

Ética cristiana y deuda externa

RODRIGO GUERRA LÓPEZ 1

Consideraciones sobre el problema ético de la deuda externa a la luz de la doctrina social de la Iglesia

El problema de la deuda internacional ha suscitado una gran controversia. El cristianismo no ha dejado de proponer desde su especificidad criterios éticos accesibles a la razón (aun del no creyente) para afrontar este serio desafío. La solidaridad basada en una antropología que reconoce a todo hombre como persona se presenta como la norma ética fundamental que permite una comprensión moral de las responsabilidades involucradas en los problemas de endeudamiento. El problema de la deuda externa no es sólo técnico. Desde la propuesta cristiana el problema de la deuda es fundamentalmente cultural y desde ese espacio ha de ser resuelto.

Introducción

El tema de la deuda externa no ha estado ausente de la doctrina social de la Iglesia (DSI) contemporánea y se puede decir que tiene un antecedente muy antiguo en la posición del judeocristianismo y de algunos importantes pensadores griegos sobre el préstamo con interés. Los diversos documentos emanados por la Santa Sede y por algunos episcopados en los últimos años muestran la preocupación de la Iglesia por este tema.¹

Nosotros no pretendemos en las siguientes páginas hacer una síntesis de la posición contemporánea de la Iglesia sobre la deuda externa de los países ni intentamos hacer una presentación histórica de los textos y los contextos. Asimismo, no abordamos los aspectos técnicos propios de la situación económica y política en la que se encuentran envueltos los países que afrontan este gravísimo problema. El objetivo del presente texto es "indicar y explicar las tesis fundamentales de la DSI contemporánea con respecto a la deuda externa usando como criterio metodológico y hermenéutico la propuesta programática de Juan Pablo II en la encíclica *Redemptor hominis (RH)*. En esta encíclica el Papa recupera un enfoque que por un lado es tan antiguo como el mismo cristianismo y por otro permite replantear con un particular vigor la vigencia de la racionalidad de la fe en Jesucristo como propuesta creíble particularmente en su dimensión social y ética.

Para cumplir con el objetivo mencionado procederemos del siguiente modo: primero explicaremos qué es la DSI, intentando dirimir algunas de las confusiones más comunes que se presentan en relación con ella. Asimismo, en este punto desarrollaremos las precisiones pertinentes con respecto a la propuesta de Juan Pablo II y los elementos básicos de la nueva síntesis de la DSI que este Papa nos ofrece. En un segundo momento plantearemos los antecedentes en la doctrina cristiana sobre el préstamo con interés. Posteriormente haremos un breve recorrido por el magisterio pontificio más relevante sobre el tema que nos ocupa. Y por último, analizaremos los principios éticocristianos que

norman el problema de la deuda internacional siguiendo las tesis del documento publicado ex profeso para esta problemática por parte del Consejo Pontificio *Iustitia et Pax*.

Qué es la DSI: el papel de los cristianos en asuntos sociales

Existen en la actualidad una gran cantidad de posiciones con respecto a cuál es la naturaleza de la DSI. Del modo como se interprete dependen en buena medida sus alcances y la manera de vivirla, practicarla y aplicarla a situaciones como la de la deuda internacional.

La DSI como derecho natural cristiano

Una interpretación más o menos extendida, sobre todo en círculos tradicionalistas, es proponer a la DSI como una "doctrina" basada en la revelación y el derecho natural que sirve para "iluminar" el "orden temporal", para implantar el "Reinado social de Jesucristo", para construir la "Ciudad Católica". Los elementos que se enfatizan dentro de esta posición indiscutiblemente son parte de la DSI, particularmente en su versión preconiliar. Sin embargo, dentro de esta corriente se subraya que la DSI es una teoría deontológica, es el deber-ser social, que "ilumina" la realidad de hecho. De este modo, la DSI así ofrecida padece importantes problemas de aplicación práctica. En efecto, cuando la DSI se ofrece como un conjunto de afirmaciones que brotan de un estatuto ahistórico se pierde claridad con respecto a su sujeto y con ello tampoco se le otorga relevancia al tema de la cultura tal y como el magisterio posconiliar lo ha hecho.

