

LA ÉTICA DE LAS FINANZAS

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Juan Velarde Fuertes

Conviene señalar, con Stephen A. Russ que el mundo financiero es un sub-campo de la economía que posee su metodología y enfoques propios. Pero su nacimiento, a partir, fundamentalmente del siglo XVI se entrelaza, una y otra vez, con los planteamientos económicos relacionados con la producción y distribución típicas de bienes y servicios. Por eso que, al estudiar problemas éticos relacionados con las finanzas, nos encontramos, como señala Santiago García Echevarría que “son hoy predominantemente cortoplacistas... y (por eso) en principio no crean valor, sino que lo que hacen es respaldar la actividad económica en la sociedad, “cuyo objetivo lo toma de Utz” es satisfacer las necesidades individuales y colectivas de todos los miembros de una sociedad para lograr el desarrollo humano, esto es el «bien común”, pero cuando se concede “prioridad a la dimensión financiera del cortoplacismo”, se provoca “la destrucción o anulación de lo común, como pieza integrante del desarrollo de la persona que por esencia es social”.

Esta disparidad, entre lo real y lo financiero, fue expuesto de modo perfecto en esta Real Academia por nuestro compañero, José Ángel Sánchez Asiaín, en su aportación, en las sesiones del 3 y 10 de noviembre de 1987, bajo el título “El progresivo divorcio entre el mundo real y el mundo financiero”. Ofreció unos datos significativos. El tráfico mundial de bienes y servicios para 1986, apenas representaba el 4% del movimiento de divisas que en el mismo año tenía lugar en el mercado de fondos. El 40% de las transacciones diarias en los mercados cambiarios nada tenían que ver con el comercio mundial, ni con las inversiones directas productivas. Solamente un 5% de los contratos negociables en los mercados de derivados se traducían en intercambio de mercancías. Y por ello sostuvo que “esta dinámica y el excesivo protagonismo de lo financiero que de ello se deriva, podría estar llevando a los distintos intermediarios financieros a olvidar su verdadero papel en el sistema, que no es

otro, que el de simples originadores eficientes de unos recursos escasos”. Y concluía que si este predominio financiero fuese lo corriente, en adelante, “estaríamos poniendo los cimientos de un universo financiero en permanente expansión, y caracterizado por su carencia de equilibrio. Y por ello, deforme, ineficaz, sobredimensionado, y sin legitimación, por encontrarse desconectado de las demandas sociales”.

Y más recientemente, Ignacio Cervera Conte, de la Universidad Pontificia de Comillas, en su artículo “Las burbujas en la crisis financiera”, en la revista *Icade*, enero-abril 2014, subraya esto al decir: “Cuando un sistema financiero se olvida de que es un instrumento al servicio de la economía real, el mecanismo de la asignación de precios de los mercados se vuelve errático. Las burbujas son la evidencia más clara de que el mercado no está originando correctamente los precios de los activos; más bien los está sobrevalorando”.

En lo que sigue, en la búsqueda de esa situación cortoplacista que es ese campo parcial de la economía, nos encontramos con que la ética se convierte en algo cada vez más integrado en la reflexión derivada de la teoría económica, y ahora mismo, como señala García Echevarría, apoyado en Albach, “la crisis financiera provoca la generación de una crisis económica sin precedentes”. De ahí deriva la exigencia, tras las recientes aportaciones de Krelle, Albach, Homann y Utz, de que “solamente una clara integración de los propios conceptos económicos de la dimensión ética permite dar una respuesta eficiente a los problemas económicos”. Por consiguiente, no puede extrañar que en la indagación de la ética de las finanzas nos topemos, una y otra vez, con enlaces íntimos con lo que se plantea, también desde el punto ético, en el concreto mundo de la economía toda. Y todo esto, que parecería que se debe a aportaciones germanas recientes, es mucho más amplio.

En el libro de George J. Stigler, *El economista como predicador y otros ensayos* se muestra la dificultad que se presenta cuando se aborda esta cuestión. Porque, señala, “los economistas creen que las transacciones económicas se realizan corrientemente con un alto nivel de sinceridad y responsabilidad, porque interesa a las partes comportarse honorablemente en transacciones repetitivas... Contra esta opinión podemos considerar la del arzobispo Richard Whately, que fue economista tanto como notable lógico y teólogo. El hombre que actúa de acuerdo con el principio de que la honestidad es la mejor política, dijo Whately según Nassau W. Senior, en sus *Journals, Conversations and Essays relating Ireland* (Longmans Green, London, 1868, II, pág. 27, pero ese es un hombre que no es honesto... Quien cree en la honestidad porque es remuneradora, es simplemente un calculador amoral; un hombre honesto es aquel cuyos principios de recta conducta se adoptan independientemente de sus consecuencias para él... Se puede concluir, por tanto, que la honestidad sería una ética utilitarista para la sociedad en su conjunto, aun cuando la honestidad no compensaría (no sería utilitarista) a un individuo”, aunque, concluye,

“la mayoría de los valores éticos no entran en conflicto con el comportamiento individual maximizador de utilidad”.

Dicho esto, ¿cómo podemos continuar? Como preámbulo es preciso señalar que subyace en lo que sigue una cuestión obligada. Por una parte, es preciso contemplar cómo se interpenetran tres cuestiones. Desde el siglo XVI, y de modo impresionante desde el siglo XIX, surge, como base de la producción, el fenómeno del capitalismo, sin el que resulta imposible la Revolución Industrial. Pero esta realidad va acompañada de un planteamiento contrario; aparecen fuerzas, a veces muy poderosas, que buscan que el desigual reparto de la renta que acompañaba al capitalismo de la Revolución Industrial, se frene radicalmente. Este enlace entre el moderno mundo financiero, reforzado por la globalización y una desigualdad creciente en los niveles de bienestar material ha sido expuesto por un profesor de Historia en la Catholic University of America en su obra *The Mind and the Market Capitalism in Western Thought*, de la que se deriva el artículo “Capitalism and Inequality”. Mas he aquí que, también desde los albores del capitalismo y de la Revolución Industrial, surge el inicio de instituciones financieras y de la globalización, que se topan con críticas crecientes que generan oposiciones, a veces variadísimas, pero muy notables, que precisamente buscan alterar lo que constituye, de modo creciente, la actual economía mundial. Y en esa oposición, los argumentos éticos una y otra vez aparecen, a veces rudimentarios, a veces unidos a planteamientos religiosos, y otras, a los científicos de la economía.

La cuestión ética pasa a ser fundamental, pues, para el mundo económico, y naturalmente para el financiero. Y lo fue en el comienzo de la ciencia económica clásica. Como nos indica Benjamín Friedman en su artículo “Economics: a Moral Inquiry with Religious Origins”, “Smith y sus contemporáneos vivieron en una época en la que la religión era más persuasiva y más central que cualquiera de las que hoy conocemos en el mundo occidental”, entre otros motivos porque los planteamientos intelectuales entonces “estaban mucho menos segmentados que ahora”. Pero eso no sucedió con sus sucesores en la Escuela clásica. Como señala Geoffrey W. Hodgson en *The evolution of morality and the end of economic Man*, en dos obras fundamentales, la de William Stanley Jevons, *The theory of political economics* y la de Carl Menger, *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, aparecido en 1871 “se coloca el interés individual como el fundamento de la economía”.

Tres años más tarde, León Walras construye el análisis del equilibrio general neoclásico sobre una asunción similar del autointerés. Pero en el mismo año, Darwin, en *The descent of man, and selection in relation to sex*, publicó una explicación evolutiva que contrastaba con esto sobre “la solidaridad cooperativa y la moralidad, que tras un siglo pasa a ser confirmada ampliamente por la investigación teórica y empírica”, y añade: “Una novedad en economía no puede funcionar sin reglas y vínculos morales. Nuestra comprensión de las

instituciones y organizaciones sociales es inadecuada a menos que apreciemos las motivaciones morales de los individuos en el seno de ellas, y cómo aquellas instituciones ayudan a sostener y dar el tono adecuado a estos sentimientos morales”.

Por eso yo intento ofrecer algo así como un inventario de argumentos éticos, que entremezclan capitalismo, revolución industrial, sistemas financieros y búsqueda de una mayor igualdad en los ingresos, con conciencia de que, todo ello experimenta alteraciones fortísimas, que obligan a reacciones éticas continuas y, a veces, dispares, no ya entre instituciones, sino dentro de una misma institución. Tal es el caso, de la postura de la Iglesia católica, que mucho ha importado desde luego, por motivos obvios, siempre a España.

