



Veritas. Revista de Filosofía y Teología

ISSN: 0717-4675

editor@revistaveritas.cl

Pontificio Seminario Mayor San Rafael

Chile

FERNÁNDEZ RIQUELME, SERGIO

«Tres acres y una vaca» El distribuismo o la radical opción moral de la economía contemporánea

Veritas. Revista de Filosofía y Teología, núm. 26, marzo, 2012, pp. 165-186

Pontificio Seminario Mayor San Rafael

Valparaíso, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=291122920008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

«Tres acres y una vaca» El distribuismo o la radical opción moral de la economía contemporánea

SERGIO FERNÁNDEZ RIQUELME
Universidad de Murcia (España)
serferi@um.es

Resumen

En la Historia de las ideas podemos encontrar una original doctrina económico-política profundamente humanista, nacida en la Inglaterra de principios del siglo XX sobre la revisión histórica de la Doctrina social católica de la «era de la Revolución industrial». Pero una doctrina, agotada quizás en ciertas manifestaciones corporativistas, que nos puede alumbrar en algunas de sus manifestaciones contemporáneas sobre el nuevo paradigma interpretativo de la nueva «cuestión social» el siglo XXI: el desarrollo humano integral, ante los retos que sobre las comunidades naturales y la dignidad esencial del ser humano generan las propuestas de «ingeniería social» y las realidades transnacionales de la economía global.

Palabras clave: catolicismo social, cooperativismo, desarrollo humano, distribuismo, economía política, guildismo, política social.

«Three acres and a cow» *The distributism or the radical moral choice in contemporary economy*

Abstract

In the history of ideas we can find an original political-economic doctrine born in England in the early twentieth century known as Distributism, which provided a socio-political settlement profoundly humanist, from the historic renovation of Catholic social teaching in the «Industrial revolution Era». But a doctrine which appears also in the early twentieth century, as a possible interpretive paradigm of the «social Issue» of this new millennium: the integral human development, from the defense of natural communities and the human dignity against the dangers of the «engineering social» proposals and of transnational realities in the global economy.

Key words: social catholicism, cooperatives, human development, distributism, political economy, guildism, social policy.

Doctor en Políticas Sociales de la Universidad de Murcia (España). Profesor de Historia e Investigación social y Vice-Decano de Calidad y proyección en la Facultad de Trabajo Social en la misma institución. Miembro de la Red Europea de Política Social (Espanet). Editor de la revista *La Razón Histórica* (fundada en 2007) y colaborador de la revista *Acontecimiento* del Instituto Emmanuel Mounier. Ha publicado más de 50 artículos.

Recibido: 8/Noviembre/2011 - Aceptado: 21/Diciembre/2011

1. Tras las huellas del proyecto distribuista: de la Cuestión obrera al Desarrollo humano

La economía, tal como la había fundamentado la Escuela de Salamanca, había dejado de ser una ciencia social al servicio del verdadero desarrollo humano. La industrialización, y sus «milagros técnicos», la habían convertido en una idolatría capaz de sustituir la tradicional vinculación del hombre con su entorno, material y espiritualmente, en beneficio de la planificación eficiente de un Mercado dominado por la plutocracia (bajo el mito del *«laissez-faire»*) y de la planificación burocrática de un Estado en manos de facciones partidistas. Como recogió de los reformistas agrarios británicos de finales del siglo XIX, y en cierta medida popularizó G. K. Chesterton [1874-1976], *«three acres and a cow»* eran suficientes para hacer al hombre independiente del salario fabril y del impuesto estatal, y ligado a la herencia de sus antepasados y a la tierra natal (Chesterton, 2006).

Éste fue el diagnóstico común a una generación de pensadores anglosajones que, a inicios del siglo XX, fundaron una doctrina económica de claras connotaciones político-sociales, como fue el Distribuismo (o distributismo). Una generación liderada por Hilaire Belloc [1870-1953] y el propio G. K. Chesterton, marcadamente heterodoxa al cuestionar los dogmas liberal-capitalistas en la patria pionera de la Revolución industrial y del moderno colonialismo (mediante su apoyo al socialismo guildista), y al asumir, mediante su conversión, los postulados de la naciente Doctrina social católica en un país oficialmente anglicano (Fernández Riquelme, 2009).

Pero *«la historia es presente»*, como señalaba Zubiri (1981), y la reconstrucción historiográfica del Distribuismo puede ser de notable importancia ante el devenir contemporáneo de las formas plurales de la llamada Economía social. El impacto del «desarrollo humano» en el seno del pensamiento sociológico y la teorización económico-política, ante retos señalados sobre la sostenibilidad medioambiental de los modelos de crecimiento imperantes y sobre una globalización del conocimiento que cuestiona los medios de redistribución de recursos, demuestra la oportunidad y viabilidad del multiforme sector económico-social (tercer sector, cooperativismo, iniciativa social privada, asociacionismo, *community Care*). Pero sobre todo frente a las demandas de eficacia y calidad en la prestación y gestión de los recursos en clave humanista y comunitaria, especialmente en pleno debate sobre la viabilidad financiera del papel intervencionista del Estado y sobre la equidad real en la libertad de funcionamiento del Mercado (Sen, 1997).

El Distribuidismo, pues, más allá de la caducidad de algunas de sus propuestas (especialmente la representación corporativa), y tras el agotamiento de la vieja cuestión social obrera, presidida por la dialéctica capital-trabajo, puede alumbrar luz sobre esa filosofía social capaz de recuperar el papel central de la familia, la pequeña empresa y el mundo rural, ante la emergente necesidad de un desarrollo integral y autónomo local para el actual tiempo histórico mundializado. Así nos encontramos con una versión particular de la Doctrina Social de la Iglesia, siempre impulso de la civilización del amor como respuesta de la Iglesia a los retos de la globalización más allá de la simple dimensión material de desarrollo y crecimiento (Pérez Andreo, 2008), tal como señaló Benedicto XVI:

...se necesitan unos ojos nuevos y un corazón nuevo, que *superen la visión materialista de los acontecimientos humanos* y que vislumbren en el desarrollo ese «algo más» que la técnica no puede ofrecer. Por este camino se podrá conseguir aquel desarrollo humano e integral, cuyo criterio orientador se halla en la fuerza impulsora de la caridad en la verdad (Benedicto XVI, 2009, n. 77).

2. Una versión anglosajona del Catolicismo social

La primera gran referencia para este movimiento fue el impacto de la doctrina social católica, que tendrá en la Encíclica *Rerum novarum* (1891) su punto de partida, gracias a la influencia inicial en la configuración del movimiento del sacerdote irlandés Vincent McNabb [1868-1943], y su visión tomista sobre los objetivos de la economía racionalizada moderna, y de la estructura social y política planificadora de sacrificar la familia por el altar de la «eficiencia» (McNabb, 1942).