Asimismo, dentro de esta modalidad de interpretación de la DSI aparecen con frecuencia elementos ajenos a ella provenientes del tradicionalismo francés, de algunas corrientes antisemitas y conspiracionistas, una cierta tendencia a temporalizar el reino y a mantener una actitud semipelagiana² con respecto al papel de la acción laica.³

La DSI como teoría que requiere de ideología

Otra postura, nacida del debate sobre la "aplicabilidad" de la DSI, es la de aquellos que considerándola una teoría descubren que le es necesaria una mediación teoricopráctica que permita trascender las buenas intenciones para así darle consistencia en la acción. De esta manera la DSI estaría en un plano abstracto, la ideología sería una mediación socioanalítica e instrumental que permite tanto descifrar las exigencias de la realidad como encontrar vías de implementación. La DSI en este planteamiento no es eficaz de suyo sino que requiere de otro saber "intermedio".

En nuestra opinión, bajo esta hipótesis, todos los fundamentos de la DSI son conceptuales y por lo tanto requieren de un ejercicio cuasideductivo. Asimismo, se sustituye a la prudencia como virtud a través de la ideología que intenta ser una tecnología para construir una conciliación entre lo necesario y lo urgente. Dentro de esta modalidad ha sido frecuente ver la introducción acrítica de un instrumental socioanalítico que al no poderse independizar de sus premisas antropológicas reduccionistas provoca la manipulación del compromiso social cristiano.⁴

La DSI como "tercera vía"

El "tercerismo" surge cuando, en el clima de la guerra fría, algunos plantean la necesidad de crear una fórmula sociopolítica que integre las exigencias sociales del comunismo con la libertad del capitalismo. En este contexto, la DSI aparece como un contrincante más en el mercado ideológico que requiere de desarrollos ulteriores pero que en esencia propone una nueva vía para las naciones.

Como resulta evidente en este planteamiento, la DSI tiende a reducirse a una teoría social. Se despotencian muchos de los contenidos fundamentales y se enfatizan los "valores humanos" que la DSI porta. Este proceso llega a tal grado que no sobrevive algo que sea específico cristiano sino que todo contenido se disuelve en un conjunto de "principios" más o menos universales y que en suma constituyen una cierta filosofía social.

Creemos que a esta posición tenemos que reconocerle el esfuerzo por presentar el rostro "humano" y "razonable" de la DSI, ya que es una doctrina abierta a todos los hombres de buena voluntad y no sólo a los cristianos. Sin embargo, es también cierto que el perder lo específico a costa de una formulación "abierta" le resta credibilidad, eficacia y fundamento.⁵

La reformulación de la DSI en Juan Pablo II

Juan Pablo II, en la reformulación que ha efectuado a lo largo de sus documentos sociales y su acción pastoral, ha venido a precisar lo que la Iglesia quiere decir cuando habla de DSI en la actualidad. El actual Papa propone una lectura centrada en el tema de los sujetos responsables de la DSI.⁶ Esto ocurre a través de dos vías. En primer lugar, por medio de una conciencia renovada sobre la *centralidad de Cristo* con respecto al mundo y la historia,⁷ se reafirma con vigor que Jesús no sólo revela al hombre a Dios-Padre, sino que *revela al hombre lo que el hombre es*. Jesucristo no sólo redime al hombre del pecado, sino que también vitaliza *desde dentro* la estructura de toda la creación, de la historia y de la misma "naturaleza" humana.

Por tanto, no es verdad que la Iglesia con su DSI se coloque en un plano que no esté ligado directamente con el acontecimiento de Cristo (un plano, por tanto, que ella sólo debería afrontar filosóficamente, "ideológicamente"...) o en un estatuto ahistórico; por el contrario, Cristo aparece en la historia como un sujeto nuevo del que la Iglesia misma forma parte y que continúa siendo su presencia en todo momento.