Eso explica que se conceda en lo que sigue, especial significación a lo que se plantea en el ámbito católico, aunque se intenta también exponer a otras actitudes ante ese conglomerado, conviene repetirlo, de capitalismo, revolución industrial, fuerzas opuestas y financieras crecientemente globalizadas, cuestión esta última que es imposible separar de esta expresión de Stephen Cecchetti, un economista que dirige el Departamento Monetario y Económico del Banco de Pagos Internacionales, en su aportación *Is globalisation great?*: “Muchos de nosotros hemos comenzado a suscitar la pregunta de si las finanzas tienen un lado sombrío”; y ello porque es posible llegar a “la conclusión ineludible de que, más allá de un cierto punto, el desarrollo financiero es malo para una economía. En vez de suministrar el oxígeno que la economía real precisa para un crecimiento saneado, succiona el aire fuera del sistema y pone en marcha lo que suavemente le sofoca”.

Veremos, pues, desde el inicio, posturas encontradas como, sin ir más lejos, el talante que von Mises expuso como “el resentimiento de los intelectuales”. Exactamente dice: “Odia el intelectual... al capitalismo porque se encarna en viejos amigos cuyo éxito le duele; inculpa al sistema financiero de la frustración de unas ambiciones que su personal vanidad hizo desmedidas”, argumentos que, por cierto, enlazan con la tesis de Fernández de la Mora, *La envidia igualitaria*, que en el caso de los intelectuales tiene una difusión forzosamente inteligente y amplia, y con propósitos éticos.

Veamos un caso bien claro. En 1909 aparecía el libro de G. K. Chesterton *Tremendous Trifles*, traducido al español varias veces, la última con el nombre de *Enormes minucias* (2011). En él recoge un artículo publicado previamente en el *Daily News*, titulado “En la plaza de la Bastilla”, del que proceden estos párrafos: “El hecho de que el dinero carezca de raíces y no sea un poder natural y familiar, sino una especie de magia despreocupada y maligna que invoca a los monstruos de los confines de la tierra” crea una reacción: “Si por ejemplo, los socialistas fueran lo bastante numerosos o valientes como para apoderarse del Banco de Inglaterra y destruirlo, se podría argüir indefinida-

mente sobre la inutilidad del acto y sobre como tal acto en realidad no llegaría a la raíz del problema económico de modo apropiado. Pero la humanidad no lo olvidaría nunca. El suceso cambiaría el mundo”.

Naturalmente, también en el mundo intelectual hay reacciones contra estas posturas que, insisto, suelen ser habituales, de condena del mundo capitalista, de las actividades financieras, de la exigencia del cobro de intereses, de la búsqueda del enriquecimiento. Sin tratar de ser exhaustivo, me remito a un artículo de Gastón Baquero, publicado en *El Alcázar* el 23 de diciembre de 1970, que acaba de ser recogido en un libro. El título de este artículo es “Navidad: ¿Hijo del hombre o hijo de Dios?”. Basta leer estos párrafos: “Cuando la visita de Pablo VI a Colombia, doscientos sacerdotes le presentaron un escrito para protestar de la celebración de un Congreso Eucarístico por considerarlo «una mojiganga que afrentaba el sentimiento cristiano si se pensaba en el bajo nivel de alimentación de tantos niños y campesinos... Da la impresión de que lo religioso en sí se considera, en los propios medios religiosos oficiales, como un vejistorio ineficaz, cuando no como un deleznable instrumento de opresión de los ricos contra los pobres. Es el desalojo de la idea de Cristo-Dios, para sustituirla con la idea Cristo-socialista: es decir, de Cristo no Dios, sino hombre a secas, pero «salvador» y salvador sólo a cuenta de su angustia por la injusticia económica del presente”.

Veamos, pues, que existen desde los inicios de la economía moderna, planteamientos éticos en relación con las finanzas. Se pueden iniciar con la condena del cobro del interés, que tiene un respaldo en una serie de Papas. Efectivamente, “en su encíclica *«Vix pervenit»*, Benedicto XIV condenaba el pecado de usura, que se comete “cuando se hace un préstamo de dinero y, con la sola base del préstamo, el prestamista demanda del prestatario más de lo que le ha prestado”. Y puede aumentarse de acuerdo con lo que se lee en las *Constituciones Synodales del Obispado de Oviedo* del Obispo Agustín González Pisdador (1786): “Proposiciones condenadas.- «Es lícito al que presta, pedir cosa alguna de más, si se obliga a no repetir el principal hasta cierto tiempo»: Condenada por N.M.S.P. Alejandro VII.- «Como el dinero de contado sea más precioso, que el que se ha de contar, y ninguno haya que no estime más el dinero presente que el futuro, puede el acreedor pedir a aquel a quien prestó, alguna cosa de más del principal; y por este titulo ser excusado de usura»: Condenada por N.S.P. Inocencio XI.- «No es usura a todas las veces que se pide alguna cosa más del principal, como débito que procede de benevolencia y agradecimiento, sino solamente si se pide como débito que procede de justicia». Condenada por dicho SS. P. Inocencio XI”. Pero no es posible olvidar que, en cambio, el papa Calixto III, en la bula *“Regimini universalis”*, en 1455, había aprobado los censos “con la consignación específica de que el deudor pudiera redimir su deuda cuando lo deseara y que la renta no montara más del 10% del capital adelantado”.

Todo eso tiene un origen muy lógico, derivado de los problemas de adaptación surgidos con la crisis de la Economía del Neolítico, que se inició a finales de la Edad Media. Precisamente a partir de ahí surgen varios fenómenos muy importantes. El uno, el de la aparición, en escala creciente, además, del fenómeno de la globalización. La apertura del tráfico con Asia por la vía marítima creada por los portugueses, y el descubrimiento de América, y en ella de nuevos cultivos y de minas de plata, que pasaron a tener un papel grande en el mundo de los negocios, hace que las ferias de Flandes comenzaran a crear, junto con las ciudades mercantiles italianas, focos de actividad económica que chocaban con las tesis mantenidas hasta entonces. Aparecieron los empréstitos, con el fin de obviar los problemas de la prohibición del cobro de intereses. Se compartían rentas derivadas de esos empréstitos. En Génova esta colocación se hacía, incluso, bajo la protección de un santo. Y como señala Sieveking, “los recién nombrados príncipes eclesiásticos habían tenido que ceder a la Iglesia los ingresos del primer año para alcanzar la confirmación de sus derechos. En las elecciones discordes habría que seguir ante la curia costosos procesos: únicamente podían sufragar esos gastos los príncipes eclesiásticos si los mercaderes italianos les concedían anticipos; pero incidieron así en peligrosa dependencia de sus acreedores. La Iglesia no vaciló en otorgar a éstos el apoyo de penas eclesiásticas que les ayudasen a hacer efectivas sus pretensiones; todo ello convirtió a la Iglesia en palanca principal del desarrollo capitalista medieval y fomentó el medro de las potencias financieras italianas que recaudaban los impuestos y hacían anticipos a sus deudores” (Sieveking, 1941).

Esto no quiere decir que en el ambiente no existiese una antítesis muy profunda entre la conducta de un caballero cristiano y la de un mercader. Se ve bien tal cosa en un momento de la vida de San Gerardo, conde de Aurillac. Como era muy piadoso, había ido de peregrinación a Roma. Al regresar, entre otros lugares, acampó en Pavía. Inmediatamente salieron hacia el campamento de su expedición mercaderes venecianos y de otros lugares que ofrecían sus géneros al grupo del conde de Aurillac. Como señala Sieveking, “los comerciantes vulgares iban de acá para allá por entre las tiendas de campaña; los más distinguidos obtuvieron una audiencia del conde. Este explicó que se había abastecido en Roma, pero preguntó si había hecho buena compra con los ropajes allí adquiridos. Cuando el veneciano le replicó que hasta en Constantinopla habría tenido que pagar más, se sobresaltó el conde”. Por eso adquirió una de las bases de su santidad, al enviar a quien le había vendido, por un romero que iba hacia la capital de la Cristiandad, la diferencia entre lo que le informaba el veneciano como precio lógico, y lo que San Gerardo había desembolsado, como nos informa Ganshof (1933).

