

# Significados económicos en la *Evangelii Gaudium*

Raúl González Fabre, S.I.<sup>1</sup>

## Resumen

La Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* contiene algunos números al principio y luego un capítulo completo dedicados al anuncio del pensamiento social de la Iglesia. Pretendemos mostrar al lector algunas discusiones económicas fundamentales en las que el Papa toma posición con esos textos.

Para ello, después de un par de epígrafes introductorios, concentramos la mirada sobre la preocupación económica más importante de Francisco, la inequidad, y a partir de ese punto de partida, exploramos el significado contemporáneo de las posiciones de la Iglesia sobre la prioridad de la persona sobre la economía, el gobierno de esta desde la política, la soberanía nacional y la propiedad privada. Atendemos luego a algunas definiciones estratégicas que se encuentran en *Evangelii Gaudium*, sobre los objetivos, los modos y los sujetos de la acción promovida desde la Iglesia para producir cambios económicos estructurales en las direcciones marcadas por el Papa.

## Los grandes documentos vaticanos en la crisis global

La palabra de la Iglesia sobre la crisis financiera internacional y sobre su repercusión como crisis económica en buena parte de los países desarrollados, ha conocido tres momentos importantes de desarrollo doctrinal. En primer lugar, la encíclica *Caritas in Veritate* de Benedicto XVI, prevista para el cuadragésimo aniversario de la *Populorum Progressio* de 1967, fue publicada sin embargo en 2009. El retraso de dos años se debió a la necesidad de que tanto la crisis misma como su análisis maduraran lo suficiente como para saber qué debería decirse sobre ellos en la encíclica. Hubiera sido anacrónico promulgar en 2009 una encíclica social que supusiera el mundo anterior a 2007, tan distinto del mundo posterior en materia financiera, y también en materia económica en muchos lugares. Con buen tino se prefirió esperar para que el contexto de redacción fuera semejante al contexto de lectura del documento, aunque luego el tema de la crisis misma no resultara tan central en la encíclica, preocupada con aspectos antropológicos más permanentes del capitalismo.

Un segundo paso en la misma línea de *Caritas in Veritate* fue dado por el Pontificio Consejo para la Justicia y Paz en su documento “Por una reforma del sistema financiero y monetario internacional en la perspectiva de una autoridad pública con competencia universal”, de 2011. Este documento, que hemos comentado en otro lugar,<sup>2</sup> concreta el mensaje central de la anterior encíclica proponiendo no sólo grandes líneas sino pasos concretos en la dirección de sujetar las finanzas a una dirección política de alcance global.

La Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* constituye el tercero de los documentos que nos interesa aquí. Ha venido precedida y seguida por una cantidad de palabras y gestos variadamente formales del Papa Francisco, que muestran su preocupación personal por los pobres y por la economía, no como un hecho más o menos personal o accidental, sino como parte del núcleo de la fe católica que el Papa debe transmitir. Así es, y sobre ello no cabe ninguna duda: en toda la Tradición se deja ver la inquietud por los pobres como decisiva para la propia salvación, desde el Evangelio hasta los últimos documentos de la Doctrina Social de la Iglesia. Lo discutible será cómo se puede ayudar a los pobres a nivel estructural, esto es, qué estructuras sociales serán eficaces para ofrecer una vida sin angustias económicas a todas las personas, donde cada cual dedique sólo un esfuerzo

---

<sup>1</sup> Publicado en Gómez de Mier, E. (ed) (2014), *Instauremos el Reino del Padre y su Justicia*. Fundación Hernandarias. Buenos Aires, pp. 287-332.

<sup>2</sup> Revista ICADE, nº 90, 129-149.

razonable a procurarse los medios materiales y disponga de cumplido espacio para perseguir las finalidades relacionales, creativas, espirituales... de la vida.

En este artículo vamos a repasar algunos significados económicos de *Evangelii Gaudium*. Eso debe entenderse en sentido subjetivo: no vamos a exponer lo que dice la Exhortación apostólica (el lenguaje del Papa Francisco tiende a ser muy claro, de manera que no ganaríamos mucho con ello) sino a explorar, a partir de resonancias personales, en qué batallas contemporáneas nos sitúa el Papa, con qué armadura y qué espada. Para ello vamos a considerar fundamentalmente los nn. 53-60 de la Exhortación, que se refieren a los desafíos económicos del mundo actual, y 176-241, donde se trata de los principios aplicables de la Doctrina Social de la Iglesia.

### ***Una pequeña digresión borgiana***

¿Hay grandes novedades en las palabras del Papa Francisco? Leyendo los documentos, uno no lo pensaría así. Sin embargo, su autoridad moral ha sido considerada relevante respecto al decurso contemporáneo del capitalismo por fuentes como el Financial Times o el New York Times, los cuales han publicado artículos sobre las posiciones del Papa en economía. No por casualidad, su palabra coincide con la súbita popularidad de afirmaciones más técnicas sobre la creación de desigualdad a largo plazo en los capitalismos reales (Milanović, 2011; Piketty, 2013). Hay una preocupación general, incluso entre los grupos económicamente mejor situados, por la posibilidad de que los Estados del Bienestar sean una singularidad y no el destino lógico de las economías de mercado; y con ello que la desigualdad generada en el capitalismo acabe produciendo el enfrentamiento de clases que Marx predijo, un enfrentamiento entre regiones del mundo, o alguna otra violencia mayor.

Resulta entonces que las palabras de Francisco pueden significar algo nuevo no por lo que dicen sino por cuándo se dicen. Jorge Luis Borges lo explica brillantemente en “Pierre Menard, autor del Quijote”:

Es una revelación cotejar el Don Quijote de Menard con el de Cervantes. Éste, por ejemplo, escribió (Don Quijote, primera parte, noveno capítulo):

*... la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir.*

Redactada en el siglo diecisiete, redactada por el “ingenio lego” Cervantes, esa enumeración es un mero elogio retórico de la historia. Menard, en cambio, escribe:

*... la verdad, cuya madre es la historia, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir.*

La historia, madre de la verdad; la idea es asombrosa. Menard, contemporáneo de William James, no define la historia como una indagación de la realidad sino como su origen. La verdad histórica, para él, no es lo que sucedió; es lo que juzgamos que sucedió. Las cláusulas finales —ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo por venir— son descaradamente pragmáticas.

Y así, cuando el Papa señala en una entrevista a Franca Giansoldati (*Il Messaggero*, 29/06/2014): “Digo que los comunistas nos han robado la bandera. La bandera de los pobres es cristiana. La pobreza está en el centro del Evangelio. Los pobres están en el centro del Evangelio”, ¿está repitiendo meramente algo que podía haber dicho León XIII?. ¿o bien las mismas palabras que llaman a la Escritura, la Tradición y el Magisterio significan algo distinto dichas a comienzos del siglo XXI, después del liberalismo, el keynesianismo, el neoliberalismo, y la crisis del sistema?

Ciertamente la resonancia ha sido distinta, en cuanto que la crisis financiera global y sus consecuencias políticas (la última, cerca de un 30% de voto antisistema en las elecciones europeas de mayo 2014 en Francia, Reino Unido, Italia, Grecia y España) convocan a amigos y beneficiarios del sistema a cerrar filas en torno al capitalismo que hay. Cualquiera diría que los mismos hechos hubieran de llamar más bien a reformar a fondo ese capitalismo, pero de esto queda poca esperanza. El caso es que la palabra crítica de un líder global con autoridad moral como el Papa, ha sido entendida, sobre todo en los Estados Unidos, como un ataque al capitalismo existente. Los más benevolentes, o los que no quieren meterse en mayores problemas de imagen pública, achacan ese ataque no a la mala voluntad del Papa Francisco sino a alguna profunda ignorancia suya de la economía de mercado.