En segundo lugar, y como consecuencia de lo anterior, no sólo la Iglesia posee una DSI cristológica e históricamente fundada, sino que las comunidades cristianas son verdadero sujeto responsable de esa doctrina, sea en el plano de la elaboración o en el de su ejecución. Juan Pablo II ha dicho a este respecto en Puebla: "La enseñanza social de la Iglesia nace, a la luz de la Palabra de Dios y del Magisterio auténtico, *de la presencia de los cristianos en el seno de las situaciones cambiantes del mundo, al contacto con los retos que de ellas provienen.*"⁸

Esta misma definición será repetida por el Papa el 13 de mayo de 1981, día en que se comete el atentado contra su vida y en su esencia al inicio de la encíclica *Centesimus annus*: "De tales cosas que, incorporándose a la tradición, se hacen antiguas, ofreciendo así ocasiones y material para enriquecimiento de la misma y de la vida de fe, forma parte también la actividad fecunda de millones y millones de hombres, quienes, por impulso del magisterio social, se han esforzado por inspirarse en él con miras al propio compromiso con el mundo. Actuando individualmente o bien coordinados en grupos, asociaciones y

organizaciones, ellos se han constituido como un gran movimiento para la defensa de la persona humana y para la tutela de su dignidad, lo cual, en las alternantes vicisitudes de la historia, ha contribuido a construir una sociedad más justa o, al menos, a poner barreras y límites a la injusticia."⁹

En este sentido, lo primario es que la Iglesia tenga sujetos de la comunión eclesial que experimenten realmente la interpelación de la presencia de Cristo en sus vidas respecto de la vida social y que, en virtud de esa experiencia, sean capaces de actuar de acuerdo con la DSI ya elaborada y, por otra de contribuir a nuevas elaboraciones y profundizaciones.

El camino de la Iglesia al actuar en lo social, según Juan Pablo II, es el mismo de Cristo: el hombre real y concreto. La Iglesia acoge al hombre en su camino propio, se le acerca en su situación. Sin embargo, aquí hay que poner atención ya que si la Iglesia se quedase en este punto, en el de la promoción humana, se disolvería en el mundo, y, en lugar de salvarlo, la Iglesia terminaría por confundirse con él.

La Iglesia se encuentra con el hombre en sus necesidades concretas, pero siempre va más allá de éstas, leyendo dentro de esta necesidad la demanda de Cristo, y anunciando a Cristo dentro de la necesidad concreta. La Iglesia está en contra de un humanitarismo que no anuncia a Cristo y de una postura abstracta que anuncia a Cristo fuera de lo concreto.¹⁰ Aún más: "Para la Iglesia, el mensaje social del Evangelio no debe considerarse como una teoría, sino, por encima de todo, un fundamento y estímulo para la acción. Impulsados por este mensaje, algunos de los primeros cristianos distribuían sus bienes a los pobres, dando testimonio de que no obstante las diversas proveniencias sociales, era posible una convivencia pacífica y solidaria. Con la fuerza del Evangelio, en el curso de los siglos, los monjes cultivaron las tierras, los religiosos y las religiosas fundaron hospitales y asilos para los pobres, las cofradías, así como hombres y mujeres de todas las clases sociales se comprometieron en favor de los necesitados y marginados, convencidos de que las palabras de Cristo: «Cuantas veces hagáis estas cosas a uno de mis hermanos más pequeños, lo habéis hecho a mí» (Mt 25, 40), esto no debe quedarse en un piadoso deseo, sino convertirse en compromiso concreto de vida."

Hoy más que nunca, la Iglesia es consciente de que su mensaje social se hará creíble por el *testimonio de las obras* antes que por su coherencia y lógica interna.¹¹

Más allá de un elocuente discurso racional, la unidad de aquellos que siguen a Jesús y dan testimonio de El colaborando a crear con efectividad realidades nuevas que permitan *vivir de un modo más humano* es lo que le da consistencia y credibilidad a la DST.