Ese talante enlaza con la amplitud creada en este periodo de la Edad Media de una opinión importante: era preciso tener una gran precaución ante la riqueza. Giraba la cuestión en relación con una frase de San Antonino, arzo-

bispo de Florencia, quien había señalado: “Si algún comerciante ejerce su arte no para un fin honesto, como el gobierno de la familia, la utilidad de la patria, u otro parecido, sino movido de un deseo de incrementar la riqueza, comete un grave pecado, comete torpe lucro”.

En síntesis, de acuerdo con del Vigo, “los Escolásticos españoles persiguen al escribir sus Sumas de moral sobre los cambios y la banca” una finalidad, que no es nunca hacer ciencia económica “sino moral; ayudar a los mercaderes; cambistas; banqueros y hombres de negocios en general, proporcionándoles los criterios morales necesarios para conducirse como cristianos en la selva enmarañada de su actividad económico-financiera, prestar un servicio a los confesores y directores de espíritu con vistas a la recta formación de las conciencias y la administración del sacramento de la penitencia”.

Mas la Reforma también aportó más combustible a estas polémicas. De la mano de Max Weber (1955, págs. 90-91) tenemos, por un lado, una postura: “Cuando Lutero lanza diatribas contra la usura y el préstamo a interés, da pruebas de una mentalidad estrictamente «reaccionaria» desde el punto de vista capitalista, en su concepción de la ganancia, frente a la escolástica tardía. Recordemos que insiste en el argumento de la esterilidad del dinero, ya abandonado, por ejemplo, por Antonino de Florencia... Lo propio y específico de la Reforma, en contraste con la concepción católica, es el haber acentuado el matiz ético y aumentado la prima religiosa concedida al trabajo en el mundo, racionalizado en «profesión». De ahí que Lutero “no llegó a basar en principios realmente nuevos o verdaderamente fundamentales su vinculación del trabajo profesional con las ideas religiosas. La pureza de la doctrina, como único criterio infalible de su Iglesia, afirmada por él cada vez más rígidamente después de veinte años de lucha, constituía en sí misma un obstáculo para desenvolver puntos de vista nuevos en el terreno ético”. Por eso, “el concepto de profesión mantuvo todavía en Lutero su carácter tradicionalista” (Weber, págs. 94-95).

Pero, el cambio viene con el calvinismo “que parece mucho más cercano al frío espíritu jurídico y activo del empresario burgués capitalista” (Weber, pág. 177), y el mensaje que llega a la Reforma a partir del puritanismo es éste: “Lo que realmente es reprobable para la moral es el descanso en la riqueza”; véase esto en la obra del puritano Baxter, *Saint's everlasting rest*, o sea “Eterna paz del santo”, la condena al gozar de los bienes, con la inevitable consecuencia de sensualidad y ociosidad y la consiguiente desviación de las aspiraciones hacia una vida «santa». Sólo por ese peligro del «descanso en la riqueza» es ésta condenable; pues el «reposo eterno del santo» está en la otra vida; pero aquí, en la tierra, el hombre que quiera asegurarse de su estado de gracia, tiene que «realizar las obras del que le ha enviado, mientras es día». Según la voluntad inequívocamente revelada de Dios, lo que sirve para aumentar su gloria no es el ocio ni el goce, sino el obrar; por tanto, el primero y principal de todos los pecados es la dilapidación del tiempo. La duración de la vida es demasiado breve y pre-

ciosa como para no «afianzar» nuestro destino. Perder el tiempo en la vida social en «cotilleos», en lujos, e incluso en dedicar al sueño más tiempo del indispensable para la salud —de seis a ocho horas como máximo— es absolutamente condenable desde el punto de vista moral”. Y de ahí procede que los cuáqueros, aun ricos, procuraron que sus hijos aprendiesen profesiones, por motivos éticos, no utilitarios. Sobre esta actitud del puritanismo y de Baxter, es creo fundamental, además, consultar el capítulo 4 de la obra de R. H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*. Por cierto, este trabajo exigente para todos, enlaza con las tesis de Adam Smith de las ventajas de la división laboral que se exponen en *La riqueza de las naciones*.

Simultáneamente, en el mundo católico, concretamente en España, se desarrolla otro planteamiento en torno a las riquezas y, naturalmente, al mundo financiero. Se señala a España porque para Castilla, que en la Edad Media estaba fuera del gran eje de la riqueza, constituido entonces por Bizancio, Venecia, Génova y su conexión —a la que ya se ha aludido— con las ferias centroeuropeas a través del Rin y hasta el mar del Norte, con los descubrimientos de finales del siglo XV, todo había cambiado. Lo mismo sucedía para el conjunto de España. Va a señalar esta alteración Fray Tomás de Mercado, quien dirá en su libro *Suma de tratos y contratos de mercaderes*, aparecida el año 1509, que “Sevilla y la España que la rodea, de extremo del mundo se ha convertido en su centro”. Se trata, además del descubrimiento de América, del momento en que Alfonso de Albuquerque llega a Malaca, a Goa, al Estrecho de Ormuz —concretamente, la ciudadela de Ormuz va a caer en manos lusitanas en 1515— con lo que desaparece la intermediación que ostentaba el mundo árabe. Fue ése el momento en que altera la vida económica y financiera de Europa la búsqueda de la riqueza, facilitada por la aparición de instrumentos financieros nuevos como la letra de cambio, la partida doble, los mercados de cambio de las monedas, la llegada de plata de América para España —de oro para Portugal—, aparte de ser la plata demandada ansiosamente por China, y por ello en que la búsqueda de la riqueza se pone de manifiesto en los vértices del triángulo español de la nueva economía, constituidos por Sevilla, Lisboa y Amberes, ciudad ésta que enlaza con la opulencia interior de Europa.

Ese fue el momento en que un conjunto de comerciantes españoles de Amberes considera que tienen que plantear las consecuencias de esta alteración. Por ello acuden a Francisco de Vitoria para preguntarle si era posible mantener aun los argumentos de San Antonino. Porque, añadían: “¿Nosotros vamos a condenar si actuamos de modo adecuado para aprovecharnos de esta situación? ¿A qué tenemos que renunciar, como por ejemplo, al cobro de los intereses, para mantener la actividad económica que se nos viene encima a causa de esta nueva situación? Dado que la salvación es lo más importante, ¿dejamos, pues, el campo libre a holandeses protestantes y a otros nuevos herejes que aparecen justificando el enriquecimiento derivado del aprovechamiento

intenso de esta nueva situación, y que unen ese enriquecimiento como señal de la gracia divina? En resumidas cuentas, ¿abandonamos, o no?”

Era éste un planteamiento lógico, porque aquellos traficantes estaban actuando nada menos que en ocho terrenos fundamentales que eran fuentes de riqueza: En primer lugar, existían unas empresas importadoras nuevas y en auge, que eran desconocidas hasta entonces. Además, como se acaba de señalar, habían aparecido instrumentos nuevos en los mercados financieros. Simón Ruiz, en Medina del Campo, montó, para obtener más riqueza, cuatro diferentes sistemas de partida doble. Eso indicaba que habían surgido nuevos métodos cuantitativos, muy especialmente derivados de esa contabilidad por partida doble. Además, nos encontramos con que comienza la llegada de productos nuevos de forma masiva. No se trata únicamente de las especias; se observa la arribada de la plata. La que llega a España es absorbida ávidamente por el resto de Europa en cantidades tales que concluye por alterar los mecanismos financieros del continente. La teoría cuantitativa se ha demostrado por Oreste Popescu que surge de ahí, y en el ámbito español. Se observa también el desarrollo de formas de contratación masivas, al mismo tiempo que aparecen nuevas tecnologías, prácticamente ignoradas hasta entonces. Existe, pues, lo que podría calificarse como una prerrevolución industrial y un retroceso de la Revolución del Neolítico. Además de con la plata, España participa en toda esa nueva actividad, con la lana. El papel de esta materia prima en el conjunto de la vida internacional, es muy notable. Contemplamos una situación opulenta en España, que va a durar hasta más allá de los tiempos de Felipe II según probó Gonzalo Anes. En un texto de las Cortes de Castilla de 1522, se habla de cómo en Segovia, en Cuenca, en Toledo, los lugares están llenos de gente ocupada, rica y contenta, lo que afecta no sólo a los naturales de estas tierras, sino a un numerosísimo conjunto de forasteros que, de la misma manera, vivían en ellos. Se trata, en suma, de un país que iba hacia adelante, de un país que deseaba consolidar su base económica. A partir de 1492, con la dispersión de los sefarditas, muchos de ellos muy duchos en los negocios, por sus enlaces con los españoles en general, y desde luego, con los conversos, los cuales permanecen, ya en España, ya en América, se abren posibilidades nuevas en nuestro mundo financiero, el privado y, desde luego, el público.