En realidad, las palabras de Francisco reproducen el conjunto de la Doctrina Social de la Iglesia; y en ese sentido no dicen nada que no haya venido desarrollándose a lo largo de ciento veinte años. No constituyen un ejercicio de oportunismo; como el Quijote de Pierre Menard, las mismas palabras significan algo más cuando se pronuncian en otro tiempo.

### ***Preliminar: el capitalismo que hay***

Para situarnos en el contexto en que habla Francisco, es preciso recontar algunos rasgos básicos del capitalismo que hay. Pensamos que son rasgos obvios, poco discutibles, y si los traemos aquí es meramente para no confundir la realidad con ideales sacados de libros de texto sobre economías de mercado óptimas. Mejor enunciar algunas características importantes del capitalismo actual:

1. Los mercados son básicamente globales: la competencia entre empresas que fabrican bienes funcionalmente semejantes ocurre en una escala global. Los actores internacionalizados en la provisión de insumos y en la colocación de productos, son cada vez más y de más orígenes: no sólo grandes empresas sino también muchas intermedias; no sólo de los países desarrollados, sino también de los emergentes y de los demás.

2. No es fácil saber en qué medida la competencia es el principal dinamismo económico en que operan las grandes corporaciones. Ciertamente estas compiten entre sí en cada ramo, pero hay también importantes ejemplos de colusión entre empresas (por ejemplo, para modificar las tasas de interés en Europa) y de corrupción para poner el poder político y militar al servicio de las grandes corporaciones. Como se trata de actividades a menudo ilegales, sólo puede conocerse la extensión de las que han sido sancionadas, o al menos denunciadas. Del resto podemos sospechar pero no saber. Sin embargo, sería muy importante concluir si estamos en un capitalismo básicamente competitivo o básicamente oligopólico-colusivo.

3. La distribución accionarial de las grandes empresas resulta muy variable de una a otra, pero parece claro que no nos estamos acercando al ideal de un capitalismo popular, donde los trabajadores fueran al mismo tiempo tenedores de acciones en compañías diversas y el ingreso de cada familia proviniera tanto de su trabajo como de su participación en el capital. Por el contrario, debido a una serie de problemas éticos de las finanzas,<sup>3</sup> precisamente los capitales más pequeños son los que más probabilidades tienen de salir escaldados de las diversas volatilidades de los mercados, financieros y reales.

4. Los Estados siguen siendo nacionales (incluso en el ámbito europeo, tras el rechazo electoral a la Constitución común). Cuando se lee este punto junto con el primero, dos conclusiones son obvias: (i) que cada nación, cultura, etc., puede organizarse económicamente como prefiera, siempre que su oferta en el mercado global sea competitiva; el mercado opera como una especie de gran *clearing house* que juzga básicamente relaciones calidad/precio, no cómo se alcanzan; (ii) que los Estados nacionales no están individualmente en capacidad de gobernar la competencia (puesto que esta es

---

<sup>3</sup> Ver Ansotegui, Gómez-Bezares y González Fabre (2014), *Ética de las finanzas*. Desclée.

global) sino que son gobernados por ella (puesto que deben hacer lo posible para que los productos fabricados en su territorio, por tanto generando empleo allí, sean competitivos en el mercado global). En suma, más que regular la competencia económica, los Estados compiten por atraer capitales a los respectivos territorios.

5. Vivimos en un capitalismo de consumo que se mueve a partir de la demanda. Una industria entera, la del marketing, se dedica a estimularla masivamente. Su intento es vincular una experiencia subjetiva positiva del comprador con un bien o servicio objetivo que le proponemos adquirir. El marketing ha de llevar a la persona a adquirir bienes o servicios repetidamente al mismo proveedor (cuanto más, más altas resultan las ventas). Por eso Kettering (1929) podía afirmar que la misión del Research Department de General Motors era la creación organizada de insatisfacción. Aunque cada empresa pretenda sólo construir su marca y aumentar sus ventas, el efecto acumulado de la acción de todas ellas es un cambio significativo en la cultura. Una parte cada vez mayor de la satisfacción de las aspiraciones humanas se confía a la posesión de objetos, y una parte cada vez menor a la construcción de ciertas calidades de relación con personas.

6. Finalmente, otro rasgo poco discutible del capitalismo contemporáneo es su financiarización. No muchas cosas se compran y prácticamente ninguna se fabrica con dinero que no sea prestado, que no rente algo a un tercero. Este a su vez nos prestará dinero que él mismo ha tomado prestado (y por el que paga) en una cadena en que la economía financiera (las transacciones que consisten en comprar y vender la disponibilidad del dinero en el tiempo y el consecuente riesgo) acaba siendo mucho mayor que la creación real de valor (las operaciones en que se generan bienes y servicios útiles para su uso o consumo), incluso si la demanda de esta última se estimula grandemente. Ello hace al sistema inestable, por una parte, porque si las cadenas financieras empiezan a fallar la economía real puede detenerse; y lo puebla de juegos de suma cero, por otra, porque en las transacciones financieras no se crea valor físico sino, a lo más, se participa de él.

7. Podría parecer que este cuadro arroja la imagen de alguna suerte de capitalismo liberal, comprensible con las ideas de la Economía neoclásica. En realidad no es así. Es verdad que el mercado global actúa como un gigantesco lugar de encuentro donde calidad/precio acaba siendo la relación determinante. Pero cómo llegue cada cual a un nivel competitivo en esa relación, tiene a menudo poco que ver con la ortodoxia económica o empresarial. Con frecuencia la clave se encuentra en el respaldo de algún Estado nacional (como ocurría en el mercantilismo, pero no debería de ocurrir en el liberalismo) o de redes familiares y otras conexiones semitribales (como ocurría en el feudalismo pero, de nuevo, no debería de ocurrir en el liberalismo).

8. Bajo este esquema de cosas, y no bajo otro, cientos de millones de personas han salido de la pobreza en pocas décadas, sobre todo en India, China y el Extremo Oriente; la aspiración de consumo se ha universalizado, las personas quieren integrarse en el sistema, no tanto modificarlo; y quizás nos estemos acercando a la catástrofe ecológica. ¿Se trata de un balance positivo?

Sobre este telón de fondo del capitalismo que hay, habla el Papa. Como hemos indicado, más que recoger sus palabras, dedicaremos las páginas que siguen a poner de manifiesto algunos significados más o menos implícitos.

### ***Exclusión e inequidad***

La gran preocupación del Papa respecto a lo social se encuentra en la suerte de los excluidos del sistema: "con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son «explotados» sino desechos, «sobrantes»." (53)<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Si no se indica otra cosa, los números entre paréntesis corresponden a *Evangelii Gaudium*.

El Papa piensa, pues, en las personas excluidas en concreto. Para referirse más en abstracto al fenómeno, se utiliza a menudo las palabras 'desigualdad' o 'inequidad', de las cuales Francisco prefiere la segunda. Es ciertamente algo menos precisa (desigualdad es básicamente desigualdad del ingreso; inequidad puede referirse a otras desigualdades relacionadas con la inclusión social). Quizás por su misma relativa imprecisión, también resulta menos agresiva para quienes estamos del lado 'bueno' de esa inequidad: reducir la desigualdad sugiere que uno tiene ideas más concretas que si sólo pretende disminuir la inequidad.

