33, 34, 37, 42, 55,
76, 85, 86, 88, 107n
agenda económica pro-
vida, xi
ahorros, futuro, 33, 34,
97, 128
ahorros, pasado, x, 13,
23, 32, 33, 34, 67, 87,
89, 91n, 97, 119
analogía del ser, 54
Aquino, Santo Tomás de,
19, 22n, 24, 38, 52,
54, 61-62, 66
Aristóteles, 4, 8, 9, 24,
27, 31, 40n, 51-54, 61-
66, 77, 80, 86, 135
Bagehot, Walter, 67
bancos, banca, xi, 10, 13,
31-34, 96, 126, 127n,
130
Bellarmino, San Roberto,
64-69, 72, 75
Belloc, Joseph Hilaire
Pierre René, 14, 89-
92, 115
bien común, iv, x, xi, 3, 6,
7, 9, 10, 13, 16, 17, 24,
27-31, 43, 44-46, 47,
48, 58-60, 73, 74,
75, 76, 80, 97-103,
107-112, 117, 121-
123, 125, 128
Briefs, Goetz Antony,
113
capitalismo, iv, x, xiii, 12,
13, 42, 45, 56, 61, 97,
109, 113
caridad, 2, 15, 25-26, 30,
48, 56, 62, 94, 101,
106
caridad social, 2, 30, 47-
49, 111, 122-123
Centro para la Justicia
Económica y Social
(CESJ), iii, v, ix-xiii,
88, 90-92, 103, 107n,
127
certeza, teoría de (de
Lamennais), 16-20,
21-22
Chesterton, Gilbert
Keith, 5, 20, 89
colectivismo, xi, 11, 12,
13, 47, 109, 61-64, 66
Cuatro Pilares Políticos
de una economía de
mercado justa, 109-
120
democracia, liberal (es-
tadounidense), 12, 15,
51, 72, 109-110
democracia, liberal (in-
glés), 12, 13, 66, 129
democracia, liberal (eu-
ropea o francesa), 12,
13, 64, 129
derecho de dominio gen-
érico, 74-75
Derecho Divino, 62-65
derechos, iii, iv, xi, xiii, 2,
3, 4, 8, 11, 18, 19, 29,
30, 38-42, 44, 46, 52,
56-60, 61-72, 73-82,
92, 93, 98, 101, 104,
107, 109, 110, 112,
113, 114, 116, 117-
120, 123, 127, 130-
131, 135
destino universal de
todas las mercancías,
74-75
dignidad, humana, iii-iv,
xii-xiii, 1, 3-6, 8, 10,
11, 12n, 22, 23, 30,
37-49, 56, 61, 67, 71,
72, 74, 81, 83, 96, 109,
110, 114, 117, 120,
121, 131, 133, 135,
136
dinero y crédito, ix, xi,
xii, 9, 13, 32-34, 67,
72, 73-74, 79, 88, 89-
90, 92-96, 121, 125-
127, 130, 131
dinero, definición, 93
Doctrina Social de la Ig-
lesia, iii, 3, 22, 23, 30-
35, 37, 46-49, 61, 72,
73, 77, 80, 83, 96-107,
115, 119, 121, 133,
135
don de sí mismo, 44-49,
123
economía binaria, x, 43,
83-87, 88, 93, 96
economía, primer prin-
cipio (Adam Smith), 94
empoderamiento, ix, xii,
xiii, 23-24, 83, 110,
135, 136
encíclicas, *Divini re-
demptoris*, 22n, 42,
72, 99, 113; *Humani
Generis*, 7n, 22n;
Mirari Vos, 19; *Popu-
lorum progressio*, 2;
Quadragesimo Anno,
42, 71n, 72, 73n, 82n,
115n; *Rerum No-
varum*, 22-24, 25, 28,
29, 32, 76, 101, 116,
119, 127, 134; *Singu-
lari Nos*, 19
entusiasmo (Mons.
Knox), 62
esclavo, esclavitud, 31,
51, 53, 58, 69-71, 79-
80, 82, 86, 115, 129
estado servil, 14, 85, 113,
130
Etchegaray, Roger Car-
denal, x
Every Worker an Owner
(libro de orientación
del Grupo de Trabajo
Presidencial), ix, xi
felicidad, 49, 51, 55-58,
59, 70, 100, 121