Por todo eso, los agentes económicos españoles requieren, angustiados, a Francisco de Vitoria para que conteste a estas preguntas: ¿Vamos a prescindir de esta riqueza, en estos momentos que se nos entra por puertas y ventanas? ¿Aceptaremos, como consecuencia de los mensajes de San Antonino y de otros seguidores de estos puntos de vista, que ese paraíso material debe ser tapiado, para que no penetremos en él?

A todo este colosal problema de ética de las finanzas, se acabó dando una colosal respuesta, que se observó ya en la contestación de Francisco de Vitoria, en Francia, primero, después como catedrático en la Universidad de Salamanca y a través de sus discípulos Domingo de Soto, Pedro de Valencia,

Diego de Covarrubias, Martín Azpilcueta —el famoso “doctor navarrus”, que demostrará, por ejemplo, por que no va contra la moral católica el cobro del tipo de interés—, y en general, a través de ese grupo que Schumpeter, y antes Larraz, a más de Marjorie Grice-Hutchison, y en su proyección americana Oreste Popescu, denominan Escuela de Salamanca. En buena medida, si bien, como señala Fernando Sebastián, no son grandes teólogos, sí son moralistas que impulsan muchísimo el conocimiento de la vida económica. Como indicó muy bien Pierre Vilar, en los tratados de estos moralistas católicos, y en los manuales de confesor que se acababan entregando a los párrocos, a los conventos de frailes, había, desde el siglo XVI, auténticos estudios profundísimos de teoría económica. La respuesta de la Escuela de Salamanca se proporciona de modo simultáneo a su participación en el Concilio de Trento. Debe señalarse que, aunque no de modo explícito, este preludio de lo que después se llamaría doctrina social de la Iglesia, tuvo una serie de implicaciones, al par, escolásticas y conciliares.

Un panorama muy completo, de los miembros de esa Escuela, formada esencialmente en Salamanca y en Alcalá, de sus polémicas y del ambiente de cambistas, mercaderes y banqueros que existían en el periodo que va de 1517 —momento del advenimiento de Carlos V— y 1621 —cuando fallece Felipe III— es el presentado en el libro de Abelardo del Vigo Gutiérrez, *Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de Oro español*. El profesor del Vigo lo era de Teología Moral Fundamental y Social en la Facultad de Teología de Burgos. Es importante esta síntesis que ofrece en la pág. XXIV: “Lo que nuestros moralistas prohíben no es tanto el interés en sí cuanto una percepción del mismo por motivos intrínsecos. Si algo aparece claro... es la admisión del interés en razón de los títulos extrínsecos”. La propia Santa Teresa de Jesús admite el papel del interés como algo propio de la tensión inherente a los negocios, al escribir: “¿Con qué amistad se tratarían todos si faltase el interés de honra y de dinero! Tengo para mí se remediaría todo”. La puntualización de Vitoria enlaza con esto: “A quien yo quisiere, lo rogaría mucho que no tuviese por oficio ni trato ser cambiador. Porque aunque el cambio por sí sea un contrato tan lícito como comprar o vender limpiamente, pero como hoy se hace en el mundo, algunos son muy malos”.

No existió, en cambio, en este sentido, una percepción de sus planteamientos por todo el Papado, lo que explica, por ejemplo, lo ya señalado sobre las reacciones de varios Pontífices sobre el cobro de los intereses de los créditos. Y en el puro mundo financiero, no se puede olvidar las aportaciones del Padre Mariana en relación con la inflación y su perversidad forzosa.

Va a surgir otro problema, relacionado con el triunfo definitivo de la Revolución Industrial, en la que estamos, y tras la victoria de Cromwell en Inglaterra y de la Revolución Francesa, todo resultará preparado por los pensadores y científicos de los siglos XVI y XVII. ¿Es admisible, desde el punto de vista ético, que esta situación nueva, financiera y productiva, genere problemas

capaces de atentar a la dignidad humana de modo clarísimo? A mi juicio la cuestión aparece con mucha fuerza con la Revolución Industrial.

Mencionemos, en primer lugar, a pesar de que tenga alguna exageración, lo que se escribe en el periódico *The Lion*, que generó dos reacciones. Tal como lo transcribe Heilbroner (1972), he aquí unos fragmentos de la historia del niño Robert Blincoe: Este “formaba parte de un grupo de ochenta niños pobres enviados a trabajar en una fábrica de Lowdham. Niños y niñas, cuya edad oscilaba alrededor de los diez años, eran azotados noche y día, no sólo cuando cometían alguna pequeña falta, sino igualmente como recurso para estimular su languideciente laboriosidad. Sin embargo, la vida en Lowdham resultaba bastante humanitaria comparada con la que llevaban en una fábrica de Litton, a la que Blincoe fue trasladado más tarde. Los niños en Litton les disputaban a los cerdos las zurrapas en las artesas; eran tratados a puntapiés y puñetazos y ultrajados sexualmente; su patrono, un tal Ellice Needham se daba al escalofriante placer de pellizcar a los muchachos en las orejas hasta que la uña de un dedo se juntaba con la del otro, a través de la carne. El capataz de la fábrica era aun peor. Colgó a Blincoe por las muñecas sobre una máquina, de modo que tuviera que mantener las piernas dobladas por las rodillas y luego fue cargándole fuertes pesos encima de los hombros. El muchacho y los demás que con él trabajaban tenían que permanecer casi desnudos en lo más crudo del invierno y les fueron limados los dientes, detalle éste que tiene todo el aspecto de un refinamiento sádico”.

Pero, prosigue Heilbroner, “aun descontando la exageración (a causa de la fuente de donde se toma), el relato refleja con sobrada elocuencia aquel clima social en que actos de tan cruel inhumanidad eran aceptados como si formaran parte de un orden natural de cosas y —lo que tiene importancia todavía mayor— como asuntos en los que nadie tenía por qué intervenir. No era extraordinaria la jornada de dieciséis horas de trabajo, lo que obligaba a los trabajadores a salir de sus casas a las seis de la mañana a fin de dirigirse a pie a las fábricas, para regresar de aquellas a las diez de la noche”.

Situación, por cierto, de trabajo infantil que llega hasta comienzos del siglo XX en España. Refiriéndose a la industria textil catalana, señala Francisco Bernis en *Fomento de las Exportaciones* (1917), tras una indagación efectuada poco antes conjuntamente con el vocal del Fomento del Trabajo Nacional, José Martínez Rosa: “En la visita a las fábricas se percibe la importancia dentro (del censo laboral que)... tienen los niños. Considerando que en esta industria la sección de preparados, sobre todo realiza trabajo nocturno, puede decirse que desde el punto de vista de la población obrera la situación no es la más conveniente... Es proverbial entre algunos industriales españoles que la lectura de las retribuciones de la industria catalana... y la composición de la población obrera teniendo en cuenta el sexo y edad, no parece demostrar que España represente para terceros países un ejemplo digno de imitación”.

A mi juicio, todavía más significativo que estas descripciones, es el contenido de la novela de Elizabeth Gaskell, *Mary Barton*, planteada en torno a una crisis económica que surge en Manchester, en torno a 1840. En *Mary Barton* —cuya primera edición fue anónima, porque lo que contaba causaba escándalo—, contemplamos una situación social explosiva, con huelgas, violencias de todo tipo, enfrentamientos de obreros y patronos de la industria textil algodonera, en un momento, además, de la introducción de nuevo equipo capital en las empresas. Los sufrimientos de Mary Barton, hija de un obrero, no conducen a ninguna acusación a los patronos. No va, esta novela, por el camino de *Germinal* de Zola, en relación con la denuncia de las condiciones de una familia en esta etapa histórica.

Con esto, en la Revolución Industrial, el mundo económico, y por supuesto la situación de las finanzas, atacaba muchas convicciones éticas. Ello originó fundamentalmente, al menos cuatro reacciones. La de Stuart Mill; la de Marx; la de Marshall, la de Eucken y la de la Iglesia católica, ésta vinculada parcialmente con los planteamientos de la Verein für Sozialpolitik. La base de la penetración de estas reacciones se encuentra, como señala Bertrand de Jouvenel, en que al unirse a otra Revolución, la liberal, permitió que se difundiese, con la libertad de imprenta y con la libertad política inherente a la democracia, la magnitud del problema de la pobreza y del ataque a la dignidad de la persona humana, vinculado con esa carencia de renta. En síntesis, se podía denunciar, con libertad absoluta, esta realidad.