Frente a las nuevas exigencias de una sociedad crecientemente industrializada y con una «cuestión social» definida como *problema obrero*, León XIII diagnosticó las injusticias socioeconómicas establecidas por el emergente sistema capitalista, definidas por la desigual situación de las clases y grupos sociales respecto a los medios de producción, y la creciente situación de proletarización de amplias capas sociales; pero igualmente subrayó los peligros de un socialismo autoritario que negaba la legítima propiedad privada, fruto del trabajo familiar, y que postulaba una transformación radical de la sociedad, capaz de erradicar la realidad eclesial y mutar la institución familiar.

Frente a ambas ideologías, protagonistas de la dialéctica capital-trabajo, la nueva doctrina social católica proponía una reflexión

actualizada de su magisterio, que buscaba superar esta «fractura» contemporánea retomando el ideal de «armonía social». En él, la estructura social debía fundarse en una justicia redistributiva donde convivieran los derechos de los trabajadores (en especial un salario justo y digno para cubrir las necesidades familiares y permitir el ahorro comunitario) y los derechos de los empresarios (a la propiedad privada legítimamente obtenida y a su capacidad de obtener beneficio justo de su labor). «*Trabajar es ocuparse en hacer algo con el objeto de adquirir las cosas necesarias para los usos diversos de la vida y, sobre todo, para la propia conservación: Te ganarás el pan con el sudor de tu frente*» (León XIII, 1891: 14).

Estas líneas maestras fueron completadas por Pío XI en la Encíclica *Quadragesimo anno* (1931), cuarenta años después de la *Rerum novarum*. En ella, el Papa afrontaba las «*res novae*» surgidas en la era de entreguerras: la expansión del poder de los grupos financieros, en el ámbito nacional e internacional, y el crecimiento de los totalitarismos ideológicos. Y ante las mismas, se defendía un «*nuevo régimen social*» más allá del estatismo socialista y del individualismo liberal, fundado en los principios de solidaridad y de colaboración, reconstruyendo la base económica de la sociedad, y aplicando la ley moral como reguladora de las relaciones humanas, con el fin de «*superar el conflicto de clases y llegar a un nuevo orden social basado en la justicia y en la caridad*» (Pío XI, 1931: 23-24).

Ambos textos pusieron las bases de la doctrina social católica, definida como un conjunto doctrinal integrado en la misión evangelizadora de la Iglesia en relación al orden social de cada tiempo histórico, y como un «*humanismo integral y solidario*» capaz de delimitar los elementos jurídicos e institucionales de la política social. Una doctrina que se desplegaba como la «*dimensión social de la fe*», en tanto reflexión teológica y moral a la luz del Evangelio con un sentido práctico. La fe pretendía llevar a su plenitud el significado del orden social, resaltando la función de la familia (célula primera y vital de la sociedad), iluminando la dignidad del trabajo (actividad del hombre destinada a su realización), defendiendo la importancia de los valores morales (fundados en la ley natural), reivindicando una mayor justicia social, apostando por un desarrollo material sostenible, reclamando una correcta gestión de las funciones públicas, y señalando la necesidad de un libre mercado sometido a imperativos éticos superiores; todo ello «*sin perder de vista el camino del derecho y la conciencia de la unidad de la familia humana*», y en pro de la construcción de una auténtica civilización, orientada hacia la búsqueda de un desarrollo humano integral y solidario (Pontificio, 2005: n. 5).

«*Transformar la realidad social con la fuerza del Evangelio*»; éste fue el fin genético de un magisterio social construido a lo largo del tiempo. Una doctrina con profunda unidad que «*conciérne a todo el hombre y se dirige a*

todos los hombres», pero que atendía especialmente «a los hermanos necesitados que esperan ayuda, a muchos oprimidos que esperan justicia, a muchos desocupados que esperan trabajo, a muchos pueblos que esperan respeto, y a un progreso que esté orientado al verdadero bien de la humanidad de hoy y del mañana». Así aparece como un método orgánico en la búsqueda de soluciones a los problemas de la vida social, promoviendo que el discernimiento, el juicio y las opciones respondan a la realidad, así como para que la solidaridad y la esperanza puedan incidir eficazmente también en las complejas situaciones actuales. Ahora bien, ante el transcurso del tiempo y el cambio de los contextos sociales, la doctrina social aparece como un instrumento para el discernimiento moral y pastoral de los complejos acontecimientos que caracterizan nuestro tiempo; como una guía para inspirar, en el ámbito individual y colectivo, los comportamientos y opciones que permitan mirar al futuro con confianza y esperanza; como un compromiso nuevo, capaz de responder a las exigencias de nuestro tiempo, adaptado a las necesidades y los recursos del hombre.

La Iglesia «vive en el mundo y, sin ser del mundo» (Jn 17,14-16), al estar llamada a servirlo siguiendo su propia e íntima vocación. Para ello propone un *humanismo integral y solidario*, que pueda animar un nuevo orden social, económico y político, fundado sobre la dignidad y la libertad de toda persona humana, que se actúa en la paz, la justicia y la solidaridad, realizado si cada hombre y mujer y sus comunidades saben cultivar en sí mismos las virtudes morales y sociales y difundirlas en la sociedad. Esta naturaleza define una doctrina humanista capaz de enraizar tradición y modernidad, al colocar como eje al hombre «*todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad*», apuntando la razón de la existencia humana, aclarando las injusticias del progreso, y subrayando la necesidad de conocerse a sí mismo. Así, la persona humana, considerada en su integridad, es el centro de la doctrina social. En ella se materializa el *principio personalista*, trasunto de la realidad evangélica del *imago dei* (la persona humana, criatura a imagen de Dios), el significado de la ley natural, y la «*constancia de la universalidad del pecado y la universalidad de la salvación*» (Pontificio, 2005: nn. 105-106).

El magisterio social de la Iglesia atiende, por tanto, a la *persona humana* en sus múltiples dimensiones, siempre bajo la observancia de «la unidad de la persona», la apertura a la trascendencia de la misma, su existencia única e irrepetible, la defensa de su libertad (sometida siempre al límite de la responsabilidad fundada en la verdad y en la ley natural), el respeto a la dignidad humana (igual para toda persona), y el fomento de la sociabilidad humana (frente al individualismo disgregador). Los principios fundamentales de esta doctrina se sitúan en la dignidad del ser humano, el bien común, el destino universal de los bienes, la

subsidiariedad, la participación, la solidaridad, los valores fundamentales de la vida social (la verdad, la libertad y la justicia), y el presupuesto de la caridad. Y éstos fueron los principios que alumbraron el nacimiento del Distribuidismo.

3. El socialismo guildista: el sueño de una nueva democracia

A estos principios morales y sociales, primer eslabón de la cadena del Distribuidismo, se unieron las ideas de una corriente socialista denominada como Guildismo (*Guild socialism*). Dentro del fabianismo inglés (precursor del Partido laborista) esta tendencia se organizó como movimiento intelectual defensor de un modelo de «democracia post-industrial» fundada en la organización de Guildas (corporaciones o gremios) como base de la producción y el consumo. Desde la facción denominada como «Fabian Arts Group» (creada en 1907 y expulsada en 1923) difundieron la idea de que estas instituciones propias de la Edad media británica debían ser restauradas, tal como Arthur Penty [1875-1937] recogió en la *Restoration of the Guild System* de 1906 y concretó en *Distributism: A Manifesto* de 1937.