La expresión "vivir de un modo más humano" nos permite entender por qué la DST también se ha definido como *teología moral*: "La doctrina social de la Iglesia no es, pues, una «tercera vía» entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una categoría propia. No es tampoco una ideología, sino la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología y especialmente de la teología moral."¹²

Esto quiere decir que la DST no pretende instruir al hombre sobre las leyes internas de la economía, la política, la educación, etcétera. No tendría competencia para hacerlo. La Iglesia habla, ante todo, para anunciar a Cristo, pero, puesto que Cristo es plenamente

humano, los cristianos están llamados a "encarnar" las exigencias de la Persona de Cristo en la economía, la política, la educación, etcétera, para hacer de estos saberes y quehaceres espacios a la altura de lo humano. Dicho de un modo más sintético: la DSI es parte integrante de la concepción cristiana de la vida.¹³ Es por fidelidad al acontecimiento de la encarnación que la dimensión social de lo humano ha de ser interpelada a través de un *imperativo categórico concreto que es la verdad del hombre anunciada en Cristo*.¹⁴

La DSI: un camino racional y razonable para todos

Lo antes dicho no debe causar el espejismo de considerar a la DST una propuesta exclusiva para los católicos. Muy por el contrario, una de las virtudes más importantes de la DST es que posee una dimensión antropológica y racional constitutiva que permite que aun el no creyente descubra por medio de la inteligencia el vigor de sus argumentos y se prepare para considerar la posibilidad del cristianismo como propuesta creíble. *No es válido por ello afirmar que la sede desde donde se parte en la argumentación de la DSI es no racional*. Muy por el contrario, la afirmación de la dignidad de la persona humana como núcleo de la DST permite una amplia interlocución y fomenta el diálogo interdisciplinario. Además, cualquier persona puede encontrar en *la posibilidad de la revelación el momento más racional que el hombre puede llegar a vivir, ya que expande su horizonte intelectual a la máxima acogida y por ello al máximo realismo cognoscitivo*.¹⁵ Después de expandir lo racional a este grado, lo único que resta es el intentar verificar si el dato para el que la persona humana se ha dispuesto ha acontecido realmente en la historia.¹⁶ Dicho de otro modo, nada más realista y racional que intentar descubrir el *elemento irreductible* del cristianismo.

Antecedentes sobre el préstamo con interés para la doctrina cristiana

Una vez realizada una exposición sucinta acerca de la naturaleza de la DSI procederemos a indagar los principales antecedentes acerca de la posición del cristianismo sobre el tema del préstamo con interés. Es necesario insistir en tener en cuenta la perspectiva asumida por Juan Pablo II para calibrar más exactamente las afirmaciones que en lo sucesivo se expondrán sobre el tema principal que nos ocupa.

Durante muchos siglos –prácticamente hasta el XIX–, la Iglesia no aprobó el préstamo con interés. El término que se usó habitualmente para designar a este fenómeno fue el de "usura". Actualmente se entiende por "usura" el cobro de un interés desmedido. Sin embargo, en el pensamiento cristiano anterior al siglo xx "usura" es todo tipo de interés.¹⁷ El origen de esta posición se encuentra en la Sagrada Escritura donde ya desde el Antiguo testamento se condena cualquier préstamo de este tipo hecho a un compatriota en necesidad (v. gr.: Ex 28, 25; Dt 23, 19-20; Ez 18, 8). Por su parte, en el Nuevo testamento continuando con esta tesis se señala que cobrar un interés a propósito de un dinero prestado está en contra de la caridad (v. gr.: Mt 25, 27; Lc 19, 23; Lc 6, 34-35).