Sobre John Stuart Mill creo que basta con reproducir este párrafo de sus *Principios de Economía Política con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, que disiente del mensaje básico por él recibido de Bentham y, por supuesto, de Smith, como señala Josefa Dolores Ruiz Resa en el volumen sobre Stuart Mill dirigido por Manuel Escamilla Castillo y Dalmacio Negro Pavón en *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de John Stuart Mill*: “La finalidad de todo adelanto social debe ser preparar a la humanidad por medio de la cultura para un estado social que combine la mayor «libertad» posible con esa «justa distribución de los frutos del trabajo» a la que no aspiran las leyes actuales sobre la propiedad”.

Marx recoge todo esto y se convierte en un profeta de una religión con un paraíso “más acá de la muerte”. Es lo que explica el éxito popular del marxismo, porque Marx recoge, recopilándolos, toda esta serie de horrores que afectaban, no ya a los niños, sino a todos los trabajadores. Véanse los apartados III —la jornada de trabajo en las ramas industriales inglesas en que la explotación no está limitada por la ley—, y IV —trabajo diario y nocturno— del capítulo X de la Sección Tercera del Libro primero de *El Capital*.

Esta posición de predicador que tuvo en grado sumo Marx, provocó en él una dualidad. Por una parte, era un hombre muy culto, capaz de síntesis

admirables, incluso en medio de sus sermones. Además, la cultura de Marx era extraordinaria. Llama la atención, por ejemplo, que cuando en medio de las tensiones de la Internacional, Anselmo Lorenzo se traslada a Londres, éste señala en sus *Memorias de un internacional* que Marx le recibe recitando en español fragmentos de una obra de Calderón de la Barca.

Pero, simultáneamente, como consecuencia de su deseo de ser un predicador muy activo, lo vemos, como dice Schumpeter, convertido en un “conspirador de café”. En mi artículo “Marx tras los revisionistas y el fracaso de sus últimos epígonos: ¿hay algo aprovechable?”, señalo que Althusser, en 1971, en la “Presentación” del libro de Martha Harnecker, *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, en su sexta edición, lo expone así: “Si la teoría científica de Marx nos da la demostración de que todo está relacionado con la lucha de clases, se comprenderán mejor las razones de ese libro sin precedentes en la Historia: la “fusión” de la teoría marxista y del movimiento obrero. No se ha reflexionado suficientemente en este hecho: por qué y cómo el movimiento obrero que existía antes que Marx y Engels escribiesen el *Manifiesto*, se reconoció a sí mismo en una obra tan difícil como *El Capital*... Marx devolvió en teoría científica al movimiento obrero lo que había recibido en experiencia política”. Quizá Marx trató de justificar esta dualidad cuando en sus *Tesis sobre Feuerbach* escribió aquello tan conocido de que “los filósofos no han hecho sino interpretar el mundo de diferentes maneras; lo que importa es transformarlo”. Y esa postura es una de las fundamentales aparecidas en la ética de las finanzas.

La otra reacción, y bien diferente, la encontramos en Marshall, el gran maestro de la escuela de Cambridge, quien, como es sabido, es realmente una pieza clave del pensamiento económico moderno. Con él llegamos a una actitud, heredera asimismo, como la de Marx, de la Revolución Industrial, porque Alfredo Marshall señala, muy en relación con esta situación así creada, por qué, en qué condiciones, de qué manera, hay que plantear el estudio de la economía, y lo hace porque él llega a la economía a través de la moral.

En su formación, lo que le atrajo primero, y a lo que dedicó buena parte de sus esfuerzos, fueron cuestiones de filosofía y teología moral. De ahí pasó a la economía. Y ¿por qué pasa a la economía? ¿Qué es lo que le lleva a estudiar estas otras cuestiones? Evidentemente pasa también a andar con mucho cuidado con nuevas propuestas que proceden de la Escuela clásica, porque rezuman derivaciones que parecen proceder, como nos ha probado Victoriano Martín en su ensayo *Baruch Spinoza y Adam Smith sobre ética y sociedad*, del tipo, siempre poco cristiano, del “egoísta amable” de David Hume. Léase este párrafo del *Tratado de la reforma del entendimiento* de Baruch Spinoza: “Lo que los hombres consideran como el sumo bien se reduce a estas tres cosas: la riqueza, el honor y el placer”.

En este sentido, dice Marshall, como nos indica Keynes: “Me dediqué a visitar, durante mis vacaciones, los barrios más pobres de diversas ciudades, recorriendo una calle tras otra y observando los rostros de las gentes más pobres. Después —esto es, una vez empapado de estos agobios— decidí estudiar, tan a fondo como me fuera posible, la economía política”.

Acompañaba Marshall esta descripción de su cambio de planteamientos básicos, con el relato de una pequeña anécdota personal suya: él, en el Saint John’s College de Cambridge, donde vivía mientras estuvo soltero, tenía encima de la chimenea de su habitación, un retrato, pintado al óleo, de un hombre con una expresión de pobreza y angustia tremenda. Lo había comprado por unos pocos chelines al recorrer un barrio londinense y lo había colocado allí. Lo llamaba su santo patrón. Cuando estaba investigando economía y, cuando en esas investigaciones efectuaba desarrollos muy abstractos, en los que era muy experto, porque conocía muy bien el mundo de las matemáticas, de vez en cuando, cuando estaba haciendo esto, contemplaba el retrato del que él llamaba su “santo patrón” y si llegaba a la conclusión de que aquello no le iba a servir para nada a aquella persona que estaba representando a los angustiados, abandonaba la investigación.

Paralelamente hay que mencionar que en Norteamérica, una serie de figuras clave de la American Economic Association, como John Bates Clark y Richard T. Ely, como señala Benjamín M. Friedman, “tuvieron sus raíces intelectuales en el movimiento, emergente por aquel entonces del Social Gospel. Su inspirador principal era el Reverendo John Bascom, iniciador de los “reformadores de la Segunda Gran Despertada”, un nombre dado por los historiadores al movimiento para que el mundo fuese “un lugar idóneo para el inminente retorno de Cristo”, movimiento que en el libro colectivo encabezado por Robert William Fogel, *Political Arithmetic*, se derrumbó “por la intensificación de la corrupción dentro del rápido crecimiento de las ciudades, y por el giro intelectual precipitado por los nuevos hallazgos en geología y por la controversia calvinista”. No se debe dejar a un lado, en este sentido de estas raíces religiosas del mundo económico norteamericano, la obra de Stewart Davenport, *Friends of the Unrighteous Mammon* —o sea “Los amigos del perverso Dios de las riquezas—: Northern Christians & Market Capitalism, 1815-1860”.

La actitud citada de Marshall irradia hacia atrás y hacia ahora. Hacia atrás tenemos el caso de Jovellanos, que pasó a estudiar economía porque, como alcalde del crimen en la Audiencia de Sevilla, se hizo esta pregunta: “¿A qué se debe que existan más criminales entre los pobres que entre los ricos?” Hacia ahora nos encontramos con la Escuela de Friburgo, con economistas tan destacados como Eucken y, desde luego, muy emparentado, el grupo de Müller-Armack, Röpke y Schmölders. Cuando se analiza su planteamiento denominado “economía social de mercado”, hallamos paralelismos evidentes con la escuela austriaca. Pero en el mensaje de éste, como señala Kirzner (1998) “el

ánimo de lucro impulsa el progreso a través del cual los beneficios empresariales puros tienden a ser descubiertos y aprovechados de forma competitiva entre los empresarios. Y esta mayor concienciación mutua de los diferentes agentes, que se produce a través del proceso empresarial de descubrimiento y creatividad es la fuente de la tendencia coordinadora que empuja a los mercados hacia el equilibrio”. El enlace con Eucken, y un punto, llamémoslo así de advertencia, es visible en una expresión de éste: “La fijación del marco en que planifican y obran libremente las empresas y las economías de consumo es tarea de la política económica que, además, lo vigila. Se declara libre qué han de producir las empresas, la técnica a emplear, las materias primas a comprar y los mercados en que han de vender. Tampoco los obreros están obligados a trabajar en un determinado puesto: tienen libertad de domicilio y libertad de contratación laboral. Existe libertad de consumo. Pero no existe libertad para modificar caprichosamente las reglas de actuación o las formas en que se desenvuelve el proceso económico. Este precisamente es el campo de la política de ordenación”.