En el seno del diario emblema de esta corriente, *The New Age*, se proponía su adaptación y difusión en el mundo industrial, siendo notable la influencia de los estudios corporativos del historiador y jurista alemán Otto von Gierke, gracias a su influencia en F. W. Maitland, J. N. Figgis y H. Krabbe. Esta revista, surgida en 1894 como manifiesto del Socialismo cristiano, se convirtió en la punta de lanza del Guildismo, de la mano de su nuevo editor A. R. Orage [1873-1934] partidario, desde la influencia de George Sorel, del «*Social credit Movement*» junto a C. H. Douglas [1879-1952]. Paralelamente, S. G. Hobson publicó *National Guilds: An Inquiry into the Wage System and the Way Out* (publicado en 1914), donde centró las líneas maestras del Guildismo, señalando su modelo de organización corporativa frente al control estatista o la presión sindical (de los *Trade Unions*).

Finalmente, el economista y escritor G. D. H. Cole [1889-1959], influido por los escritos medievalistas de William Morris y recuperando la figura del «socialista utópico» Robert Owen, dio cuerpo institucional a la corriente mediante la creación de la *National Guilds League* en 1915, y semblanza doctrinal al mismo mediante sus textos *Self-Government in Industry* (de 1917) y *Guild Socialism Restated* (de 1920), donde se contenía su visión de una sociedad fundada en cooperativas de producción y consumo participativas, alternativas a un Estado burocrático o a uno marxista. En él situaba a los gremios como base no para una utópica

restauración medieval, sino como «grandes agencias democráticamente controladas para encargarse de la industria» (Cole, 1964: 33).

4. Las claves de la economía política de Distribuísmo

El Distribuísmo pretendía responder las grandes cuestiones de la ciencia económica desde su propia perspectiva, generada en el agrarismo tradicional británico, perfilada por la doctrina social católica, y proyectada parcialmente en el Guildismo: ¿qué es necesario producir?, ¿para quién?, y, ¿de qué manera? La respuesta a estas preguntas de los primeros distribuístas anglosajones se centró, en primer lugar, en una filosofía moral y social que situase a «lo económico» en una perspectiva humanista: generar y respetar un trabajo digno que produjese lo necesario para atender las necesidades básicas de todo el hombre y todos los hombres de una manera justa y cooperativa. Y en segundo lugar, en un sistema donde las exigencias morales fundadas en las «primeras verdades» (las leyes naturales), corrigiesen los inevitables egoísmos del libre mercado y los controles abstractos del Estado moderno. Un *homo economicus* verdaderamente humano aparecía, pues, dibujado de manera alternativa a la calvinista y liberal «mano invisible» de Adam Smith (Antuñano, 2004).

Sobre estos axiomas, desde finales del siglo XIX y principios del XX, surgió en Inglaterra este movimiento económico-político autodefinido como «*distributism*» a través de la llamada «Liga distribuísta» y del periódico *GK's Weekly*, su órgano de expresión, del que Chesterton fue editor y director hasta su fallecimiento. Desde la citada publicación se fue definiendo esta doctrina económico-política, la cual partía de la crítica al capitalismo liberal en manos de la plutocracia, y al socialismo estatista en manos de la dictadura (Sada Castaño, 2005). El segundo se centraba, pues, en construir una sociedad de «pequeños propietarios», para asegurar a cada familia la propiedad privada necesaria para procurarse el propio sustento). Y, el tercer eslabón aparecía en una «filosofía del hombre» que lo situaba en el centro de la economía, del mundo, liberándolo de las cadenas del maquinismo y del salario. Pero una economía al servicio del hombre para su realización plena (material y espiritualmente), nunca concretada en partido político alguno, y denostada a izquierda y derecha del espectro ideológico. Pese a ello, Chesterton apuntaba lo siguiente: «*distributismo ideal sólo es improbable; un comunismo ideal sólo es imposible; pero un capitalismo ideal es inconcebible*» (Chesterton, 1927: 11).

Así, el orden social justo propuesto por el magisterio social católico partía de tres realidades naturales y objetivas: la familia, la comunidad y la corporación. En cuanto a la primera, debía ser defendida como la «*célula social básica*» encargada de la educación y subsistencia de sus miembros, y ayudada a ser convertida en propietaria de sus medios de existencia (con el objetivo de convertir a los obreros en propietarios, ya que —como señalaba— «*los hombres, sabiendo que trabajan lo que es suyo, ponen mayor esmero y entusiasmo*»). En cuanto a la comunidad, ésta debía sostenerse en un conjunto cada vez más amplio de propietarios capaces de asegurar su existencia y compartir con sus conciudadanos, partiendo de las tesis de hospitalidad y solidaridad colectiva recuperada de los antiguos monasterios ingleses por Pentty. Y en relación a la corporación, se proponía un sistema mixto de asociacionismo laboral (tomando como referente los viejos gremios medievales) donde colaboraran los distintos estratos de la producción de un sector determinado.

En el contexto de la Inglaterra imperial e industrializadora, relatada con maestría por el mismo Charles Dickens [1812-1870] en sus consecuencias humanas (espirituales y materiales), desde el minoritario catolicismo británico partió la doctrina del *distributism*. Belloc y Chesterton encabezaron una propuesta que esbozaba un sistema económico nuevo centrado en la extensión de la propiedad de los bienes de producción al conjunto de la ciudadanía, convirtiendo a cada familia en propietaria de su hogar y, si fuera posible, de los medios necesarios para producir y ganarse el sustento (el capital), superando la concentración injusta de los medios de producción por las elites capitalistas o el control excesivo de los mismos por la burocracia estatal.

En este esquema, tres principios, esenciales en la doctrina social católica, sobresalían: la *subsidiariedad* (defendiendo la autonomía de los cuerpos sociales intermedios), la *solidaridad* (situando la «comunidad» como eje transversal), y la *cooperación* (mediante distintos tipos de cooperativas locales de producción autofinanciadas y de participación equitativa). Por ello, este primer distribuismo, como el propio magisterio, no militaba expresamente en ningún partido, no abrazaba ideología alguna y no simpatizaban con la Monarquía ni con la República por sistema. Eran fieles, únicamente, al mandato evangélico y a la ley natural.

Un ejemplo concreto de estas primeras ideas se dio en la Guilda de St. Joseph and St. Dominic [1907-1989]; en ella, un grupo de artistas, escritores y artesanos crearon en Ditchling (Inglaterra) una comunidad católica de producción y consumo, basada en los valores de hermandad, solidaridad y servicio, destacando el tipógrafo y escultor Eric Gill [1882-1940] o el pintor y poeta Hilary Pepler [1878-1951], tomando como

referente el ideario y la praxis del *Arts and Crafts Movement* del escritor William Morris [1834-1896] y el arquitecto Charles Voysey [1857-1941].