Una interesante observación de Milanovic (2011: 84), en ese momento investigador jefe del Banco Mundial, sirve para confirmar esto:

Los estudios sobre la desigualdad no son particularmente apreciados por los ricos. Una vez, el jefe de un prestigioso think-tank de Washington D.C. me dijo que era poco probable que el consejo del think-tank financiara cualquier trabajo que tuviera 'desigualdad del ingreso' o 'de la riqueza' en el título. Sí, ellos financiarían cualquier cosa relacionada con aliviar la pobreza, pero la desigualdad era algo totalmente distinto. ¿Por qué? [...] Quizás mi caridad no sea vista muy favorablemente si alguien argumenta que mi ingreso fue adquirido injusta o ilegalmente. Por tanto, es mejor silenciar la desigualdad.

Ahora, la opinión de la Exhortación respecto a la inequidad es radical: "[si no es] atacando las causas estructurales de la inequidad, no se resolverán los problemas del mundo y en definitiva ningún problema. La inequidad es raíz de los males sociales." (202). Esta es una opinión muy controvertida. Los objetivos típicos de la política económica son quizás cuatro: crecimiento, control de la inflación, pleno empleo y razonable igualdad. Los cuatro están ligados entre sí por diversos bucles positivos y negativos, en los cuales no entraremos aquí. Pero lo cierto es que de todos ellos, los tres primeros, y sobre todo el primero, goza de amplia prioridad como objetivo sobre los demás. Si hay que elegir se procura el máximo crecimiento, quizás después la mínima inflación o el máximo empleo. La desigualdad rara vez se reporta. Por ejemplo, cuando tienen que escoger un solo factor para una comunicación rápida y efectiva con los electores, los gobiernos se evalúan a sí mismos por el crecimiento que han favorecido en la economía. Este ya es un punto discutible: muchos liberales dirían que ese crecimiento ha ocurrido pese al gobierno, no en su virtud; y muchos ecologistas sostendrían que, al menos en cuanto signifique mayor consumo de recursos materiales de poblaciones ya ricas, ese crecimiento es malo y no bueno. Otro ejemplo de elección de un objetivo lo tenemos en el FMI y el BM, cuando ordenaron a todas las economías que buscaban su ayuda dar prioridad absoluta a reducir la inflación sobre el crecimiento, el empleo y la igualdad.

La posición del Papa declara claramente un orden de los objetivos, inverso a estos: "El crecimiento en equidad exige algo más que el crecimiento económico, aunque lo supone, requiere decisiones, programas, mecanismos y procesos específicamente orientados a una mejor distribución del ingreso, a una creación de fuentes de trabajo, a una promoción integral de los pobres que supere el mero asistencialismo." (204) Por decir que el crecimiento económico se busca para el crecimiento en equidad, y no por sí mismo, el Papa ha sido ampliamente criticado en círculos capitalistas (y con más cuidado, por sus portavoces en los medios). La acusación de no entender la economía de mercado estaba detrás de esas críticas; sin embargo, no hay nada de esto en la Exhortación papal: meramente se toma partido por uno de los objetivos clásicos de política económica, ordenando los demás a ese, en lo que es realmente una elección política sobre el mundo deseable, no económica sobre el mundo posible.

### ***Economía y dignidad humana***

Esta aproximación al problema económico supone que la preocupación de la Iglesia se pone en las personas, especialmente en aquellas que se encuentran excluidas o corren el riesgo de estarlo, y que el sistema económico entero debe servir a la viabilidad material de esas personas (por tanto, de

las correspondientes sociedades): "La dignidad de cada persona humana y el bien común son cuestiones que deberían estructurar toda política económica". (203). Al revés, cuando el sistema económico excluye, destruyendo la viabilidad material de tanta gente, ello ha de ser porque se han puesto las personas al servicio del sistema y no al revés: "Una de las causas de esta situación se encuentra en la relación que hemos establecido con el dinero, ya que aceptamos pacíficamente su predominio sobre nosotros y nuestras sociedades. La crisis financiera que atravesamos nos hace olvidar que en su origen hay una profunda crisis antropológica: ¡la negación de la primacía del ser humano!" (55)

La afirmación de la primacía jerárquica de la persona sobre la economía, y no al revés, parece trivial. ¿Para qué otra cosa son la economía como actividad, y la Economía como ciencia, sino para ocuparse de la gestión de la escasez material de bienes transables que afecta a la existencia humana?

Sin embargo, esa afirmación encierra lo que podríamos llamar un supuesto humanista: que efectivamente la forma metafísica más alta en este mundo, la realidad terrena más real, por así decirlo, consiste en el ser humano. De esa realidad brotan las dinámicas individuales y sociales. Y como ella se caracteriza por la libertad de las decisiones orientada a partir de narraciones con sentido, cabe hablarle en términos de sentidos morales que pueda abrazar y realizar en sus decisiones concretas. Más aún, si aceptamos este supuesto, encontramos que lo propio de la persona humana no es adaptarse al mundo sino adaptar el mundo a su propio crecimiento. Podemos idear un estado del mundo distinto al que hay, y ponernos tanto personal como políticamente a realizarlo.

### ***La discusión sobre el humanismo***

Ahora bien, este supuesto humanista se halla lejos de constituir una verdad generalmente aceptada. Al revés, los funcionalismos y estructuralismos vigentes sostienen lo contrario: que la persona humana consiste sólo en un envoltorio adecuado a realidades más pequeñas (pero metafísicamente más reales) a las que sirve de vector; o bien que consiste sólo en el resultado de realidades más grandes (metafísicamente también más reales) que la determinan desde afuera. En ambos casos, la libertad constituye finalmente una ilusión porque las dinámicas determinantes de las decisiones aparentemente personales son pautadas por la naturaleza o por la sociedad, según la teoría de que se trate.

Podría pensarse que, como es casi moneda corriente en Antropología sociológica, la persona es a la vez resultado de las fuerzas sociales y creadora de ellas, en medidas distintas a lo largo de su vida (más pasiva en la infancia, más reactiva en la adolescencia y la juventud, más proactiva en la madurez, quizás de nuevo más pasiva en la declinación). Esto parece verdad desde el punto de vista descriptivo, y de hecho hace un buen punto de encuentro práctico para personas con formas de pensar muy distintas, pero no resuelve el problema de la prioridad metafísica: ¿se encuentra esa prioridad en la persona en cuanto agente que toma decisiones de manera intencional, consciente y libre, o en la estructura que lo conforma en cuanto tal agente, haciéndolo ser quien es para su propio y ciego provecho (el de la estructura)? A fin de ver el significado de esa contradicción conceptual, conviene repasar muy brevemente dos modalidades de la posición no-humanista, por así llamarla: que la realidad más real consista en algún elemento del ser humano que opera sin que sea necesaria consciencia alguna de ello; o bien que tal realidad deba buscarse en alguna dinámica social externa al mismo ser humano, a la que este se encuentra sometido lo sepa o no.

La primera de esas dos modalidades fue encabezada durante más de un siglo por pulsiones a que el psicoanálisis, algunos vitalismos y semejantes prestaron atención, particularmente la libido sexual, la voluntad de poder o algún otro móvil interno. Limitada por cierto descrédito científico la vigencia de esta manera de ver, ahora el individuo existe (tautológicamente) para replicar sus genes. Si



resulta ser una hormiga o una persona, esto poco importa, porque lo esencial es que tenga éxito evolutivo en pasar sus genes a la siguiente generación. El proceso ciego de la selección natural irá determinando qué combinaciones de genes (en el caso de la reproducción sexual) y qué mutaciones tienen éxito en cada medio, y los sujetos portadores serán ciegamente elegidos por su mismo éxito para reproducirse más a menudo. Las personas pueden tomar decisiones libres, pero la dinámica que decidirá en último término qué decisiones se transmiten (genéticamente o por aprendizaje), no es determinada por las personas sino por el éxito evolutivo que tales decisiones proporcionen a los paquetes de genes que las propician.