- Ferree, P. William J., S.M., Ph.D., x, 31, 47, 73, 97-102, 108, 111
- fideísmo, 4-6, 19
- Filmer, Sir Robert, 62-66
- finanzas, x, 31-35, 73, 84, 89, 96, 97, 109
- fiscalidad, 128
- Fourier, François-Marie-Charles, 16
- fraticelli, 17, 75
- Fuller, R. Buckminster, xiii, 95n
- gremios, 91-92
- Grupo de Trabajo Presidencial sobre el Proyecto de Justicia Económica, ix
- High Road to Economic Justice* (Informe del Grupo de Trabajo Presidencial), ix
- Hobbes, Thomas, 62-64, 66-67
- hombre como animal político, 9-10, 40, 42-44, 49, 58, 59, 61-72, 102
- impuestos, 90-91, 127n
- individualismo, xi, 11, 12, 13, 61, 64-68, 98, 109
- infalibilidad, 17n, 18, 19, 21-22
- instituciones, iv, x, xii, 3, 6, 9, 10, 13, 14, 16, 27-31, 34n, 35n, 44, 47, 48, 57-60, 75-76, 97, 102, 105, 107, 109-111, 119-125, 130, 135
- Jefferson, Thomas, 51, 56, 70
- justicia, ix, xi, xii, xiii, 1, 2, 7-8, 15, 39, 41, 46, 48, 56, 100, 101, 116, 118
- justicia conmutativa, 105-106
- justicia distributiva, 24-26, 34n, 87, 88, 96, 103, 105-107, 113
- justicia económica, iii, x, xi, 34, 43, 88, 96, 97-108, 103, 104, 106, 109, 112, 124, 134; principios, iii, x, 34, 42, 88, 96, 97-108, 112, 135
- justicia, participativo, 34n, 35n, 88, 96, 103, 104-105, 108, 113
- justicia social, iii, v, x, xi, 2, 24-31, 35n, 48, 72-76, 88, 97, 100, 101-103, 107-108, 109-111, 113, 114, 119, 120-125, 128, 135; principios, x, 26-29
- Kelso, Louis Orth, x, 33-35, 42-43, 76, 84-96, 97, 103, 104, 106, 107n, 109, 118, 119, 128
- Keynes, John Maynard, 67-68, 119
- King, Dr. Martin Luther, 46-47, 125
- Kranz, Rabino Herzel, ix
- Kurland, Norman G., iii, ix
- Lamennais, Hugues-Félicité-Robert de, 17-20, 21-22
- Ley de Democracia Económica, 130, 134
- ley de la contradicción/identidad, 54-55
- ley de los mercados de Say, 84, 94
- ley natural, iii, v, 4, 8, 18, 19, 22, 26, 27, 30, 35, 38, 46, 48, 53n, 55, 68, 69, 70, 83, 89, 101, 111, 119, 120, 121-122, 131, 135
- libertad (libertad de asociación, elección, derecho natural), iv, xi, xiii, 8, 30n, 46, 51, 56, 57, 60, 63, 64, 65, 73, 76, 86, 98, 100, 104, 105, 109-110, 112, 114, 116, 136
- Locke, John, 65-69, 118
- Malthus, Thomas, 84, 94
- Mason, George, 69-70
- mercado libre, iii, xi, 42, 43, 91, 94, 98, 100, 103, 105, 106-107, 112, 116-117, 136
- Modernismo, 12, 19-20, 22, 35
- Morrison, Charles, 86-87, 89
- Moulton, Dr. Harold Glenn, págs. 32-34
- Nueva Era (esoterismo), 19, 22, 35, 48
- Ockham, Guillermo de, 17, 18
- orden social, xii, 1, 9, 24, 28, 40, 47, 58-60, 64, 67, 77, 96, 97, 100, 101, 108, 112, 115, 119, 123, 124, 129
- Papa Francisco, xi, xii, xiii, 119, 133, 135
- Papa Gregorio XVI, 19, 26
- Papa León XIII, x, 22-23, 28-31, 47, 61, 82, 83, 116, 119, 127, 133-134
- Papa Pío IX, 21, 22, 70, 109, 110
- Papa Pío VII, 14-15
- Papa Pío XI, x, 27n, 28-30, 31, 35, 42, 47, 48, 61, 72, 73, 82, 83, 96, 98, 99, 102, 103, 109, 113, 124
- Papa San Juan Pablo II (ver Wojtyła), iii, ix, xi-xiii, 1-3, 12n 95
- parábola de los talentos, 78-79
- persona (persona humana), iii-v, x, xiii, 1-20, 21-35, 37-49, 51-60, 61-72, 73-82, 83-96, 98-108, 109-120, 121-131, 133-136
- personalismo, económico, iii, 13, 42-44, 88, 96, 97, 109, 113, 115, 116, 121-131, 133-135
- personalismo, iv, xi, xii, 1, 7, 8, 9, 11, 12n, 13, 30, 35, 37, 38-42, 46-49, 51, 53, 55, 61, 69, 71, 107n, 110, 111, 133, 135