5. Una economía al servicio del hombre: el humanismo radical de G. K. Chesterton

Chesterton advirtió que esta doctrina no era sólo un alegato en pro de la propiedad familiar o una economía cooperativista; constituía, esencialmente, un medio al servicio de la naturaleza divina del ser humano y su sociedad. Por ello, este humanismo radical y espiritual será uno de los principios centrales del ideario de Chesterton al que dará originalidad: el valor sacramental de la dignidad esencial de toda persona, y la defensa de la misma en todas sus dimensiones, desde su familia y comunidad pequeña hasta la gran sociedad. El Distributismo consideraba el derecho a la propiedad familiar como un derecho humano fundamental, y así, legítima y ampliamente difundida. En *What's Wrong with the World* de 1910, Chesterton señaló que «*la propiedad es solamente el arte de la democracia*»; una suerte de espacio vital donde el ser humano se autorrealizaba más allá de su mera consideración como productor y consumidor, ya que «*todo hombre debe tener algo que pueda darle forma de su propia imagen, así como él es forma de la imagen del cielo. Pero porque no es Dios, sino solo una imagen grabada de Dios, su autoexpresión debe tratar con límites; propiedad con límites que son estrictos y aun pequeños*» (Chesterton, 2006: 33).

Por ello, la idea de la propiedad privada del Distributismo era radicalmente diferente de la del liberalismo ortodoxo, que se parecía, en su opinión al bolchevismo por un dato: el «*monopolio*». Una coincidencia monopolística que encubría dos maneras de esconder «*el robo*» (usura, expolio), y por ello llegaba a escribir, dentro de su ironía característica, que:

...un carterista es obviamente un campeón de la empresa privada pero tal vez sería una exageración decir que el carterista es un campeón de la propiedad privada. Capitalismo y comercialismo han tratado, en el mejor de los casos, de disfrazar al carterista con algunas de las virtudes del pirata. El punto sobre el comunismo es que solo reforma al carterista prohibiendo los bolsillos (Chesterton, 2006: 22).

Por ello, y ante ambos «piratas», para Chesterton la gran oportunidad para preservar la independencia de la propiedad se encontraba en las viejas comunidades auténticamente humanas como la familia y las comunidades; éstas últimas, recordando a la herencia de los gremios recuperada por el guildismo o las comunidades cristianas de los

monasterios (Chesterton, 2006). El verdadero «progreso» del capitalismo dependía, a su juicio, no de las formas monopolísticas, sino de los pequeños talleres, granjas, negocios y abadías (éstas trágicamente destruidas o desamortizada en Inglaterra durante el reinado de Enrique VIII). Las primeras, apoyadas por la corrección policial del «derecho de pobres» y sus famosos centros de internamiento y «preparación laboral» (las *workhouses*), condujo a grandes masas de trabajadores a la esclavitud salarial, asegurándoles todo el tiempo que este era el único camino hacia la riqueza y la civilización. El puritanismo industrial inglés, marcado por la integración del ideal calvinista en el anglicanismo oficial, marcó un punto de inflexión. Estado y Mercado destruían la exigencia del «buen samaritano» (Chesterton, 2000).

Las tesis distributistas de Chesterton fueron objeto de crítica desde el socialismo y el liberalismo novecentista. Ambas ideologías señalaban que rayaba la ucronía, al defender un imposible regreso a las formas medievales y gremiales de organización social y económica. Pero Chesterton argumentaba, en contra, que:

...dicen siempre de nosotros que pensamos que podemos recrear el pasado, o la bárbara simplicidad de la superstición del pasado; aparentemente bajo la impresión que queremos regresar al siglo XIX (y) que tal o tal tradición se ha ido para siempre, que este oficio o credo se ha ido para siempre, pero no se atreven a encarar el hecho que su propio tráfico y vulgar comercio se ha ido para siempre. Nos llaman reaccionarios si hablamos sobre revivir la fe o el renacimiento del catolicismo. Pero siguen calmadamente pegando sus papeles con el encabezado del Renacimiento del Comercio. ¡Qué llamado del distante pasado! ¡Qué voz de la tumba! (Chesterton, 2000: 24).

En su obra *The Outline of Sanity* de 1917, Chesterton recordaba el fin de ese liberalismo radical, responsable de la proletarización de millones de seres humanos (restringiendo la prosperidad a unos pocos) y de la colonización esclavizadora en medio mundo (en especial de los niños trabajadores. Así señalaba que:

...ellos dicen que es utopía; y están en lo cierto. Ellos dicen que es idealista; y están en lo cierto. Ellos dicen que es Quijotesco; y están en lo correcto. Merece cada nombre que indique que tan completamente han sacado a la justicia del mundo; cada nombre que mida que tan remota de ellos y de su alma está el estándar de vida honorable; cada nombre que haga énfasis y repita el hecho que la propiedad y la libertad están apartados de ellos y los suyos, por un abismo entre el cielo y el infierno (Chesterton, 2005: 100).

Había que probar, pues, en su tiempo moderno lleno de tentativas ideológicas cuasi futuristas, los antiguos ideales. Por ello, sentenciaba que «los hombres no se han cansado del cristianismo; ellos nunca han encontrado suficiente

cristianismo como para cansarse de él. Los hombres nunca se han cansado de la justicia política, ellos se han cansado de esperar por ella» (Chesterton, 2000: 32).

Para Chesterton los grandes capitalistas de su tiempo eran los verdaderos enemigos de la propiedad privada. *«Ellos (refiriéndose a los Rothchilds y a los Rockefellers), que no quieren su tierra propia, sino la de las otras personas. Es la negación de la propiedad que el Duque de Suderland sea dueño de todas las granjas en un estado. Lo mismo que sería la negación del matrimonio si él tuviera todas nuestras mujeres en un harén»*. Por ello, el capitalismo debía significar algo más; no sólo la mera propiedad, ni siquiera el uso del capital pagado a las masas en la forma de salarios. *«La verdad es que lo que llamamos capitalismo debería ser llamado proletarianismo. El punto no es que alguna gente tenga capital, sino que la mayoría de la gente solo tenga salarios por que no tiene capital»*. La acumulación ingente e injusta de la riqueza no era capitalismo, básicamente suponía opresión; mientras, las diferencias entre ricos y pobres surgidas de la relación industrial no eran funcionales, sino pura esclavitud. *«Nadie más que a Satán o Belcebú podría gustarle el estado presente de la riqueza o pobreza»* (Chesterton, 2010: 215-216).

Este capitalismo desbocado significaba, como ya adelantamos, simple *«usura»*; una acción equívoca e injusta tendente a justificar la desigualdad ilegítima entre poseedores y trabajadores, convertida en doctrina económica por el calvinismo y legitimada políticamente por el primer liberalismo abstencionista. Por ello fue condenada por los Padres de la Iglesia y el magisterio de la Iglesia para ser superada recuperando la histórica labor solidaria del ser humano. De esta manera, Chesterton señalaba que *«podría ser muy difícil para la gente moderna imaginar un mundo en que los hombres no son admirados generalmente por su codicia y por aplastar a sus vecinos; pero les aseguraba que esos extraños parches de un paraíso terrenal todavía existen en la tierra»* (Chesterton, 2006: 24). Así, el comienzo de la transformación de la economía mundial significaba empezar a realizar *«cualquier cosa por pequeña que sea, que prevenga la terminación del trabajo de combinación capitalista»*. *«Hagan cualquier cosa que demore la terminación. Salve una tienda de cien tiendas. Salve una finca de cien fincas, mantenga abierta una puerta de cien puertas; pues mientras esté abierta una puerta, no estamos aprisionados»*, defendía Chesterton, ya que la historia humana estaba ahí *«para enseñar que las tendencias se les puede hacer retroceder, y que un obstáculo puede ser el punto decisivo del retroceso»* (Chesterton, 2006: 55-56).