Hacer una política sobre estos supuestos es difícil porque, si no va a consistir simplemente en una sociobiología que aplique de alguna forma a la sociedad las reglas de funcionamiento de la biología, habrá de dedicarse a cambiar las condiciones de éxito evolutivo de los seres humanos. Pero ello supone otorgar de nuevo el protagonismo a la persona, que vuelve a ser capaz de idear un mundo y hacerlo real, ahora por el procedimiento más indirecto de fijar las condiciones de éxito evolutivo en él. Es difícil ser partidario del gen como determinante del dinamismo básico de toda realidad viviente; y por otra parte, querer que la conciencia le imponga su propia dinámica de sentido (en cuyo caso, obviamente, el gen no determinaría a la especie humana).

La segunda de las dos modalidades de que la dinámica fundamental de la existencia venga pautada desde fuera de la conciencia del sujeto, nos interesa más a los efectos del comentario a *Evangelii Gaudium*. Consiste en que una dinámica social fundada en la naturaleza humana establezca las condiciones de éxito de las decisiones humanas. De nuevo, sea cual sea su carácter moral, si estas decisiones no se ajustan a esa dinámica social, inevitablemente fracasarán. Maquiavelo lo dice con toda claridad al comienzo de *El Príncipe*, XV:

Muchos han imaginado repúblicas y principados que nunca han visto ni sabido que en verdad existan; pues la distancia entre cómo se vive y cómo se debe vivir es tan grande, que quien haga lo que debe en vez de lo que se hace a su alrededor, corre a su ruina más que a su preservación. Pues un hombre que quiere ser bueno en todos los aspectos debe ir a la ruina entre tantos que no son buenos. De aquí que sea necesario para un príncipe, si quiere mantenerse, aprender a ser capaz de no ser bueno, y usar esa capacidad o no usarla, de acuerdo a la necesidad.

La clave se encuentra en afirmar que la dinámica fundamental que selecciona los comportamientos se encuentra inscrita en la naturaleza humana, y por tanto resulta inmodificable, tanto ética como políticamente. Ello no implica decir que las personas o las sociedades no pueden cambiar; pero los cambios inadecuados para el éxito competitivo en la dinámica social, de alguna manera niegan la naturaleza humana inamovible y serán evolutivamente descartados. Así, el príncipe que pretenda actuar siempre bien (según cualquier principio moral del bien) estará en desventaja competitiva frente a quien se halle dispuesto a cualquier cosa para obtener el éxito. El bueno no pierde frente al malo sino frente al inescrupuloso, dispuesto a hacer bien o mal según le convenga, dados los principados y repúblicas como realmente son, no como querríamos que fueran. Otro mundo no es posible.

Una serie de variantes de este estructuralismo han sido llamadas “economicismos” en la Doctrina Social de la Iglesia. En ellos la dinámica que gobierna la sociedad es fundamentalmente económica (todo otro nivel de lo social expresa relaciones económicas) y esta dinámica refleja a su vez condiciones emanantes de la naturaleza humana. En el liberalismo clásico (*Laissez faire, laissez passer, le monde va de lui même*) se trata de la tendencia natural a la especialización y el intercambio de mercado basado en un egoísmo limitado, de que nos habla Adam Smith. En la concepción marxista, especificando a Rousseau, la naturaleza humana ha sido alienada por la propiedad privada de los medios de producción. Desaparecida la propiedad por la revolución que

generarán las mismas contradicciones sociales a que da lugar, recuperaremos la naturaleza genuina del hombre, sobre la cual no será difícil construir algún indeterminado comunismo.

### ***La comprensión de las ciencias sociales***

Así pues, en esta lógica no-humanista, la persona humana es el resultado ciego de una dinámica diferente a ella misma, que la controla desde adentro o desde afuera, haciendo de su libertad, tanto individual como política, una ilusión. Como (quizás) anunció Michel Foucault al final de *Les mots et les choses*, una consecuencia obvia de esto es el fin del humanismo y del interés cognitivo de las ciencias humanas (“la muerte del hombre”, como dramáticamente titularon los interesados en llegar al gran público, con la ayuda del mismo Foucault). Ello tiene perfecto sentido: nuestra ciencia habrá de estudiar lo que nos parezca determinante de la realidad, tal como la concebimos en cada momento. Si las dinámicas determinantes se encuentran fuera del sujeto humano, este habrá dejado de ser verdaderamente interesante para nuestra ciencia. Se volverá una suerte de epifenómeno de estructuras más profundas, más reales, donde está el verdadero peso metafísico que determina lo que cada cosa es y cómo va a operar.

Tales determinaciones ya no deberán buscarse en la conciencia humana, y por tanto (he aquí una gran ventaja epistemológica) ya no estarán sujetas a la libertad de quien quiere hacer de sí y de su mundo esto o lo otro, lo cual establece un bucle por el que actuamos en el presente no sólo en virtud del pasado sino también del futuro a que aspiramos. Eliminado este bucle, los fenómenos, también los que involucran a la persona o a la sociedad, seguirán la linealidad de la relación causa-efecto propia de una ley científica, por la cual el presente puede conocerse únicamente a partir de algunos datos relevantes del pasado, y el futuro puede pronosticarse sin más que conocer el presente y la ley científica unidireccional que liga a ambos.

En realidad, eliminar el bucle que la libertad establece; postular que toda la realidad, incluso la humana, puede conocerse con herramientas fraguadas en la Física de Newton, la Economía de Adam Smith y la Biología de Darwin; y declarar la muerte del interés por lo humano como objeto de conocimiento, es todo uno y lo mismo. Acaba por consistir en aplanar lo real para quitarle la muy incómoda anomalía cognitiva introducida por la libertad humana.

Su inconveniente mayor es, por supuesto, que no funciona. Las personas siguen siendo libres; el lenguaje a través del cual nos dirigimos unos a otros sigue suponiéndolo y demostrándolo; los pronósticos sobre comportamientos sociales hechos desde las ciencias de la conexión unidireccional causa-efecto arrojan resultados lastimosos. Y ciertamente la gran política, el arte de formar una voluntad colectiva y guiarla hacia sus objetivos de mejorar el mundo, sigue tan viva como siempre. Bien lo saben los tecnócratas que una y otra vez se estrellan al aplicar recetas “técnicamente correctas” sin hacer la política correspondiente, como si la técnica se impusiera por sí misma y el asenso político consciente fuera innecesario. No lo es.