En el mundo griego la usura era condenada ya por Platón¹⁸ y Aristóteles.¹⁹ Este último oponía una crematística doméstica a una crematística comercial, la cual era señalada como contraria a la naturaleza humana ya que mira únicamente al enriquecimiento de aquel que la practica y no a la simple utilización de los bienes.

A su vez, los Padres de la Iglesia fueron unánimes en condenar radicalmente el

préstamo con interés.²⁰ A su vez, la legislación canónica lo prohibió tanto a clérigos como a laicos desde el siglo IV.²¹ Posteriormente la condena fue repetida por concilios, sínodos y papas "hasta el punto de que en el terreno disciplinar no haya habido una condenación tan unánime".²²

Santo Tomás de Aquino,²³ siguiendo en buena medida a Aristóteles, parte de la idea de que el dinero es un bien consumible que se destruye y consume desde el momento que se usa: el que presta dinero pierde la propiedad de la relación material de este dinero, por el hecho de que lo presta para ser gastado. La obligación radica en devolver la cantidad equivalente. Mientras que uno puede arrendar un bien no consumible y sacar provecho, no puede hacerlo con un bien consumible; el prestamista sólo podrá exigir la devolución del bien equivalente.²⁴ Sería de otra manera si el dinero no hubiera sido prestado, sino conservado en propiedad en una asociación comercial, donde cada asociado puede reivindicar una parte de beneficio, según su aporte financiero.²⁵

Con el paso del tiempo, la condenación del préstamo con interés cede poco a poco. Un cierto interés será aceptado como legítimo por motivos extrínsecos al préstamo (lucro que cesa, daño que emerge, peligro del capital, penaconvencional, aprobación de la ley civil). Esto comenzó a ser reconocido en la bula de Benedicto XIV, *Vix pervenit* de 1745.

Los acontecimientos del siglo XIX abren un nuevo escenario para la consideración del interés. La llamada "cuestión social" aparece y con ella la DSI adquiere carta de ciudadanía. El Código de Derecho Canónico de 1918 reconocerá en este contexto la justicia del interés moderado sobre los adeudos.

En nuestra opinión, el principal motivo de la aparente variación doctrinal del pensamiento cristiano se debe a que particularmente a partir del siglo XIX se cobra una especial conciencia de que *el dinero no sólo tiene una función de intercambio, sino que también es una reserva de valor*. Asimismo, antaño pareciera que el préstamo era concebido sólo como un acto de benevolencia para con alguien necesitado, mientras que hoy es claro que se concibe también como inversión. Dicho de otro modo, el dinero hoy no es un puro bien consumible, como pensaba Santo Tomás de Aquino. De este modo los mismos principios generales de la justicia permanecen intactos pero reciben aplicaciones diferentes según las mutaciones de las realidades económicas y sociales.

La DSI adquiere "carta de ciudadanía" en los problemas económicos internacionales

Como apuntábamos antes, con la irrupción de la "cuestión social" y de la exposición orgánica del pensamiento de la Iglesia sobre la misma, el cristianismo adquiere un impulso renovado en el modo como traduce las exigencias de la fe en presencia concreta dentro del espacio social. No es lugar aquí para hacer un recorrido completo del enriquecimiento paulatino de la DSI en los últimos cien años.²⁶ Sin embargo, creemos conveniente señalar algunos momentos importantes que permiten enmarcar el tema que nos ocupa.²⁷

León XIII en 1891 publica la encíclica *Rerum novarum* donde expone los principios doctrinales que pueden servir para remediar el "mal social" latente en la "situación de los obreros". Este documento precisa la concepción cristiana sobre el trabajo, sobre el derecho de propiedad, sobre el principio de colaboración contrapuesto al de lucha de clases como medio fundamental para el cambio social, sobre el derecho de los débiles, sobre la dignidad de los pobres y sobre las obligaciones de los ricos, sobre el perfeccionamiento de la justicia por la caridad y sobre el derecho a tener organizaciones profesionales.