Las *«recomendaciones»* de Chesterton se traducían en una suerte de legislación promotora de una sociedad de dueños de pequeñas propiedades: 1) normas impositivas que desalentasen la venta de las propiedades pequeñas a las grandes empresas; 2) ley de defensa y restablecimiento de la propiedad de las personas más humildes de la agresión empresarial; 3) protección y fomento público de aquellos

proyectos familiares y cooperativistas, mediante tarifas locales; 4) sistema de subsidios generales para los proyectos antes citados; 5) reconocimiento público de aquellos «*voluntarios heroicos*» capaces de sacrificarse por crear y difundir para tomar la responsabilidad de pequeñas empresas, como por ejemplo granjas.

Sobre estas líneas, Chesterton proponía una «*economía al servicio de la persona*» ante la hora crítica que se abría en el mundo occidental. Frente a esa Gran empresa deshumanizada, responsable de la crisis económica de los años treinta, y a la «*tiranía de los Trusts*» monopolísticos, había que volver a la «*simple verdad*» que vinculaba al hombre con sus manos artesanas, con su tierra de origen, con autonomía emprendedora. «*Ya no hay diferencia de tono ni de clase entre el orden colectivista y el orden comercial ordinario* —señalaba Chesterton—; el comercio tiene su burocracia y el comunismo su organización. Las cosas privadas ya son públicas en el peor sentido de la palabra, es decir, son impersonales y deshumanizadas. Y las cosas públicas ya son privadas en el peor sentido de la palabra; esto es, son misteriosas y secretas, y están muy corrompidas». Solo esa verdad podría liberar al ser humano de esa «*rueda del destino*» que lo convertía en esclavo de la «*religión de la técnica*», en trabajador asalariado sometido al sistema fordista, en persona convertida en apéndice de la máquina. Era el momento histórico de un «*espíritu nuevo*» capaz de devolver el sentido común a las sociedades aceleradas, de situar a la pequeña propiedad en el signo de la Política social. Por ello señalaba que «*la gente siempre tiene ideales cuando ya no puede tener ideas*» (Chesterton, 2010: 121-122).

6. Frente a la amenaza del «estado servil».

La advertencia de H. Belloc

El Distributismo se situaba, así, como alternativa ante un capitalismo vigente que solo permitía el derecho real a la propiedad a unos pocos, y ante un socialismo emergente incapaz de reconocer a los hombres y sus familias el acceder o mantener la propiedad de sus medios de vida y producción (bajo control del Estado o de los colectivos obreros). Por ello, el escritor e historiador anglofrancés Hilaire Belloc, presidente de la Unión de Oxford, defendió una distribución amplia, justa y familiar bajo el marco de un *Estado distributivo*, que integraría «*una aglomeración de familias de diversos niveles de riqueza, pero, con mucho, el mayor número de propietarios de los medios de producción*», lo que conllevaba una extensión de la libertad obrera y de consolidación de la familia a través de la extensión de los «*bienes productivos*» (no especulativos), que generan la riqueza y bienestar imprescindible para la autonomía y la supervivencia (desde el hogar y la

tierra, hasta las herramientas artesanales o los aperos agrícolas). Una forma de ser y vivir la economía que había dado sentido a la labor de la fe católica, a la que se había convertido, en la construcción, como demostraba en diferentes textos historiográficos, de la moderna civilización europea; «*la fe es Europa y Europa es la fe*», sentenció (Belloc, 2008: 22).

Como apuntaba Belloc en *El estado servil* de 1912, de esta manera la nueva sociedad industrial podría ayudar a la mayoría de la población a poseer un auténtico «*espacio social dominado*» (Fortshoff, 1967), a mantener su subsistencia sin depender de la utilización de la propiedad de los demás, de manera familiar (pequeñas producciones o empresas) o comunitaria (cooperativas artesanales, agrarias), capaz de preservar la verdadera libertad humana; sin ella, la concentración capitalista injusta podría dar paso a la revolución socialista capaz de arrebatar la propiedad privada al conjunto de la sociedad civil en una suerte de sociedad comunista, auténtica manifestación final de un «estado servil» donde los seres humano volverían a trabajar, como esclavos al igual que en los tiempos previos al advenimiento del cristianismo (Belloc, 2010).

Pero Belloc subrayaba que el Distribuismo no era una doctrina económico-política nueva. Suponía, como tomó del Cardenal Henry Edward Manning [1808-1892], la nueva perspectiva histórica del milenario programa económico de la Europa católica, actualizado por León XIII, ante el reinado de un «capitalismo salvaje» y la amenaza de «un socialismo laicista». Así, esta doctrina apostaba por una nueva democracia corporativa (tras su experiencia como diputado liberal) que disolviera el Parlamento demoliberal e institucionalizase comités de representantes de las organizaciones de la sociedad civil, tomando como referentes las Gildas medievales. Ahora bien, *The Servile State* surgió, como reconocía el mismo Belloc, para argumentar y demostrar una «verdad» que fundaba el Distribuismo, pero sobre todo, que reconocía la «libertad verdadera para el ser humano». Ante una «*sociedad moderna, en la cual sólo unos pocos poseen los medios de producción, hallándose necesariamente en equilibrio inestable*», la libertad se convertía en mero trabajo obligatorio para la mayoría de desposeídos y en imposibilidad real de cambiar de estatus. La ley positiva dividía, en este esquema, a los hombres entre aquellos «*económica y políticamente libres, en posesión, ratificada y garantizada, de los medios de producción*», y aquellos «*sin libertad económica ni política, pero a la cual, por su misma falta de libertad, se le asegurará al principio la satisfacción de ciertas necesidades vitales y un nivel mínimo de bienestar, debajo del cual no caerán sus miembros*».

Por ello, había que recuperar la ley natural como garante de la distribución justa y legítima, en función tanto del mérito como de la

solidaridad, para evitar la perpetuación de ese «estado servil» (Belloc, 2010: 45-46). Al respecto, Belloc y Cecil Chesterton escribieron conjuntamente la obra *The Party System* en 1910, donde aspiraban a reformar el tradicional sistema de partidos por un nuevo sistema de rotación de grupos sociales en el ejercicio del poder (integrado por representantes de cada partido). Para M. Ward esta obra suponía una poderosa crítica política y moral al tradicional sistema demoliberal británico, totalmente en manos de los dirigentes de los partidos dinásticos (Ward, 1992). Además cabe destacar que este fue referente notable, pese a las críticas al liberalismo ortodoxo presente en la doctrina distribuista de Belloc, en la obra de uno de los máximos exponentes de la neoliberal Escuela de Viena, Friedrich von Hayek [1889-1992] en *Camino de servidumbre* (publicado en 1944) como alegato en contra de la dominación socialista del Estado y sus ciudadanos (Hayek, 2003).