Concretamente, respecto al mundo financiero, muy debatido, como se ve, desde los tiempos iniciales de los créditos y los tipos de interés es interesante señalar que el presidente del Bundesbank, Jons Weidman, en su conferencia “Competitividad y ordenamiento económico en una economía de mercado”, pronunciada con motivo de la celebración del Año Nuevo por la Asociación de la Industria del Automóvil el 30 de enero de 2013, manifestó que para Eucken la política monetaria tenía una importancia central. Escribió así éste en los *Grundsätzen der Wirtschaftspolitik*: “Todos los esfuerzos por realizar un ordenamiento de la competencia serán inútiles, en cuanto no garanticen una cierta estabilidad del valor de la moneda. La Política Monetaria, por ello, exige una primacía en el ordenamiento de la competencia”. Debe añadirse que Eucken, en los *Die Grundlagen der Nationalökonomie* escribirá: “Resulta necesario tratar los dos elementos que determinan la formulación de los planes individuales: forma de mercado y sistema financiero, no sólo yuxtapuestos, sino también en su recíproca dependencia”.

Se trae todo esto a colación, porque la Iglesia Católica fue la autora de otra reacción, para tratar de encontrar la adecuada ética de las finanzas en los siglos XIX y XX. Y en principio, resultó claramente influida por el socialismo de cátedra derivado de la *Verein für Sozialpolitik*. Previamente la Iglesia había reaccionado no mucho más allá de las famosas predicaciones que el jesuita padre Félix dirige a los burgueses parisinos en los momentos en que Guizot lanza aquel famoso imperativo de “Enriqueceos”, propio de un protestante como Guizot era. Por su parte, Félix, con sus sermones en Notre Dame de París y en otros lugares de Francia, señala a aquellos burgueses de qué manera les podía resultar posible coordinar el ganar mediante maniobras financieras y el atender a los desheredados.

Es el movimiento a favor del mantenimiento de la pobreza, que por ejemplo en España se defiende con algo así como la necesidad de que perdure lo que se denomina “la mendiguez”, para así tener posibilidad de adquirir méritos las personas más adineradas. Recuérdense por ejemplo las tesis de Ortí y Lara desde las columnas de *El Siglo Futuro*, quien llegó en su artículo del 5 de enero de 1891, “El liberalismo y la pobreza”, a señalar que la mendicidad fomenta “el espíritu cristiano” y promueve sentimientos que sin el “espectáculo de la mendiguez”, no aflorarían.

En esa línea hay que colocar realidades españolas como las Conferencias de San Vicente Paul, o incluso la puesta en marcha de las Cajas de Ahorros, que se vincularon muy pronto con los Montes de Piedad, realidad importada de Italia, donde con ellos se intentaba escapar de la condena de los tipos de interés, y así favorecer a las gentes más humildes.

Frente a todo esto va a surgir una reacción muy potente, derivada de que, al buscar una raíz filosófica a los planteamientos de los economistas clásicos —en cabeza Ricardo, naturalmente—, se encuentran con que la ciencia económica que así se ha creado, se ha construido mediante un método equivocado. La cuestión parecía pertinente porque la ciencia moderna, ¿no estaba avanzando como consecuencia de observaciones continuas de la realidad de las que infería una serie de regularidades, y que éstas eran las que se convertían en las leyes de esas ciencias? ¿Qué era eso de soslayar el método inductivo, zambulléndose en el deductivo? Lo que han elaborado los clásicos basándose en el método deductivo para conocer el funcionamiento del sistema financiero, ¿no pasaba a estar defectuosamente planteado? Una de las consecuencias al aplicar la política este método erróneo, ¿no se veía en las tropas gigantescas de gentes desamparadas, de gentes depauperadas, que proliferaban por doquier?

Eso es lo que está detrás de un intento de cambio en los planteamientos, que se va a traducir en la famosa batalla del método, la *Methodenstreit*. La oposición a los clásicos está encabezada por alemanes que, vinculados a la llamada Escuela de Berlín, siguen la enseña que enarbola, en la última etapa de ese combate, Gustavo von Schmoller.

Schmoller, en una reunión en Eisenach, convoca a una serie de personas que estaban ya convencidas de que ese mecanismo mental de los clásicos, era básicamente erróneo y que deben llevar a la ciencia económica por otros derroteros y aplicarla al desarrollo del que carecían los grupos sociales más desheredados. Por eso, en esa ciudad alemana, se funda una entidad, la famosa Unión para la Política Social —la *Verein für Sozialpolitik*— que va a basar toda la política social que, para derrotar al socialismo derivado de Marx, Bismarck va a desarrollar a finales del siglo XIX, y que va a influir en el pensamiento ante estas cuestiones, de la Iglesia católica. Ahí se encuentra, en parte por la influen-

cia, no lo olvidemos, de Ketteler, la encíclica de Leon XIII, *“Rerum novarum”*. En España es acogida gozosamente por Cánovas del Castillo y el partido conservador.

El planteamiento ético, en esta dirección, se va a incrementar con motivo de la Gran Depresión. Es preciso un aumento del intervencionismo del Estado, pero también una condena al capitalismo financiero, al que Pio XI juzga así en la encíclica *“Quadragesimo anno”*, en 1931: “Salta a los ojos de todos, en primer lugar, que en nuestros tiempos no sólo se acumulan riquezas, sino que también se acumula una descomunal y tiránica potencia económica en manos de unos pocos, que la mayor parte de las veces, no son dueños, sino sólo custodios y administradores de una riqueza en depósito, que ellos manejan a su voluntad y arbitrio.- Dominio efectivo de la marcha más tiránica por aquellos que, teniendo en sus manos el dinero y dominando sobre él, se apoderan también de las finanzas y señorean sobre el crédito y por esta razón administran, diríase, la sangre de que vive toda la economía y tienen en sus manos como el alma de la misma, de tal modo que nadie puede ni aun respirar contra su voluntad... Últimas consecuencias del espíritu individualista en la economía son esas que vosotros mismos no sólo estáis viendo, sino también padeciendo: la libre concurrencia se ha destruido a sí misma; la dictadura económica se ha adueñado del mercado libre; por consiguiente, al deseo de lucro ha sucedido la desenfrenada ambición de poderío; la economía toda se ha hecho horrenda, dura, cruel, atroz... Por lo que atañe a las naciones en sus relaciones mutuas, de una misma fuente manan dos ríos diversos: por un lado el «nacionalismo» o también «el imperialismo económico»; del otro, el no menos funesto y execrable «internacionalismo» o «imperialismo» internacional del dinero, para el cual, donde se esté bien, allí se tiene la patria”.

Este mensaje llega hasta Pablo VI, quien en la encíclica *“Populorum progressio”*; de paso, hace una curiosa distinción entre capitalismo e industrialización: “Por desgracia, sobre estas nuevas condiciones de la sociedad industrializada, ha sido construido un sistema que considera el lucro como motor esencial del progreso económico; la concurrencia, como ley suprema de la economía; la propiedad privada de los medios de producción, como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones sociales correspondientes. Este liberalismo sin freno, que conduce a la dictadura, justamente fue denunciado por Pio XI... Pero, si es verdadero que un cierto capitalismo ha sido la causa de muchos sufrimientos, de injusticias y luchas fratricidas, cuyos efectos duran todavía, sería injusto que se atribuyera a la industrialización misma los males que son debidos al nefasto sistema que la acompaña”.

Esta línea de condena, es la que se muestra en esa obra fundamental para entender la postura de la Iglesia en relación con la ética de las finanzas, que es la monumental de José Luis Gutiérrez García, *Conceptos fundamentales en la Doctrina Social de la Iglesia* (1971). En el tomo I, pág. 177 se lee que “si

se compara este juicio con el que... se hace del socialismo, no resulta infundado afirmar que el juicio sobre el capitalismo es mucho más severo que el juicio pontificio sobre el socialismo”.

Todo esto llevó a una aproximación a puntos de vista keynesianos. Pero tras las críticas a éste de Milton Friedman —por ejemplo, como exponen Rudy van Zijp y Hans Visser, en *On the non-neutrality of mathematical formalization: Austrian vs. New Classical Business Cycle Theories*, en el volumen dirigido por Gerrit Meijer, *New Perspectives on Austrian Economics* (1975), en relación con la curva de Phillips— se origina un cambio, visible en la preparación de la “*Centesimus annus*” de San Juan Pablo II, para cuya elaboración consulta a tan destacados economistas como Arrow, Robert Lucas, Amartya Sen o Jeffrey Sachs, y que conduce sus puntos de vista sobre la ética de las finanzas a las posturas de la Escuela de Friburgo.