Pues bien, en este escenario hay que situar una importante clave de lectura de esta parte del documento papal. La zona metafísicamente más densa de la realidad es precisamente la conciencia humana. Allí ocurre lo más propiamente nuestro, lo que constituyen *actos humanos* y no sólo *actos del hombre*, por seguir la nomenclatura tomasiana (*Suma de Teología*, IaIIae.1.1). Ello tiene dos consecuencias inmediatas: en ese terreno radica nuestra posibilidad de elegir y realizar lo que queremos ser nosotros y nuestro mundo (nuestro perfil ético y el perfil político de nuestra comunidad), con lo cual en el preciso terreno de lo moral el ser no es determinado por fuerzas interiores o exteriores, sino decidido por la conciencia libre. Y precisamente por ello, porque esta es la parte de nuestro ser que hemos decidido individual y/o colectivamente, es propiamente nuestra, y allí podemos dar una respuesta personal a Dios. Si todo en nuestro ser estuviera determinado por dinámicas fuera de nuestro control consciente, de lo que finalmente resultara en la conciencia humana no habría nada realmente nuestro. Entonces no sería posible la autodeterminación del



sujeto ni la codeterminación del mundo en que vive con otros. De hecho, 'sujeto' no significaría el protagonista de una acción sino, como dice a menudo Foucault, quien está sujeto a la acción que tiene su origen en otro lugar: justamente lo que en Lingüística llamaríamos un 'objeto' de esa acción. Si el sujeto pasa a ser objeto, no sólo no puede hacerse (en parte) a sí mismo y a su mundo, sino que deja de tener sentido que pueda dar una respuesta personal a Dios. No hay nada realmente personal en él: su libertad es una ficción; sus decisiones vienen determinadas por corrientes interiores y exteriores de la que probablemente no tiene ni consciencia; y su ser se reduce a un cruce de caminos, la cristalización temporal de esas corrientes en un individuo porque así conviene a la dinámica última de la competencia evolutiva que todo lo gobierna.

### ***Economía y política***

En este contexto, pedir que la economía esté al servicio del hombre, y no el hombre al servicio de la economía, supone en realidad invertir el orden en que solemos ver las cosas. El capitalismo parcialmente de mercado en que vivimos forma un sistema social de cooperación entre sujetos de diversa envergadura (personas, empresas de todo tamaño, gobiernos), que adquiere vida propia según unas muy variadas reglas de interacción entre tales sujetos. Resulta plausible que el sistema económico acabe siendo más real que los sujetos que quedan conectados o excluidos por él. El conflicto entre situar el foco metafísico en un lugar o en otro, define dos maneras alternativas de ver las cosas: uno de los dos, el sistema o la persona, ha de ser el fin; el otro se limitará a ser un medio para ese fin.

La Exhortación de Francisco refleja claramente un orden metafísico en que la persona es el fin y el sistema económico un medio. El documento enfatiza algunos significados colectivos de tal orden:

Por una parte, la economía debe subordinarse a la política, que es el terreno de los objetivos colectivos de índole moral, lo que queremos hacer de nosotros en conjunto, como sociedad y como mundo. La discusión política llevará a acuerdos sobre los fines; la economía permitirá disponer los medios de la manera más conducente a esos fines. "La economía, como la misma palabra indica, debería ser el arte de alcanzar una adecuada administración de la casa común, que es el mundo entero." (206) El sistema económico no es, por tanto, autónomo, ni semi-autónomo como a veces se da por supuesto: "Ya no podemos confiar en las fuerzas ciegas y en la mano invisible del mercado" (204). Si eso ocurriera, la economía gobernaría a la política, más aún en un contexto de mercados globales y estados nacionales. Como hemos señalado, entonces los estados competirán entre sí por las inversiones, ofreciendo a las empresas las mejores combinaciones rentabilidad/riesgo posible para sus capitales.

Un significado adicional de poner en el orden correcto economía y política se refiere precisamente a los excluidos del sistema. La antigua política aristocrática pretendía reproducir de alguna manera el orden cósmico en la jerarquía social. En el mejor de los casos, se trataría de un orden marcado por las potencialidades naturales de cada cual, de forma que desarrollando esas potencialidades las personas llegarían a lo máximo que cada cual pudiera ser, acabaría colocándose donde mejor pudiera servir a la sociedad, asumiendo las responsabilidades y recibiendo el reconocimiento de jerarquía correspondiente. Eso en el mejor de los casos, digamos en la sociedad aristocrática idealizada por Ortega en *La Rebelión de las Masas*, o por Platón en *La República*. Más frecuentemente, en la sociedad aristocrática la "calidad natural" de cada uno era determinada por su cuna, de forma que los gobernantes de la ciudad no venían a ser los filósofos, como querría Platón, sino los descendientes de la *nomenklatura* gobernante. En la sociedad aristocrática rara vez acaba uno con los mejores a cargo.

El Cristianismo trajo sin duda una manera alternativa de ver las cosas, que ha fundado la democracia moderna, los derechos humanos y los movimientos de liberación, todos ellos muy distintos a cualquier cosa que hubiera en el mundo antiguo con nombre parecido. Lo esencial aquí

es el grado de abstracción: independientemente de sus dotes y potencialidades naturales, independientemente de cuánto las desarrollen y sirvan con ello a la sociedad, todas las personas son esencialmente iguales porque todas son hijos e hijas de Dios, la única condición metafísicamente relevante porque sólo de ella puede esperarse la salvación: "Confesar a un Padre que ama infinitamente a cada ser humano implica descubrir que «con ello le confiere una dignidad infinita»" (178). El orden social no existe para reproducir el orden natural en la sociedad sino al revés, para contradecirlo cuanto haga falta para realizar el orden metafísico por el que todos somos iguales a los ojos de Dios: "Su redención tiene un sentido social porque «Dios, en Cristo, no redime solamente la persona individual, sino también las relaciones sociales entre los hombres»" (178). La misión teológica más alta de la política es precisamente esa: otorgar iguales posibilidades de desarrollo a personas que son desiguales por su naturaleza, su nacionalidad, su extracción social, etc.

Colocar la economía al servicio de la política, y no al revés, como propone la Exhortación, significa, por tanto, utilizar la economía para el propósito político de constituir un orden social que provea iguales oportunidades para todos. En otro lugar, hemos comparado la Economía a la Medicina como ciencias. "No necesitan médico los sanos sino los enfermos" (Mt 9,12), dice Jesús con buen sentido. Pues si la pobreza es una suerte de enfermedad económica (del sistema básicamente; en algún caso de la persona), la Economía habrá de existir precisamente para sanarla. Por eso el interés de la Exhortación por los excluidos del sistema económico. En la medida en que puedan ser reintegrados a ese sistema, contribuyendo a la prosperidad de todos y derivando sus medios de vida de esa contribución, la economía tendrá el éxito político que se espera de ella, como un medio para un fin. Si, al revés, el sistema económico aparece en sí mismo floreciente, crece sin desestabilizarse, etc., pero deja a la mitad de la población mundial afuera y produce desigualdades crecientes, entonces servirá solo a la parte rica (por nacimiento, generalmente) de la Humanidad y contradirá de frente la política cristiana (y la política democrática que se deriva de ella):

Este desequilibrio [de ingresos] proviene de ideologías que defienden la autonomía absoluta de los mercados y la especulación financiera. De ahí que nieguen el derecho de control de los Estados, encargados de velar por el bien común. Se instaura una nueva tiranía invisible, a veces virtual, que impone, de forma unilateral e implacable, sus leyes y sus reglas. Además, la deuda y sus intereses alejan a los países de las posibilidades viables de su economía y a los ciudadanos de su poder adquisitivo real. A todo ello se añade una corrupción ramificada y una evasión fiscal egoísta, que han asumido dimensiones mundiales. El afán de poder y de tener no conoce límites. En este sistema, que tiende a fagocitarlo todo en orden a acrecentar beneficios, cualquier cosa que sea frágil (...) queda indefensa ante los intereses del mercado divinizado, convertidos en regla absoluta. (56).