Cuarenta años después, la dimensión internacional de la vida económica que estaba

prácticamente ausente en el texto de León XIII adquiere centralidad con la encíclica *Quadragesimo anno* de Pío XI (1931). Ahí se reconoce que si bien es cierto que en algunos países las condiciones de los obreros han mejorado, la situación económica y social se agrava en otros a la vez que la técnica y la industria se expanden. El "imperialismo internacional del dinero" que induce a las personas a encontrar patria donde el bienestar abunda²⁸ urge a los cristianos a promover una reorganización de la economía mediante cuerpos profesionales e interprofesionales. Aún más, urge a que se cree una nueva solidaridad internacional donde las naciones en conjunto se reconozcan interdependientes y por lo tanto se esfuercen en promover instituciones y compromisos ordenados a la cooperación económica internacional.²⁹

Este esfuerzo continuará con Pío XII quien además de advertir de los problemas causados por la segunda guerra mundial en los países más débiles en materia de bienes de consumo,³⁰ y de animar a la integración económica europea,³¹ insiste por primera vez en el *deber* de ayudar a los países subdesarrollados en su discurso del 13 de abril de 1958.³²

Juan XXIII sucede a Pío XII. El "Papa bueno" estará aún más preocupado que su predecesor por los problemas de la paz y de la comunidad internacional. En este contexto, el Papa es inducido a afrontar las cuestiones de la economía internacional cada vez con mayor profundidad.

En la encíclica *Mater et Magistra* (1961) llega a afirmar que las relaciones entre los países desarrollados y subdesarrollados constituyen el mayor problema de la época moderna.³³ Por ello 61 enfatiza la imposibilidad para cualquier pueblo de resolver por sí solo sus problemas³⁴ y exhorta a que las naciones sean especialmente solidarias con los pueblos subalimentados³⁵ o que requieren de cooperación científicotecnológica para desarrollarse.³⁶

La tendencia introducida por la *Mater et Magistra* encontrará confirmación en el Concilio Vaticano II. Este, de hecho, cuando trata de la cooperación económica internacional, se refiere casi exclusivamente a las relaciones entre países desarrollados y en vías de desarrollo. Por otra parte, en 1967 aparece la *Populorum progressio* de Paulo VI que reemprende la insistencia en el mismo tema. La *Gaudium et spes* y la *Populorum progressio* serán por largo tiempo los documentos clave de la reflexión católica sobre la economía internacional. Se sumará poco después a estos textos la declaración *La justicia en el mundo* del sínodo de los obispos de 1971.

Diez años después, en la encíclica *Laborem exercens*, Juan Pablo II subraya la interdependencia —la "recíproca dependencia"—, y la urgencia de la solidaridad internacional, principalmente entre países industrializados y países pobres. Juan Pablo II está lejos de condenar la interdependencia en general, sin embargo, centra la atención en los casos de denominación indebida (por ejemplo, a través de la acción de las transnacionales):

"Tal sistema de dependencias recíprocas es normal en sí mismo; sin embargo, puede convertirse fácilmente en ocasión para diversas formas de explotación o de injusticia, y de este modo influir en la política laboral de los Estados y, en última instancia, sobre el trabajador, que es el sujeto propio del trabajo. Por ejemplo, *los países altamente industrializados*, y más aún las empresas que dirigen a gran escala los medios de producción industrial (las llamadas sociedades multinacionales o transnacionales), ponen precios lo más altos posibles para sus productos, mientras procuran establecer precios lo más bajos posibles para las materias primas o semielaboradas, lo cual, entre otras causas, tiene como resultado una desproporción cada vez mayor entre las rentas nacionales de los respectivos países. La distancia entre la mayor parte de los países ricos y los países más pobres no dis-

minuye ni se nivela, sino que aumenta cada vez más, obviamente en perjuicio de estos últimos.³⁷

El siguiente año en el discurso a la *Conferencia Internacional del Trabajo*, Juan Pablo II vuelve sobre el tema de la solidaridad para la justicia social en el plano mundial insistiendo en el tema de que el bien común mundial pide una nueva solidaridad sin fronteras, y por supuesto, sin menoscabo de la soberanía de las naciones.³⁸