7. El Distribuismo en Norteamérica.

El Movimiento del Trabajador católico y Dorothy Day

Las ideas de Belloc y Chesterton llegaron a los EEUU de la mano de *The American Review*, publicada y editada por Seward Collins [1899-1952], vinculándolas al agrarismo sureño y nacionalista. Pero adquirió una fisonomía doctrinal distinta de la mano del *Catholic Worker Movement*, organización fundada en 1933 por Dorothy Day [1897-1980] y por Peter Maurin [1877-1949], activistas desilusionados con el primer socialismo norteamericano, e influidos por la experiencia de las cooperativas locales impulsadas por el *Antigonish Movement* canadiense (generado desde la St. Francis Xavier University por Jimmy Tompkins, Moses Coady, Hugh MacPherson y A. B. MacDonald). Así nació con una primera y urgente finalidad: ayudar a los desamparados y pobres de Nueva York, mediante comunidades independientes y localizadas. Pero apostaban, en segundo lugar, por un cambio económico-social en la que se había convertido en primera potencia capitalista del mundo. Como señalaba Day:

...la meta del distributismo es la propiedad familiar de tierra, talleres, tiendas, transportes, comercios, profesiones, y así más. Propiedad familiar es el medio de producción tan ampliamente distribuido como para ser la marca de la vida económica de la comunidad - éste es el deseo de la distribución. Es también el deseo del mundo (El Trabajador Católico, junio de 1948).

Dorothy Day llegó a las tesis distribuistas a partir de su conversión al catolicismo desde su primera experiencia anarquista. Marcada por las

lecturas de su coetáneo G. K. Chesterton y con la colaboración de Maurin, fundó el movimiento del Trabajador Católico desde la centralidad existencial de su fe. Como marcó Maurin en sus *Ensayos Fáciles*, el Estado-nación moderno había devenido en religión política en manos del monopolio capitalista o de la dictadura del proletariado. Frente a la falsa «*Santa Madre Estado*», Day y Maurin encontraron en el distribuismo la doctrina adecuada y real para afrontar los problemas del monopolio capitalista y de la revolución socialista. Todo ser humano había sido creado a imagen y semejanza de Dios, y merecía unas condiciones de vida dignas y humanizadoras, así como la libertad para ser propietarios de su propia existencia terrena.

La defensa distribuista de una auténtica propiedad privada, amplia y legítimamente difundida, era el requisito para un orden social justo. Un orden conformado por un conjunto de familias propietarias de sus hogares y negocios, y una sociedad de propietarios armónicamente relacionados. Y en esta sociedad el Estado debía jugar un papel subsidiario respecto a las funciones naturales de las comunidades menores donde el ser humano nace y se socializa, ayudando a cada uno de sus miembros a su plena realización como propietarios. Day y Maurin defendían, pues, la propiedad privada para todos.

En *La Larga Soledad* de 1952, texto autobiográfico, Dorothy Day definió la esencia distribuista del Movimiento del Trabajador Católico, al subrayar los puntos centrales de su doctrina: a) posesión legítima para los trabajadores de los medios de producción; b) supresión del trabajo fabril en cadenas de montaje; c) la organización descentralizada de las fábricas; d) la conversión de la «responsabilidad» individual y colectiva en máxima político-social; e) la recuperación de los viejos oficios artesanos; e) la difusión de la posesión de la propiedad privada; f) y la reparación de las formas de vida agrarias y rurales. Sobre estos principios Day apoyó la creación de grupos cooperativos basados en la ayuda mutua, el apoyo financiero de las parroquias, diseñar universidades agrónomas, y difundir el ideal de la «dación fraternal» (ya que, como recordaba Day, «*aquellos que tienen capital deben dar*», porque «*el amor es un intercambio de regalos, dijo San Ignacio*»).

El fruto más visible de esta experiencia fueron las Casas de Hospitalidad del Trabajador Católico, fundadas sobre el ideal monástico benedictino de «las casas de huéspedes». Eran centros de apoyo desinteresado para todos los necesitados, vistos en su dignidad como «embajadores del Señor». Frente al ideal calvinista de la pobreza como un mal y como un castigo, estos Centros situaban al ser humano necesitado en el núcleo de la atención social. Así Day sentenciaba que:

...el distributismo puede ser un sueño; tres acres y una vaca pueden ser un chiste; las vacas pueden ser animales fabulosos; la libertad puede ser un nombre; la empresa privada podría ser la cacería de un ganso salvaje en la que el mundo no puede seguir. Pero para la gente que habla como si la propiedad y la empresa privada fueran los principios activos ahora en operación - esa gente está tan cegada y sorda y muerta a todas las realidades de su propia diaria existencia, que pueden ser removidas del debate (Day, 2002: 23-24).

Dorothy Day siempre supo que ciertos grupos católicos no comprenderían su trabajo. O bien, creían que se limitaba a una crítica capitalista, o bien, otro experimento colectivista de «comunistas disfrazados, lobos disfrazados de ovejas» (Day, 2002: 110). Pero también insistió que su obra se basaba, escrupulosamente, en los principios de la Doctrina social católica, tal como aprendió de Joseph T. Nolan, equidistante de las ideologías y atenta a lo favorable y lo negativo contenido en toda propuesta económica y social; así se posicionó en el *Trabajador Católico* (julio-Agosto 1948):

- fomentar la propiedad del trabajador, y proteger el derecho a la propiedad privada, medio para desproletarizar al trabajador, ya que «la familia es más perfecta cuando está enraizada en la propiedad» (León XIII, 1891: 17);
- impulsar la propiedad agraria, al ser la «tierra la forma más natural de propiedad», y la «primera y más importante de todas las artes y el labrador del suelo todavía representa el orden natural de las cosas ordenadas por Dios» (Pío XI, 1931: 21);
- generar una nueva filosofía de trabajo responsable y cooperativa, capaz de superar la usura y la especulación.

8. El horizonte del Distribuismo: el desarrollo humano integral

El desarrollo contemporáneo del Distribuismo muestra distintas propuestas sobre el papel de este modelo de Economía social respecto al Estado y al Mercado. El más famoso de los distribuistas de la segunda mitad del siglo XX fue el economista alemán Ernst Friedrich Schumacher [1911-1977], que apostó, como estadístico y asesor afincado en Inglaterra (especialmente en el *National Coal Board*), por un modelo de organización económica tecnificada y descentralizada popularizada en su trabajos *Small Is Beautiful* (1973) y *A Guide For The Perplexed* (1977), en contra del materialismo histórico y científico; y desarrollada a través del *Intermediate Technology Development Group* para Latinoamérica y el Caribe

desde el paradigma de las «soluciones prácticas» o *Practical Action* (Pérez Adán, 1988). En el primero de sus trabajos, *Lo pequeño es hermoso*, considerado uno de los libros más influyentes del siglo XX, recogía la tradición distribuita original adaptándola a los desafíos de un mundo moderno donde el ser humano se definía, a su juicio, en términos materiales, prescindiendo de su dimensión trascendental y por tanto de su alma (Schumacher, 2001).