Y en estos momentos se observa que se pretende dar un paso más, pero en una doble dirección muy dispar. Por una parte, asumiendo bastante del mensaje de la Escuela Austriaca, en el grupo con el que se relaciona e investiga el Centro Diego de Covarrubias, pues no olvidemos, como se puntualiza por Juan Belch Plans (2000), que Covarrubias forma parte del conjunto de teólogos y juristas vinculados con Francisco de Vitoria y Salamanca. Basta leer el artículo de Jesús Huerta de Soto, “El obispo Diego de Covarrubias, los escolásticos españoles y la Escuela Austriaca de Economía”, donde sostiene que efectivamente la Escuela Austriaca “surge de la mano de Carl Menger en Viena, a partir de 1871. Si leemos las obras de Menger veremos que cita a los escolásticos, concretamente por ejemplo al libro de Covarrubias *Veterum Collatio Numismaticum*”. No olvidemos tampoco el homenaje de la Mont Pelerin Society en Salamanca, en el convento de San Esteban.

El otro eje —por cierto bien diferente— de la marcha ética de la Iglesia ante el mundo financiero lo indica Francisco Javier Martínez, al señalar: “Me honro en considerar a Stephen Long como a un amigo. No sólo no he tenido ningún escrúpulo en dedicar una parte de mi escaso tiempo de estudio a traducir su obra, sino que lo he hecho con la conciencia de que hacía con ello un bien a la Iglesia, y doy gracias al Señor por haber conocido y trabajado esta obra”. Y Stephen Long afirma que “tal vez, el problema que plantea el capitalismo al cristianismo sea su amenaza, no tanto a la justicia, como a la fe y a la caridad. Este problema no se puede evaluar en exclusiva mediante ningún análisis social de lo natural, sino que exige una sociología teológica, que entraría en contradicción con la sociología de Hayek”, o sea, con la escuela austriaca.

Pero no podemos dejar a un lado, el planteamiento ético, radicalmente crítico del mundo financiero globalizado, que surge, esencialmente en el seno de la Iglesia católica iberoamericana, con el nombre de Teología de la Liberación, cuya última manifestación, enlaza con la reacción que, como se señala más arriba, criticaba Gastón Baquero.

No puedo por menos de aludir aquí a la reciente y espléndida intervención de Diego Gracia en esta Real Academia “Zubiri, treinta años después”, al exponer como fue “posible utilizar la filosofía de Zubiri en una perspectiva que fuera metafísica, pero no escolástica o neoescolástica; ni tampoco kantiana, sino hegeliana y marxista, o, al menos marxiana. Esto fue lo que se propuso Ignacio Ellacuría, un jesuita trasterrado a Hispanoamérica y profundamente identificado con lo que se puede denominar el “espíritu de Medellín”, que en 1968 empezó a privilegiar el lenguaje de la “liberación”. Ese espíritu recogió lo que el médico brasileño Josué de Castro había bautizado en 1947 con el nombre de “geopolítica del hambre”, así como la tensión centro-periferia que Raúl Prebisch había convertido en núcleo de su “teoría de la dependencia”, pronto transformada en santo y seña de la CEPAL”. No olvidemos la obra de Paula Freire, *Pedagogía del oprimido* en 1970. El año 1968, Salazar Bondy se pregunta por la existencia o no de una filosofía latinoamericana y en 1971 dos argentinos, Juan Carlos Scannone y Enrique Dussell, le intentan responder a esa pregunta iniciando el movimiento de “filosofía de la liberación”. El mismo año Gustavo Gutiérrez publica su libro *Teología de la liberación*. La dialéctica centro-periferia, en el caso de la filosofía, no era tanto la de América del Norte frente a América del Sur, cuanto la de Europa, frente a América, y más en concreto, la filosofía del ser, típicamente europea, frente a las necesidades reales de la población”. Y ahí está el prestar, como es el caso de Dussell —continúa Diego Gracia—, “atención a los filósofos que buscaban ir más allá de la idea del ser, cuales eran los casos de Emmanuel Lévinas y Xavier Zubiri... En *Sobre la esencia*, Ellacuría no vio a un neoclásico... sino una filosofía de la “estructura... Ellacuría creyó ver en Zubiri una metafísica estructuralista de inmensas posibilidades”. Con el apoyo del curso, desarrollado en 1968 por Zubiri, “Estructura dinámica de la realidad”, “Ellacuría creyó encontrarse con los instrumentos conceptuales adecuados para construir una “filosofía” de la liberación”.

Sus últimas manifestaciones han sido el libro de Gustavo Gutiérrez y Gerhard Ludwig Müller —Müller fue nombrado por Benedicto XVI, Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe— *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, Teologia della Chiesa*, basado, señala Gutiérrez, en esta interrogación: “¿Cómo decir al pobre, al último de la sociedad, que Dios le ama?”. Por eso pasa a ser fundamental lo que se denomina en el léxico de la Teología de la Liberación, la “opción preferencial por los pobres, que suele exponerse en las siglas OPP. En el comentario que de este libro efectuó Rodrigo Polanco señala que “la OPP es, además de una opción ética fundamental, una afirmación «metafísica» esencial (pues la OPP)... es un camino para reconocer que existe un fundamento último: ...que hay vínculos indisolubles entre los hombres y mujeres del mundo... y que existe un proyecto ético mundial con repercusiones económicas y culturales”. En relación con esto Máximo Borghesi ha llegado a decir: “Creo que la Iglesia está pagando el precio de haberse librado demasiado fácilmente de la Teología de la Liberación, que hubiera

debido ser su mayor aporte después de la caída del comunismo”. Y en su crítica a la Constitución “*Gaudium et Spes*” del Concilio Vaticano II, Gutiérrez sostendrá: “Las grandes reivindicaciones de la modernidad son acogidas con moderación y no sin reserva... No hay una crítica seria de la que representa en nuestros días la dominación del capitalismo monopólico sobre las clases populares, en especial aquellas de los pueblos pobres. La preocupación del Concilio es otra: estamos en la hora del diálogo con la sociedad moderna. Esto haría posible tal vez una concepción de la teología más íntimamente conectada con esas comunidades materiales históricas”. Y como señala D. Stephen Long, en *Divina economía. La teología y el mercado*, a ello hay que añadir la “teología femenina de la liberación” expuesta sobre todo por María Clara Bingemer.

Desde el punto de vista de la economía, todo esto enlaza con el planteamiento, ya muy superado, del estructuralismo económico latinoamericano, críticas a él que en estas obras ni aparecen. Porque todo culmina, en el fondo, con estas frases de Francisco Javier Martínez, arzobispo de Granada, quien en la “Nota de editor” al libro de D. Stephen Long, *Divina economía. La teología y el mercado*, escribe: “En este sentido, la economía moderna ha sido y sigue siendo un disfraz de Moloch, el ídolo al que se sacrificaban, y se siguen sacrificando hoy dulcemente, alegremente, pasivamente, consentidamente, millones de vidas humanas. En ese sentido, la economía moderna es un fracaso rotundo”.

Todos estos autores, al ocuparse de una cuestión tan esencial como la ética de las finanzas, responden a una tradición de la que habla Schumpeter: aquella según la cual les correspondía “el derecho y el deber de definir y juzgar la política, dirigir la opinión pública y determinar los objetivos deseables”. Y eso sólo es verdad muy parcialmente. En el fondo, cuando nos planteamos, desde un punto de vista acorde con los valores de la civilización occidental —con profundas raíces cristianas, por supuesto—, no podemos ir más allá de estas palabras de John Stuart Mill en su ensayo *Sobre la libertad*: “Todo el que obtiene protección de la sociedad debe devolver algo por este beneficio, y el hecho de vivir en sociedad hace indispensable que cada uno se obligue a observar una determinada línea de conducta con respecto a los demás. Esta conducta consiste primero, en no dañar los intereses de otro, o más bien, ciertos intereses que, sea por expresa disposición legal o por entendimiento tácito, deben ser considerados como derechos, y segundo, en que cada persona carga con su cuota de los trabajos y sacrificios precisos para defender la sociedad o a sus miembros del daño y la vejación”.