1 Véanse los siguientes documentos: Pontificia Comisión *Iustitia et Pax, Al servicio de la comunidad humana: una consideración ética de la deuda internacional*; Conferencia del Episcopado Mexicano/Comisión Episcopal de Pastoral Social, *La deuda externa de México*; United States Catholic Conference, *Relieving Third World Debt. A call for co-responsability, Justice and Solidarity*; Bishop of Africa, *Forgive us our debts. Open letter to our brother bishops in Europe and North America*; Committee on International Policy of the United States Catholic Conference, *Statement in reply to African bishops' open letter forgive us our debts*; Juan Pablo II, *Ecclesia in Africa*; *Idem., Mensaje a la XL Asamblea General de las Naciones Unidas*, 14 de octubre de 1985; *idem., Tertio Millennio Adveniente*.

2 El pelagianismo y sus diferentes modalidades a lo largo de la historia se caracterizan por afirmar que el destino último del hombre se alcanza fundamentalmente a través del ejercicio de la voluntad libre. Es el hombre, a través de un ascenso cognoscitivo y volitivo, el que alcanza con sus fuerzas la divinidad. La Iglesia sin negar el papel de la libertad plantea justamente que es la divinidad la que se ha introducido en la historia y se ha acercado al hombre a través de Jesucristo.

3 Exponentes clásicos de esta posición y que generarían un conjunto de discípulos que difundirían tanto en Francia como en España y América esta interpretación son: J. Gusset, *Para que Él reine*, Madrid, 1972; J. Meinvielle, *El comunismo en la revolución anticristiana*, Buenos Aires, 1961.

4 El ejemplo emblemático de esta posición es: R. Vekemans, *Doctrina, ideología y política*, México, 1986.

5 Como expresión de este intento véase: A. Utz, *Entre neoliberalismo y neomarxismo. Filosofía de una vía media*, Barcelona, 1977.

6 Cf. A. Sicari, "La cuestión fe-obras y la doctrina social de la Iglesia", en *Communio*, 2a. época, año 13, septiembre-octubre de 1991, pp. 406-419.

7 Cf. Juan Pablo II, *Redemptor hominis*.

8 Juan Pablo II, *Discurso inaugural de la III CELAM*, III, 7.

9 *Idem., Centesimus annus*, núm. 3.

10 Cf. R. Buttiglione, *Para leer la "Centesimus annus"*, en *Communio*, 2a. época, año 13, septiembre-octubre de 1991, pp. 389-405.

11 Juan Pablo II, *Centessimus annus*, núm. 57.

12 Juan Pablo II, *Solicitud rei socialis*, núm. 41.

13 Juan XXIII, *Mater et Magistra*.

14 Cf. Internationale Theologenkommission, *Prinzipien christlicher Moral*, núm. 1, Einsiedeln, 1975. Estos *Prinzipien* fueron escritos por H.U. Von Balthasar y aprobados por la Comisión Teológica Internacional como documento oficial de la misma.