En primer lugar señalaba, frente a un mundo mecanicista e individualista, que aislaba al hombre de Dios y sus comunidades, y que llevaba a la misma Creación hacia la autodestrucción a través del agotamiento de sus recursos, para Schumacher era necesaria una nueva reacción ecosocial. Definido como pensador «eco-conservador», insistía en el uso adecuado de los recursos naturales, fruto de la Creación y siempre limitados como materia prima, que debían ser considerados como capital, al ser factor decisivo que contribuye, junto con el trabajo y la inventiva humanas, a la producción, pero que debe ser repuesto adecuadamente para impedir su agotamiento, pues éste habría de llevar al colapso del sistema productivo (Videla, 2001). En segundo lugar, Schumacher atendía a la dimensión espiritual del Trabajo; el sistema productivo debía fomentar la creatividad y la autorrealización del trabajador para una generación sostenible de bienes y recursos, así como un consumo responsable centrado tanto en las necesidades materiales como en las espirituales. En tercer lugar, abordó la urgencia de una economía al servicio del hombre frente a una «economía impersonal» caracterizada por el gigantismo empresarial y la racionalidad tecnológica de las economías de escala. Volver a comprender y contemplar la «belleza de lo pequeño» era el antídoto ante la «monstruosidad de la organización» moderna, que tendía a alienar al individuo, y a supeditar su creatividad, y a cercenar su libertad (Schumacher, 2001). Y en cuarto lugar, alertaba ante la destrucción de la familia como núcleo de la sociedad, ante un individualismo hedonista y consumista que convertía la «felicidad» no en compartir (desde el amor y la comunión) sino en consumir (devorando los recursos naturales).

Posteriormente, el profesor inglés Joseph Pearce, desde la Universidad de Ave Maria (EEUU), y retomando el ideario primigenio de Chesterton y Belloc, continuó con las tesis de Schumacher en *Small is still beautiful* (2001) sobre la idea de una economía «como si las familias importasen». Ante al modelo mecanicista de *homo oeconomicus* que trabaja y consume de manera racional atendiendo a los niveles de salarios y precios, y cuya satisfacción resulta directamente proporcional a su nivel de consumo, defendía la «ilógica» altruista de la institución familiar, y de

las pequeñas empresas frente a las economías de escala y la estandarización.

En el desarrollo actual de las tesis distributistas podemos citar la línea mantenida por la *Distributist review* desde el tradicionalismo católico. Dirigida por John Médaille, define al Distribuísmo como una «tercera vía» o economía paralela ante los «desmanes del capitalismo» y la ineficacia del Estado (Médaille, 2010). Reivindicando a los clásicos (Belloc, Chesterton, Pentty y McNabb) y siendo fieles al magisterio católico (en busca del «reinado social de Jesucristo»), establecían dos dimensiones: una macroeconómica «útil para las decisiones prudentiales del estadista», y focalizada en el establecimiento de un sistema capaz de dotar a cada hombre de un trabajo digno y satisfactorio para satisfacer las necesidades básicas, materiales y espirituales, de sus familias; y otra microeconómica, localizada en la «administración del hogar», aplicada «específicamente a la situación actual de la familia tradicional católica» (Chojnowski, 2011).

Para el profesor norteamericano Peter E. Chojnowski las familias alcanzarían sólo un trabajo digno y un hogar estable mediante la «posesión de propiedad familiar real», y mediante una organización económica nueva que «satisficiera las mismas necesidades que el sistema capitalista pero de manera diferente». Ambos principios llevarían a crear comunidades autosuficientes, donde sus miembros se comprometerían libremente a colaborar organizativa, moral y económicamente. Dicha participación de las familias y comunidades conllevaría «renunciar a su conciencia capitalista», usando «sus habilidades, talentos y trabajos» para contribuir a la satisfacción de las necesidades de todas las familias de la comunidad. Sobre el sentido de hermandad basado en la adhesión a la tradición, se proponía la construcción de comunidades similares a las Gildas, como cuerpos corporativos que englobaban a todos los miembros de un cierto tipo de labor, que integraría trabajo y fe, articuladas sobre empresas de propiedad familiar, escuelas tradicionales católicas, programas de aprendizaje, y cooperativas de crédito.

A este proyecto se sumaron autores como el citado Pearce; como Thomas Storck, co-editor de *New Oxford Review* y *Caelum et Terra*, que subrayaba el Distribuísmo como un tercera vía entre las fuerzas modernizadoras del socialismo y el capitalismo, y en defensa de la subordinación de la actividad económica a la dimensión familiar, intelectual y espiritual de la vida humana (Storck, 2008); como Race Mathews, economista australiano promotor del cooperativismo desde las ideas igualitaristas del primer fabianismo (Mathews, 2001), y con el objetivo de la autodeterminación laboral del trabajador asalariado (Mathews, 1999); como el jurista pro-vida Christopher A. Ferrara, defensor de la sociedad tradicional, fundador de

la *American Catholic Lawyers Association*, y columnista del diario tradicionalista *The Remnant*; o como el pensador francés Philippe Maxence y su teorización sobre la subsidiariedad social y la pequeña propiedad frente al Estado y al Mercado (plasmada en el diario francés *L'Homme Nouveau*, de que era editor jefe).

La pluralidad mencionada en la evolución del Distribuísmo impulsó diferentes sensibilidades como modelo de economía social. Así nos encontramos con las tesis del periodista Herbert Sebastian Agar [1897-1980] sobre el modo de vida «sureño» como modelo de re-federalizar los EEUU, como en *The Price of Union: The Influence of the American Temper on the Course of History* (1950); del periodista y político conservador norteamericano Leo Brent Bozell [1926-1997] y su revista *Triumph* (fundada en 1966), en colaboración con el tradicionalismo católico español; del etnólogo y religioso anglicano (temporalmente convertido al catolicismo) William Purcell Witcutt [1910-1970], colaborador puntual de la revista dirigida por Chesterton; o del antiguo pastor metodista y militante comunista Douglas Arnold Hyde [1911-1996].

Posteriormente aparecen la defensa del ensayista e historiador Charles A. Coulombe sobre la universalidad y actualidad de la doctrina social católica como sistema adecuado para la reorganización de la economía capitalista (palpable en sus obras *Everyman Today Call Rome* de 1987 y *The Pope's Legion* de 2009); de Justin Barrett en torno a la defensa de la familia como núcleo de la autonomía social y económica, a partir del nacionalismo conservador irlandés (en el seno del movimiento *Family Solidarity*); del pensador y teólogo anglicano Phillip Blond, fundador del think thank *ResPublica* sobre la necesidad de una nueva sociedad conservadora bajo el proyecto tory de la «Big Society» (Blond, 2010); del proyecto familiar y agrarista del profesor norteamericano de historia Allan C. Carlson, director del *Family in America Studies Center* y secretario del *World Congress of Families* (Carlson, 2003); del conservador libertario Bill Kauffman, defensor de un neoconservadurismo antiestatal, ruralista, distribuísta y antiimperialista para la América del siglo XX (Kauffman, 2008); del sacerdote español José María Arizmendiarieta Madariaga [1915-1976], fundador de la *Mondragón Corporación Cooperativa*, impulsado como sistema de producción local integrador y superador de los medios e instrumentos del capitalismo a través de fórmulas de gestión y distribución participativas (Molina, 2005); o del humanista norteamericano Wendell Berry y su teorización de la economía local (familiar, comunitaria y ecológica), como «armonización entre el hombre y la naturaleza», ya que «sin economías locales prósperas, la gente no tiene poder y la tierra no tiene voz» (Berry, 1972).