- personalismo, tomista, 1-3, 30
- Pesch, S.J., P. Heinrich, 68-69, 113-114
- Plan de Propiedad de Acciones para Empleados (ESOP), iii, ix, 96n, 127-130
- poder, iv, xi, 1, 3-4, 5, 7, 10, 12, 21-23, 30, 31, 40, 43, 56-58, 60, 61, 63, 65, 67, 71, 73, 75, 76, 80-82, 83-86, 89, 112-116, 117, 119, 124n, 125-127, 128, 130-131, 133, 137
- positivismo, 5
- Poupard, Paul Cardenal, x
- Principio Bancario, 93
- principio de distribución, 34
- principio de doble efecto, 25
- principio de limitación, 34-35, 76, 88, 96
- principio de la moneda, 92-93
- principio de participación, 34
- Proyecto Justicia Económica, ix
- propiedad, privado, derecho natural, iii, iv, ix, x, xii, xiii, 8, 12-14, 16, 23-24, 28, 30n, 31, 33-35, 43-46, 48, 51, 56, 57, 60, 63-64, 67, 70-72, 73-82, 83-88, 89-92, 94-96, 97-98, 100, 104, 107-108, 109, 112, 113-115, 116, 117-120, 124n, 125-131, 133-134, 135
- razón (intelecto), 4-9, 16n, 17-20, 21-22, 31, 37, 43-44, 53-55, 61, 62, 68, 74, 113, 119
- Reagan, Ronald, ix
- Reuther, Walter, 100n
- Revolución, Americana, 14, 70
- Revolución, Financiero, 10, 18
- Revolución, Francés, 14, 28
- Revolución, Industrial, 10, 129
- Revolución, Política, 11
- Saint-Simon, Claude-Henri de Rouvroy, conde de, 16, 83
- Seminario Vaticano sobre la Tercera Vía, x
- Sheen, Fulton John, 19, 133
- Sidney, Algernon, 65-69
- Siger de Brabante, 18
- Silvestrini, Achille Cardenal, x
- socialismo, comunismo, iii, iv, x, xiii, 12, 13, 15, 16, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 26-27, 28, 29, 35, 42, 45, 47, 48, 56, 61, 62, 64, 97, 109, 115, 118, 119
- solidaridad, ix, 1-3, 8, 29, 59, 124
- Solidarność* (Movimiento polaco de solidaridad), ix
- soberanía, 15, 18, 22, 39, 42, 61, 64-65, 67, 72, 96, 110, 115-116, 120
- subsidiariedad, 100
- Taparelli, Mons. Luigi Aloysius Taparelli d'Azeglio, 26-27, 29, 103
- Tercera Vía, iii-iv, x, xi, xiii, 7, 33, 39, 42-46, 48, 91, 94, 96n, 97, 106, 109, 123-125, 134
- Tocqueville, Alexis-Charles-Henri Clérel de, 24, 28
- tributación, 88, 90-91
- Turner, Frederick Jackson, 71-72
- Vaticano I, Concilio, 21
- Vaticano II, Concilio, 1, 47
- vida, buena vida de la virtud, 55, 56, 59, 60, 78, 135
- vida, derecho natural, iv, 8, 15, 30n, 44, 51, 55-57, 60, 63, 64, 69, 73, 75, 104, 109, 112, 114
- virtud, individual (humanidad), 2-3, 8-9, 15, 25-31, 34n, 35n, 40n, 41, 43, 44-45, 55-56, 59-60, 79, 123, 135
- virtud, social, 2,3, 28-31, 44-45, 47, 72, 73, 97-108, 125
- Wojtyła, Karol Józef (Papa San Juan Pablo II), 1-3, 37-49, 61
- Yuhaus, P. Cassian P., ix