- 15 Para un análisis contemporáneo sobre la apertura de la inteligencia a la realidad (incluso revelada), véase J. Seifert, *Back to things in themselves. A phenomenological foundation for classical realism*, New York-London, 1987.
- 16 Cf. L. Giussani, *El sentido religioso*, Madrid, 1987.
- 17 Usura deriva etimológicamente de la palabra latina *usus*, es decir, usar alguna cosa.
- 18 Platón, *Las leyes*, pp. 741-742.
- 19 Aristóteles, *Política*, I, 10, 1258b.
- 20 Véase el artículo "Usure" del *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1903-1950, XV, cols. 2316-2390.
- 21 Cf. J.T. Noonan, *The scholastic analysis of usury*, Cambridge, 1958; L.K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe*, Cornell, 1983.
- 22 J.M. Aubert, *Moral social para nuestro tiempo*, Barcelona, 1982, p. 184; cf Denzinger-Schonmetzer, *Encycyridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcelona, 1964, p. 919, ref. 4fc.
- 23 Véase el término "usura" en B. Mondin, *Dizionario Enciclopedico del pensiero di San Tommaso D'Aquino*, Bologna, 1991, p. 637. Amplia bibliografía sobre la doctrina tomista sobre la usura y una excelente explicación de la misma en G. Tozzi, *I fondamenti dell'economia in Tommaso D'Aquino*, Milán, 1979, caps. XIX y XX.
- 24 Tomás de Aquino, *Sum. Theol.*, I-II, q. 105, a. 3; II-II, q. 78.
- 25 *Idem.*, II-II, q. 78, a. 2 ad 5.
- 26 Algunas obras a este respecto: P. de Laubier *Développement historique et contenu de l'enseignement social chrétien*, en Université Volante Internationale, *L'enseignement social chrétien. Dimensions actuelles*, Friburgo, 1988; *idem.*, *El pensamiento social de la Iglesia. Un proyecto histórico de León XIII a Juan Pablo II*, México, 1986; M.D. Chenu, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891-1971)*, Brescia, 1977; J.M. Ibañez Langlois, *La dottrina sociale della Chiesa. Itinerario testuale dalla "Rerum novarum" alla "Sollicitudo rei socialis"*, Milán, 1989; G. Vecchio, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Profilo storico dalla Rerum Novarum alla Centesimus Annus*, Milán, 1992; H.M. Marsich, *Estudio de enseñanza social cristiana. Raíces, historia, encíclicas y ejes axiológicos*, México, 1989, t. I; G.T. Famell, *Doctrina social de la Iglesia. Introducción e historia de los documentos sociales pontificios y del episcopado latinoamericano y argentino*, Buenos Aires, 1984; R. Spiazzi, *Enciclopedia del Pensiero Sociale Cristiano*, Bolofia, 1992.
- 27 Cf. J.Y., Calvez, *Economia, uomo e società*, Roma, 1991, cap. 14.
- 28 Cf. Pío XI, *Quadragesimo auno*, núm. 117.
- 29 Cf *ibidem*, núm. 96.
- 30 Cf. Pío XII, *Discurso a los participantes a la VII Sesión de la Conferencia de la FAO*, 6 de diciembre de 1953.
- 31 Cf. *idem.*, *Discurso a los participantes en el Congreso de Europa*, 13 de enero de 1957.
- 32 *Idem.*, *Discurso a las delegaciones del Africa francesa y a algunos representantes del "Centro de documentación y difusión de las industrias mineras y energéticas de ultramar"*, 13 de abril de 1958.
- 33 Cf. Juan XXIII, *Mater et Magistra*, núm. 157.
- 34 *Ibidem*, núm. 202.
- 35 *Idem.*, *Discurso a los participantes de la Conferencia Internacional de la FAO*, 3 de mayo de 1960.
- 36 *Idem.*, *Mater et Magistra*, núm. 163.

37 Juan Pablo II, *Laborem exercens*, núm. 17.

38 Juan Pablo II, *Discurso a la Conferencia Internacional del Trabajo en Ginebra*, 15 de junio de 1982, on, 10, 2.

Este trabajo lo elaboró el maestro Guerra a solicitud del Instituto de Análisis y Propuestas Sociales y forma parte de la investigación "Alternativas para la renegociación de la deuda externa mexicana".

El Instituto se encuentra ubicado en el Campus Santa Fe de la Universidad Iberoamericana, con la cual mantiene un convenio de colaboración. Rodrigo Guerra López es candidato a doctor en Filosofía por la Internationale Akademie für philosophie mi Fürstenstum Liechtenstein; consultor organizacional en Infinita, SC; director de la Comisión Episcopal de Pastoral Social de la Conferencia del Episcopado Mexicano.