### ***Integración y convivencia***

La proposición del Papa en *Evangelii Gaudium* va más allá de que la economía se ponga al servicio del objetivo político de la integración de los pobres. Cabría pensar que en las últimas décadas hemos asistido también a lo que podríamos llamar una separación de ricos y pobres. Pensemos en un pueblo medio de hace un siglo: había sin duda una gran distancia económica y social entre ricos y pobres, pero no tanto una gran distancia física. Ambos se encontraban en la escuela primaria, en la iglesia, en las fiestas, en el transporte, en el servicio militar... había espacios de convivencia. Pensemos ahora en los ricos de este momento, que cuentan con educación privada, salud privada, seguridad privada, diversiones privadas, etc., a todas las cuales los pobres no tienen acceso, ni siquiera físicamente. Un muchacho de las clases adineradas de cualquiera de nuestras sociedades, perfectamente puede llegar a la adultez sin haberse encontrado nunca con alguien de las clases más pobres de igual a igual. Ha ocurrido una separación vital: siempre ha visto al pobre o como su criado o como una potencial amenaza. Tiene prejuicios respecto a ellos porque carece de la experiencia vital de convivencia necesaria para haberse formado juicios.

En su Exhortación el Papa quiere que ello no sea así, al menos en la Iglesia, que debería constituir la casa de todos y, por tanto, un lugar de encuentro para todos, sin templos para unos (con vigilantes en la puerta del estacionamiento) y para otros (adentro y arriba en la villa miseria): "Cada cristiano y cada comunidad están llamados a ser instrumentos de Dios para la liberación y promoción de los pobres, de manera que puedan integrarse plenamente en la sociedad" (187). Pero no es difícil advertir que mientras la economía puede funcionar sobre grandes desigualdades (de hecho, los contratos de mercado se estudian considerando los recursos disponibles por cada cual como una constricción externa), la política no puede. Hacer una ciudadanía de iguales entre sujetos económicamente muy desiguales, requiere al menos convivencia física. Si esta no existe, la desigualdad económica acabará con la posibilidad de una ciudadanía democrática. (Y otra vez tendremos a la economía gobernando a la política, en vez de ser gobernada por ella). El resultado final es la violencia, en un proceso de degradación social que un Papa latinoamericano ha presenciado en persona:

Hasta que no se reviertan la exclusión y la inequidad dentro de una sociedad y entre los distintos pueblos será imposible erradicar la violencia. [...] Cuando la sociedad —local, nacional o mundial— abandona en la periferia una parte de sí misma, no habrá programas políticos ni recursos policiales o de inteligencia que puedan asegurar indefinidamente la tranquilidad. Esto no sucede solamente porque la inequidad provoca la reacción violenta de los excluidos del sistema, sino porque el sistema social y económico es injusto en su raíz. Así como el bien tiende a comunicarse, el mal consentido, que es la injusticia, tiende a expandir su potencia dañina y a socavar silenciosamente las bases de cualquier sistema político y social por más sólido que parezca." (59)

### ***El peligro económico sobre el medio ambiente***

El último punto que vamos a mencionar aquí es el ecológico, menos tratado en *Evangelii Gaudium* porque se anuncia una encíclica sobre él para 2015. Cuando Francisco habla de la cuestión ecológica se refiere principalmente a la indefensión de la Naturaleza frente al sistema económico. Esto resulta interesante, porque los bienes naturales, especialmente los no renovables como los hidrocarburos y los minerales, constituyen uno de los puntos ciegos más obvios de la ciencia económica estándar. Ello es porque la parte mayor de su valor de uso es generado por la Naturaleza misma a lo largo de un proceso de ritmos geológicos, irreproducible artificialmente. ¿Cuál debe ser entonces su valor de cambio, esto es, su precio?

En un mercado competitivo cercano al ideal, el precio de cualquier bien manufacturado tendería a aproximarse a largo plazo a su coste de producción. Ello crearía a su vez un racionamiento eficiente (económicamente) del bien: sería consumido por los agentes y en las cantidades que lo consideraran más valioso para sus propósitos que el coste de producción, que es el precio que pagarían por él. Quienes lo consideraran menos valioso para sus propósitos que ese precio, se abstendrían de pagarlo y utilizarían su dinero en otra cosa.

Pero aquí nos encontramos con bienes producidos por la Naturaleza, no por el hombre, respecto a los cuales el aparato industrial sólo pone su extracción, transporte y distribución, más alguna transformación menor como la del petróleo crudo en gasolina. Más aún, a los efectos prácticos su producción se ha detenido, porque sólo se generan en procesos naturales de cientos o miles de millones de años. ¿Cuál es entonces su verdadero coste de producción, el precio al que se obtendría una asignación racional de su uso? La pregunta no tiene respuesta en el contexto de la Economía estándar, sino que requiere opciones políticas sobre la relación con la Naturaleza que queremos para nosotros y para las generaciones futuras. Nuestro sistema industrial ha alcanzado ya o está por alcanzar pronto los picos de la producción posible de la mayoría de los metales e hidrocarburos (Camacho (2013: 316)), de forma que nos hallamos ante un problema mayor que nuestra ciencia económica no es capaz de ver. Lo único que verá es que los precios suben conforme las materias

primas no renovables escaseen, y que ello las sacará fuera del alcance de los grupos con menos recursos, hasta que el agotamiento haga los precios prohibitivos para las mayorías. Si en ese momento han aparecido buenos sustitutos es un asunto que corresponde a los ingenieros y científicos, y si entre tanto han explotado países o regiones enteras, tampoco eso compete a los economistas, sino si acaso a los políticos.

### ***La soberanía nacional como problema político***

En la esfera económica pueden, pues, generarse problemas que sólo tengan respuesta política. La crisis financiera en la que estamos envueltos es claramente uno de ellos; sobre ella no se dice mucho específico en la Exhortación, cuyo gran tema social es la inequidad como hemos visto, pero sí se alude al estado de cosas que la crisis ha exacerbado: "Algunas patologías van en aumento. El miedo y la desesperación se apoderan del corazón de numerosas personas, incluso en los llamados países ricos. La alegría de vivir frecuentemente se apaga, la falta de respeto y la violencia crecen, la inequidad es cada vez más patente. Hay que luchar para vivir y, a menudo, para vivir con poca dignidad." (52)

En suma, el orden correcto de las dinámicas requiere gobernar la economía desde la política. Pero al hablar del capitalismo que hay mencionamos que el gran problema de nuestro tiempo quizás consista en tener mercados y empresas globales, pero estados nacionales. Ello hace a los mercados y las empresas mucho más difíciles de gobernar desde afuera, y a los estados mucho más propensos a competir entre sí moviendo la legalidad nacional sobre el capital a la baja para atraer inversiones (*the rat race*).

La situación es obviamente mala porque tenemos una esfera económica globalizada sin el control moral que solo podría establecerse desde la política. Cabe dejar todo como está y argüir que en realidad la situación es buena: esta es la alternativa 'neoliberal', abusando un poco de la palabra. Serán partidarios de ella quienes estén haciendo o esperen hacer dinero en el río revuelto de los mercados globales escasos de control y la competencia entre los estados. Más difícil es que cualquier persona a la que preocupe la estabilidad, el empleo y/o la igualdad en el sistema económico, considere la situación buena. Ciertamente el Papa no la considera buena sino mala a nivel económico y muy mala a nivel de la cultura subyacente. Para los descontentos con la situación actual, hay dos horizontes lógicos: el reaccionario (volver a mercados nacionales bajo control de estados nacionales); y el globalizador (aceptar que los mercados globales son un paso adelante, y proponerse a continuación el movimiento hacia reglas globales comunes para ellos, hechas valer por una autoridad política global).