Ahora bien, ¿eso es capaz de encajar la ética de las finanzas en un planteamiento científicamente correcto en relación con las exigencias obligadas en cualquier desarrollo económico? He ahí la cuestión que día tras día, ha de resolverse.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBACH, H., *Erich Gutenberg y la crisis financiera*, Instituto de Dirección y Organización de Empresa, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2009.
- AZNAR *et al.*, JOSÉ MARÍA, *En torno a Cánovas. Prólogo y Epílogo a sus Obras Completas*, Fundación Cánovas del Castillo, Madrid, 2000.
- BAQUERO, GASTÓN, *Fabulaciones en prosa*, Cuadernos de Obra Fundamental. Fundación Banco Santander, Madrid, 2014.
- BELDA PONS, JUAN, *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2000.
- BERNIS, FRANCISCO, *Fomento de las Exportaciones*, Editorial Minerva, 1917.
- CEACHETTI, STEPHEN, *Is globalisation great?*, en BIS Working Paper, diciembre 2012, nº 69, “*The future of finance globalization*”.
- CHESTERTON, G.K., *Tremendous Trifles*, Methuen&Co, London, 1909; traducción al español, *Enormes minucias* por Juan Lumillas, Espuela de Plata, Sevilla, 2011.
- DARWIN, C.R. *The descent of man, and selection in relation to sex*, Murray, London, 1871.
- DAVENPORT, STEWART, *Friends of the Unrighteous Mammon: Northern Christians & Market Capitalism, 1815-1860*, University of Chicago Press, Chicago, 2008.
- ESCAMILLA CASTILLO, MANUEL (director), *John Stuart Mill y las fronteras del liberalismo*, Universidad de Granada, Granada, 2004.
- EUCKEN, WALTER, *Política económica del «laissez faire». Economía planificada. Orden de la Competencia*, Universidad Internacional Menéndez y Pelayo, Santander, 1949.
- FERNÁNDEZ DE LA MORA, GONZALO, *La envidia igualitaria*, Editorial Áltera, Madrid, 2011.
- FOGEL, ROBERT WILLIAM; FOGEL, EMID. M.; MARK, GUGLIELMO y GROTTI, NATHANIEL, *Political Arithmetic. Simon Kuznets and the Empirical Tradition in Economics*, The University of Chicago Press, Chicago, 2013.
- FRIEDMAN, BENJAMIN M., “Economics: A Moral Inquiry with Religious Origins” en *The American Economic Review*, mayo 2011, “Papers & Proceeding”, pp. 166-170.
- GANSHOFF, *Note sur un passage de la vie de Saint Géraud d’Aurillac*, Melanges Iorga, Paris, 1933.
- GARCÍA ECHEVARRÍA, SANTIAGO, *La ética de las empresas*, Instituto de Dirección y Organización de Empresa. Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 1910.
- , *Cómo enseñar ética en el ámbito económico-empresarial. Un debate abierto*, Instituto de Dirección y Organización de Empresa, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 2010.
- GASKELL, ELIZABETH, *Mary Barton*, traducción al francés por Françoise du Sorbier, Fayard, Paris, 2014.
- GONZÁLEZ PISADOR, AGUSTÍN, *Constituciones Synodales del Obispado de Oviedo*, Andrés García Rico Impresor Titular de la Ciudad, Salamanca, 1796-1797.
- GRACIA, DIEGO, *Zubiri, treinta años después*, texto de la intervención en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas el 11 de marzo de 2014.

- GUTIÉRREZ GARCÍA, JOSÉ LUIS, *Conceptos fundamentales en la Doctrina Social de la Iglesia*, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid, 1971.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO, *La verdad os hará libres*, Sígueme, Salamanca, 1990.
- GUTIÉRREZ, GUSTAVO y MULLER, GERHARD LUDWIG, *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teología della Chiesa*, Emi, Padova, 2013.
- HEILBONNER, ROBERTH, *Vida y doctrina de los grandes economistas*, Aguilar, Madrid, 1972.
- HODGSON, GEOFFREY M., “The evolution of morality and the end of economic man”, en *Journal of Evolutionary Economics*, enero 2014, vol. 24, nº 1, pp. 83-106.
- HOMANN, K., “Die ethische Aufnahmefähigkeit der modern Ökonomik”, en *Z&F*, número especial 2007, pp. 15-27.
- HUERTA DE SOTO, JESÚS, “El obispo Diego de Covarrubias, los escolásticos españoles y la Escuela Austriaca de Economía”, en *Procesos de Mercado*, otoño 2013, volumen X, nº 2, pp. 343-355.
- JEVONS, WILLIAM STANLEY, *The theory of political economy*, Macmillan, London, 1871.
- KEYNES, JOHN MAYNARD, *Alfredo Marshall, Introducción a ALFREDO MARSHALL, Obras Escogidas*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1949.
- KIRZNER, ISRAEL M., “El descubrimiento empresarial y el proceso competitivo del mercado: el punto de vista austriaco”, en el libro *Competencia y empresarialidad*, 2ª edición, Unión Editorial, Madrid, 1998.
- KRELLE, W., *Wirtschaftsethik und Ökonomies*, Conferencia en la Görres-Gesellschaft, edición multicopiada, Salzburg, 1989.
- LONG, D. STEPHEN, *Divina Economía. La Teología y el Mercado*, Editorial Nuevo Inicio, Granada, 2006.
- LORENZO, ANSELMO, *El proletariado militante. Memorias de un internacional*, Editorial Zero, Bilbao, 1970.
- MEJER, GERRIT, *New perspectives on Austrian Economics*, Routledge, London, 1945.
- MENGER, CARL, *Principles of Economics*, New York University Press, New York, 1981.
- MERCADO, TOMÁS DE, *Suma de tratos y contratos*, Instituto de Estudios Fiscales, Madrid, 1977.
- MILL, JOHN STUART, *Principios de Economía Política con algunas de sus aplicaciones a la filosofía social*, trad. de Teodoro Ortiz, Fondo de Cultura Económica, México, D.F., 1943.
- , *Sobre la libertad*, trad. de CARLOS RODRIGUEZ BRAUN, Tecnos, Madrid, 2008.
- MISES, LUDWIG VON, *Sobre liberalismo y capitalismo*, Unión Editorial, Madrid, 1945.
- MULLER, JERRY E., “Capitalism and Inequality”, en *Foreign Affairs*, marzo-abril 2013, vol. 92, nº 2, pp. 30-51.
- NEGRO PAVÓN, DALMACIO, *Liberalismo y socialismo. La encrucijada intelectual de John Stuart Mill*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1975.
- POLANCO, RODRIGO, “Teología de la Liberación, teología de la Iglesia”, en *Humanitas*, verano 2014, año XIX, nº 73, pp. 192-197.
- ROSS, STEPHEN A., “The determinación of financial structure. The incentive signaling approach”, en *Bell Journal of Economics and Management Science*, primavera de 1977, pp. 23-40.

- SCHUMPETER, JOSEF A., *Diez grandes economistas: de Marx a Keynes*, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- SENIOR, NASSAU W., *Journals, Conversations and Essays relating Ireland*, Longmans Green, London, 1868.
- SIEVÉKING, HEINRICH, *Historia económica universal*, trad. de Pío Ballesteros, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1941.
- STIGLER, GEORGE J., *El economista como predicador y otros ensayos*, trad. de Jorge Pascual, Ediciones Folio, Barcelona, 1987.
- TAWNEY, R.H., *Religion and the Rise of Capitalism*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1964.
- ULLASTRES CALVO, ALBERTO, “La teoría de la mutación monetaria del P. Juan de Mariana”, en *Anales de Economía*, 1944, tomo XV, y 1945, tomo XX.
- UTZ, A.F., *Ética económica*, Unión Editorial, Madrid, 1998.
- VAN ZIJP, RUDY y VISSER, HANS, “On the non-neutrality of mathematical formalization: Austrian vs. New Classical Business Cycle Theories”, en el volumen dirigido por Gerrit Meijer, *New Perspectives on Austrian Economics*.
- VELARDE FUERTES, JUAN, “Marx tras los revisionistas y el fracaso de sus últimos epígonos: ¿hay algo aprovechable?”, en *Cuadernos de Pensamiento Político*, enero-marzo 2014, nº 41.
- VIGO GUTIÉRREZ, ABELARDO DEL, *Cambistas, mercaderes y banqueros en el Siglo de Oro español*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997.
- VITORIA, FRANCISCO DE, “Dictamina de cambiis” en *Comentarios a la Secunda Secundæ de Santo Tomás*, en el tomo IV, *De Justitia* preparado por el R.P. Vicente Beltrán de Heredia, O.P., Salamanca, 1934.
- WEBER, MAX, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de Luis Legaz Lacambra, Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid, 1955.