En suma, difícil puede resultar atisbar la influencia de las tesis distribuistas en el pensamiento económico-político actual así como en la misma política social; el escaso eco de sus propuestas originarias en su propio medio (catolicismo social en una nación oficialmente anglicana) o su conexión con la limitada proyección del socialismo guildista lo explican. Pero su indudable influjo en movimientos cooperativos contemporáneos, su conexión con la reconfiguración progresiva del magisterio social católico, y su participación en el debate sobre el «desarrollo humano» como nueva cuestión social nos advierten de su presencia tanto en el pensamiento social como económico de la «era de la globalización» (García y Pulgar, 2010). Su superposición general a las ideologías estándar, su posición crítica contra la partitocracia (estatista) y la plutocracia (capitalista), su equidistancia respecto a los sistemas político-sociales vigentes, su conexión con experiencias sectoriales concretas, su capacidad de adaptación local; éstos son algunos de los posibles rasgos que explican la posible vigencia de ciertas ideas distribuistas a inicios del siglo XXI, en la configuración de la cuestión social del siglo XX). «*Tres acres y una vaca*» podrían ser, literalmente, bien una simple ucronía tradicionalista, pero se demuestra como un ideal humanista transversal en la reconfiguración de la Política social contemporánea.

REFERENCIAS

- Antuñano, S. (2004). El distributismo inglés: una alternativa de raíz tomista a los totalitarismos del siglo XX. *Cuadernos de pensamiento* (16), 277-300.
- Belloc, H. (2008). *Europa y la fe*. Madrid: Ciudadela Libros.
- Belloc, H. (2010). *El Estado servil*. Madrid: El Buey Mudo.
- Benedicto XVI (2009). *Caritas in veritate. La caridad en la verdad*. Madrid: San Pablo.
- Berry, W. (1972). *A Continuous Harmony: Essays Cultural & Agricultural*. New York: Harcourt-Brace.
- Blond, P. (2010). *Red Tory: How Left and Right Have Broken Britain and How We Can Fix It*. London: Faber.
- Carlson, A. C. (2003). *The American Way: Family and Community in the Shaping of the American Identity*. Wilmington: ISI Books.
- Chesterton, G. K. (1927). The old objections. *GK's Weekly*, octubre.
- Chesterton, G. K. (2000). *Ortodoxia*. Barcelona: Alta Fulla.
- Chesterton, G. K. (2005). *The Outline of Sanity*. Lincoln: Alzina.
- Chesterton, G. K. (2006). *Lo que está mal en el mundo*. Madrid: Ciudadela Libros.
- Chesterton, G. K. (2010). *Los límites de la cordura*. Madrid: El buey mudo.

- Chojnowski, P. (2011). Distributism: Economics as if People Mattered. *The Distributist Review*.
- Cole, G. D. H (1964). *Historia del pensamiento socialista* (T. III). México: Fondo de Cultura Económica.
- Day, D. (2002). *Panes y peces: historia del Catholic Worker Movement*. Maliaño: Sal Terrae.
- Fernández Riquelme, S. (2009). Ecos de la democracia industrial británica. *La razón histórica* (7), 6-16.
- Fortshoff, E. (1967). *Sociedad industrial y administración pública*. Madrid: ENAP.
- García, J. & Pulgar, N. (2010). Globalización: aspectos políticos, económicos y sociales. *Revista de ciencias sociales*, 16 (4), 721-726.
- Hayek, F. von (2003). *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza.
- Kauffman, B. (2008). *Ain't My America: The Long, Noble History of Anti-War Conservatism and Middle American Anti-Imperialism*. New York: Metropolitan Books.
- León XIII (1891). *Rerum novarum*. Milán: Biblioteca Cattolica Editrice.
- Mathews, R. (1999). *Jobs of Our Own: Building a Stakeholder Society*. London: Comerford & Miller.
- Mathews, R. (2001). *Turning the Tide: Towards a Mutualist Philosophy and Politics for Labor and the Left*. Melbourne: Australian Fabian Society and Arena Publications.
- McNabb, V. (1942). *Old principles and the new order*. New York: Sheed-Ward.
- Médaille, J. C. (2010). *Toward a Truly Free Market. A Distributist Perspective on the Role of Government, Taxes, Health Care, Deficits, and More*. Wilmington: ISI Books.
- Molina, F. (2005). *José María Arizmendiarieta (1915-1976): Biografía*. Mondragón: Caja Laboral.
- Pearce, J. (2001). *Small Is Still Beautiful*. London: HarperCollins.
- Pérez Adán, J. M. (1988). E. F. Schumacher: una herencia económica. *Revista de trabajo*, 89, 135-142.
- Pérez Andreo, B. (2008). ¿Iglesia vs. globalización? Hacia la civilización del amor. *Veritas* (18), 181-208.
- Pío XI (1931). *Quadragesimo Anno: encíclica de Su Santidad Pío XI sobre la restauración del orden social*. Madrid: A.C. de P.
- Pontificio Consejo Justicia y Paz (2005). *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*. Roma: Librería Editrice Vaticana.
- Sada Castaño, D. (2005). *Gilbert Keith Chesterton y el distribucionismo inglés en el primer tercio del siglo XX*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Schumacher, E. F. (2001). *Lo pequeño es hermoso*. Madrid: Akal.
- Sen, A. (1997). *Bienestar, justicia y mercado*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Storck, T. (2008). Capitalism and Distributism: two systems at war. En T. J Lanz (Ed.), *Beyond Capitalism & Socialism* (págs. 74-85). Virginia: IHS Press.
- Videla, L. (2001). E. F. Schumacher: un profeta olvidado. *Revista empresa y humanismo*, 4 (2), 407-422.

- Ward, M. (1992). Belloc y los Chesterton: contra la partidocracia. *Razón española*, (51), 67-73
- Zubiri, X. (1981). *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid: Editora nacional.

Sumario: 1. Tras las huellas del proyecto distribuista: de la Cuestión obrera al Desarrollo humano; 2. Una versión anglosajona del Catolicismo social; 3. El socialismo guildista: el sueño de una nueva democracia; 4. Las claves de la economía política del Distribuísmo; 5. Una economía al servicio del hombre: el humanismo radical de G. K. Chesterton; 6. Frente a la amenaza del «estado servil». La advertencia de H. Belloc; 7. El Distribuísmo en Norteamérica. El Movimiento del Trabajador católico y Dorothy Day; 8. El horizonte del Distribuísmo: el desarrollo humano integral; Referencias.