La Iglesia Católica ha optado claramente por esta segunda posición, como se muestra en *Caritas in Veritate*, 67. De nuevo, tampoco es una elección obvia: basta recordar que en las pasadas elecciones europeas de mayo 2014, los partidos antisistema proponentes de alguna forma de reacción nacionalista a la economía globalizada, quedaron primeros en Francia (Front National), el Reino Unido (UKIP) y Grecia (Syriza), y obtuvieron muy buenos resultados en Italia (Cinque Stelle) y España (Izquierda Unida, Podemos).

En ese sentido hay un párrafo preocupante en la Exhortación papal. Lo citaremos completo. Está en el 206:

De hecho, cada vez se vuelve más difícil encontrar soluciones locales para las enormes contradicciones globales, por lo cual la política local se satura de problemas a resolver. Si realmente queremos alcanzar una sana economía mundial, hace falta en estos momentos de la historia un modo más eficiente de interacción que, dejando a salvo la soberanía de las naciones, asegure el bienestar económico de todos los países y no sólo de unos pocos.

El mensaje del párrafo está perfectamente bien, salvo por el inciso “dejando a salvo la soberanía de las naciones”. La soberanía de las naciones, que ellas no reciban otras reglas que las que se imponen a sí mismas, causa precisamente la situación actual. Sólo es posible, enfatizamos el sólo, sólo es posible producir y hacer valer reglas globales para los mercados globales, cediendo soberanía. Si cada nación se mantiene soberana, únicamente aceptará las reglas internacionales que vayan en su interés (el de su gobierno de cada momento). No firmar o no cumplir esas reglas globales (laborales, medioambientales, fiscales, de capital...) le producirá ventajas en la competencia por las inversiones, y, por tanto, firmar y cumplir las reglas no será en su interés nacional. Esa es la situación actual, con Estados Unidos fuera del Tratado de Kyoto; China con dos monedas no convertibles entre sí y una dictadura donde los chinos necesitan máscara para respirar; maquilas por todo el Tercer Mundo con normas fiscales o laborales a la baja sobre las del mismo estado nacional; Irlanda cobrando los menores impuestos empresariales de Europa; y un G20 que ha demostrado ser perfectamente inefectivo en su autoproclamada misión de reformar el capitalismo mundial. El Papa poco puede hacer contra esto, pero al menos puede no equivocarse: no importa cuán nacionalista sea por educación todo latinoamericano, “dejar a salvo la soberanía de las naciones” no es compatible con “la presencia de una verdadera Autoridad política mundial”, que pedía Benedicto XVI. ¿De dónde saldrá la autoridad de esa Autoridad si no es de la cesión de soberanía por parte de los estados nacionales?

Muy llamativamente lo expresaba el principal cartel del UKIP (nacionalista, reaccionario en el sentido que hemos definido arriba) en las pasadas elecciones europeas. El Reino Unido participa en la Unión Europea a medias, realmente; por ejemplo, no está en el espacio de Schengen ni en el euro, ni en buena parte de la normativa común bancaria. Sin embargo, el cartel del UKIP decía (sobre una bandera británica quemada para dejar ver abajo la bandera europea): “75% of our laws are now made in Brussels. Who really runs this country?” Todo está dicho ahí: si va a haber ley común, es preciso que los países cedan su soberanía. Igual que no sería posible un país cuyas regiones pudieran rechazar las leyes nacionales o las decisiones de la Corte Suprema, no es posible una ley global si cada estado nacional se reserva el derecho soberano de rechazarla. Por eso, si el Reino Unido va a estar en la Unión Europea, como Alemania, Francia o cualquier otra nación, tendrá que aceptar que el grueso de su legislación nacional consistirá en trasponer normas europeas, le convengan o no. Eso es ceder soberanía. El gran desafío católico consiste en fomentar una dinámica así a nivel global, para que normas comunes globales embriden los mercados y las empresas globales. Pensar que eso puede conseguirse “dejando a salvo la soberanía de las naciones” es simplemente contradictorio en los términos.



***La soberanía nacional como problema económica***



Hay otra razón por la cual la soberanía de las naciones debería disgustar a un católico, y es que ella, si se piensa bien, consiste en una forma colectiva de la propiedad privada absolutizada. Podría parecer que privado y colectivo resultan incompatibles, y que la soberanía mal puede ser ambos a la vez. Sin embargo, no es así: la propiedad privada puede ser absoluta, excluyente en extremo y por principio, y sin embargo colectiva. Todo estriba en la exclusión de quienes no pertenezcan al colectivo en cuestión. Por ejemplo, yo soy español y venezolano de nacionalidad. Eso significa que tengo acceso, según ciertas reglas, a los bienes públicos que pueda haber en España y en Venezuela, empezando por los respectivos territorios. En España hay más de un millón de inmigrantes ilegales; en Venezuela los hubo en mejores tiempos, y algunos quedarán incluso ahora, provenientes de Haití y otros países más pobres. Los inmigrantes ilegales están excluidos de los bienes públicos compartidos por los ciudadanos y los inmigrantes legales. Puede negárseles el acceso al territorio o expulsarles de él, no tienen derecho a participar en la actividad económica formal, menos aún en el empleo público, ven limitado su acceso a los servicios sociales, excepto la educación y la salud para niños y madres embarazadas, etc. Es decir, la soberanía nacional les excluye pese a ser personas que pretenden contribuir a la construcción colectiva de riqueza, y derivar sus modos de vida de ella.

No estamos hablando de criminales, sino de personas administrativamente ilegales que sólo aspiran a ganarse la vida trabajando, ayudar a los suyos en el país de origen, y formar una familia propia aquí, si no la tienen ya. Eso es todo. Y sin embargo, se les aplican las reglas de exclusión de la propiedad privada (es mi país, tengo derechos de propiedad sobre él en virtud de mi nacionalidad, y tú no los tienes en virtud de tu estatus legal) porque la soberanía consiste, como en la portada del libro de Hobbes, en que un colectivo hace al soberano, el Leviathan que excluye a los demás: "No hay potestad sobre la tierra que se le compare" dice el lema de Hobbes. No hay por tanto "Autoridad política mundial". Por eso el nacionalismo, en el fondo, es tan anticatólico (lo cual, por cierto, podía adivinarse, meramente por la etimología de "católico").

Que la propiedad privada (toda, la individual y la colectiva) debe ser relativizada y no absolutizada, es uno de los puntos clave en que el pensamiento católico se ha separado siempre de los conceptos de propiedad tanto del derecho romano (*uti et abuti*) como de la modernidad (recordemos el interesante libro de Max Stirner, que define la antropología profunda de la Modernidad: *El único y su propiedad*). Ese punto es tratado, reiterado diríamos en los términos de nuestra pequeña digresión borgiana, por el papa Francisco en su Exhortación, pero por alguna razón respecto a la propiedad colectiva reflejada en el concepto de soberanía nacional, detecta el problema y, sin embargo, no proclama enteramente la solución antinacionalista que ya había encontrado Benedicto XVI.





### **La propiedad privada**

La ética fundamental del capitalismo contiene dos imperativos básicos: respetar la propiedad privada y cumplir la palabra dada en contrato. Sobre el segundo mandato no hay mucha discusión: las promesas deben cumplirse, diría la tradición judeocristiana; *pacta sunt servanda*, en términos del Derecho Romano; el incumplimiento de los pactos no es universalizable porque vacía de sentido el lenguaje y resulta autocontradictorio, si usamos un argumento kantiano. La discusión moral relevante sobre la palabra dada se refiere a la medida en que el contrato fuera libre, y por tanto auto-obligatorio en cada caso. El Papa no entra en una situación de mucha actualidad en Argentina en este momento: la libertad de los contratos de deuda estatal, políticamente decididos por tanto; que implica discutir la medida en que, en cada régimen, las decisiones de los dirigentes comprometen moralmente a los ciudadanos.