Sobre los autores

Michael D. Greaney. Licenciado en Contabilidad por la Universidad de Notre Dame y MBA por la Universidad de Evansville, Indiana, Michael D. Greaney es Director de Investigación del Centro Interreligioso para la Justicia Económica y Social en Arlington, Virginia. Como tal, participó en la presentación de un seminario en el Vaticano organizado por el cardenal Achille Silvestrini sobre la importancia de la propiedad generalizada del capital en la lucha contra la pobreza mundial, y coeditó el compendio. *Curing World Poverty: The New Role of Property* (1994). Ha aparecido en la cadena de televisión Eternal Word *EWTN en vivo* con el padre Mitch Pacwa. El Sr. Greaney vive en Falls Church, Virginia. Es miembro de la Antigua Orden de los Hibernianos, Coronel John Fitzgerald División No. 1, Condado de Arlington, Virginia, y American Mensa, Ltd. Canta con la Camerata de Hombres de Washington y el Coro de la Catedral de Santo Tomás Moro. *Personalismo económico: propiedad, poder y justicia para cada persona* es su sexto libro para el CESJ.

Dawn K. Brohawn. Dawn Brohawn, consultora de educación sobre la propiedad ampliada, forma parte del Comité Ejecutivo del Centro para la Justicia Económica y Social, que cofundó en 1984. Como Directora de Comunicaciones y editora en jefe de CESJ, ha escrito artículos y organizado foros sobre Just Third Way, Capital Homesteading y Justice-Based ManagementSM. Junto con Norman Kurland y Michael Greaney, fue coautora de *Capital Homesteading for Every Citizen* (2005). Editó *Every Worker an Owner* (1987), el libro de orientación para el Grupo de Trabajo del Presidente Reagan sobre el Proyecto de Justicia Económica, la primera iniciativa de reforma económica del CESJ. Durante siete años, formó parte del Comité de Cultura de Propiedad de la Asociación ESOP, donde editó *Journey to an Ownership Culture*, el compendio de TEA sobre empresas modelo propiedad de los empleados. La Sra. Brohawn cofundó y administra la Universidad de la Justicia del CESJ y los programas globales de pasantías y becas.

Sobre el traductor

María Teresa Rosón de Pérez Lozano. Profesora de derecho comercial en las áreas de economía y asuntos financieros de la Pontificia Universidad Católica Argentina, la Dra. Rosón ha recibido una mención especial de la Universidad por su trabajo en la integración de la enseñanza y la cultura católica. Como abogada especializada en quiebras y defensa de los derechos de los trabajadores de empresas en quiebra, es una autoridad ampliamente reconocida en la doctrina y jurisprudencia jurídica argentina, con numerosas conferencias y publicaciones en su haber.

Personalismo Económico

Propiedad, Poder y Justicia para Cada Persona

“Pues ya vimos que la cuestión que tratamos no puede tener una solución eficaz si no es dando por sentado y aceptado que el derecho de propiedad debe considerarse inviolable. Por ello, las leyes deben favorecer este derecho y proveer, en la medida de lo posible, a que la mayor parte de la masa obrera tenga algo en propiedad.”

León XIII, *Rerum Novarum*,
“Sobre la Situación de los Obreros” (1891), § 33



Representantes del Grupo de Trabajo Presidencial sobre el Proyecto de Justicia Económica y del movimiento Solidaridad de Polonia se reúnen con el Papa Juan Pablo II (febrero de 1987)



Editorial de la Universidad de Justicia
Centro para la Justicia Económica y Social

ISBN 978-1-60210-011-4