El mandato ético en torno a la propiedad privada resulta más complejo. Es claro que se trata de un supuesto del capitalismo moderno, al menos el que se estudia en los libros de Microeconomía. En esos libros, si el Estado sube el IVA sobre un bien, los empresarios fabrican menos de ese bien, los consumidores consumen menos, se pierde cierta eficiencia, etc. La hipótesis de fondo es que las reacciones se mantienen dentro del respeto a la propiedad privada de cada cual: los consumidores no saquean los almacenes de los oferentes para llevarse el bien a coste cero. También se supone que se respeta el sistema político: los consumidores no asaltan Versalles y se llevan en procesión al *Boulangier, la Boulangère et le Petit Boulangier* a Paris, como es fama que ocurrió durante la carestía del pan que precedió a la Revolución Francesa. Queremos decir que aunque los libros de Historia desmientan a menudo la hipótesis, la Microeconomía supone que el funcionamiento del capitalismo requiere el respeto universal a la propiedad privada. Ello es así hasta el punto de que David Hume (1739, iii, 2,2) sostiene que las luchas desaparecerían con solo establecer bien de quién es cada cosa:

Nadie puede dudar de que la convención para la distinción de la propiedad, y para la estabilidad de la posesión, es de todas las circunstancias la más necesaria para el establecimiento de la sociedad humana, y que tras el acuerdo para establecer y observar esta regla, queda poco o nada por hacer para obtener una armonía y concordia perfectas.

La propiedad es realmente un evento legal; por eso se habla de derechos de propiedad. La característica definitoria de la propiedad privada es la excluibilidad (*excludability*): una cosa es mía cuando puedo excluirte de su consumo, uso, etc., salvo acuerdo libre por mi parte que te otorgue ese derecho. En el capitalismo esa propiedad se extiende a los medios de producción (por los que el capital se reproduce a sí mismo), mientras que en el socialismo se limita a los bienes de consumo, a la par que los de producción están de alguna manera socializados (estatizados sería mejor decir, aunque en muchos casos esto ocurra a través de cooperativas más o menos ficticias que deciden lo que el funcionario del Estado les manda decidir).

Todo el problema se halla en la medida en que la propiedad es absoluta, es decir, en que la excluibilidad puede practicarse sea cual sea la situación del otro y el uso que el propietario esté dando actualmente a la propiedad. El capitalismo estándar tiene de su lado una larga tradición jurídica que afirma el carácter absoluto de la propiedad: nada en la situación del otro autoriza a romperla; ningún uso, maluso o desuso que yo esté haciendo de ella permite cuestionar mi derecho; únicamente, siguiendo un procedimiento parlamentario exigente, pueden cargársele impuestos; y sólo bajo condiciones muy estrictas (básicamente que el terreno sea necesario para una obra pública) puedo ser forzado a venderla al poder público. Como hablar del carácter absoluto de la propiedad podría parecer un poco antipático, suele usarse la expresión 'seguridad jurídica' para decir básicamente lo mismo. La idea de 'seguridad jurídica' porta la connotación de que cualquier otra cosa (incluso los impuestos y las expropiaciones) supondría un atentado contra la tal seguridad, demostrativo de la arbitrariedad de los poderes públicos (la 'inseguridad jurídica', tan poco conducente a la creación de 'un buen clima para los negocios').

### ***El argumento de la propiedad absoluta***

A fin de no embestir (demasiado) a una figura de paja, conviene quizás recontar el principal argumento antropológico para defender el carácter absoluto de la propiedad privada. Ese carácter absoluto se refiere no al hecho de que la propiedad exista sino a su distribución empírica, por así decirlo. Siendo obvio que esa distribución es muy desigual, y que todos los hombres somos iguales por naturaleza, como venimos afirmando prácticamente todos en Occidente desde hace unos siglos, la desigualdad en las propiedades plantea un problema moral: ¿por qué los iguales en dignidad y derechos somos tan desiguales en derechos concretos de propiedad? Al fin, dice Francisco, "la tierra es nuestra casa común y todos somos hermanos" (183).

La mejor justificación, que sigue siendo utilizada por los partidarios del carácter absoluto de la propiedad, se encuentra en John Locke (1689). El punto de partida es la propiedad privada sobre el cuerpo, difícilmente discutible. El cuerpo, entendido en sentido integral, o sea, cerebro incluido, somos nosotros, y decir que nosotros somos nuestros es casi una tautología. Se ve con facilidad si intentamos afirmar lo contrario: una persona siendo propiedad de otra suena a esclavitud. Ciertamente podemos entrar en relación con muchos otros; es más, el cristianismo nos propone que sólo podemos esperar la salvación de una relación de amor con Dios. Pero en todo caso suponemos que la persona es para sí, y que entrar en relaciones con unos u otros, de una manera u otra, constituye una decisión suya en vistas de su propio desarrollo (que en las buenas relaciones, es también y al mismo tiempo desarrollo de otros). La propiedad del sujeto sobre su ser físico no está en cuestión.

Pues bien, si mis manos y mi mente son mías, mío será también el valor que agregue con ellas a las cosas. El derecho de propiedad se extiende del propio cuerpo a lo que hagamos con él. Yo puedo transferir esos derechos de propiedad a través de contratos libres, donaciones, herencias, etc., pero no hay duda de que en origen son míos, puesto que consisten en la apropiación del trabajo de mi cuerpo. Como cantaba Víctor Jara, en una referencia deliberada a la teoría del valor-trabajo que tiene a Locke como raíz: "si las manos son nuestras, es nuestro lo que nos den".

Claro está, hay también bienes que no son producidos artificialmente sino por la Naturaleza. Esos bienes son legítimamente de quien primero se apropie de ellos, siempre que deje "tanto y tan bueno" para los demás. Aquí entramos en el terreno del mito (más o menos inevitable al tratar de los orígenes de una institución social inmemorial) porque todos nosotros hemos nacido en un mundo muy posterior a cualquier "primera apropiación" de los recursos naturales. En términos de Nozick (1974:151), la justicia de una transacción quedaría asegurada por estos tres principios:

1. Una persona que adquiere una propiedad de acuerdo a los principios de justicia en la adquisición tiene derecho a tal propiedad.
2. Una persona que adquiere una propiedad de acuerdo a los principios de justicia en la transacción de alguien con derecho a esa propiedad, tiene derecho a tal propiedad.
3. Nadie tiene derecho a una propiedad excepto por la aplicación (repetida) de 1 y 2.

Importa notar aquí cómo el carácter absoluto de la propiedad del cuerpo ha pasado a la propiedad de las cosas.

El punto más problemático en el desarrollo teórico de Locke, que es el de la propiedad de los recursos naturales, resulta cada vez menos relevante, conforme vivimos más y más en un mundo hecho por otras personas y menos en un mundo natural. Incluso en la agricultura, la ganadería o la pesca, una parte cada vez menor del valor agregado depende de recursos naturales, y una parte cada vez mayor de bienes de capital industriales e informáticos. Estos bienes son hechos por otras personas, productos del trabajo humano. Si hemos aceptado que los productos del trabajo humano generan el mismo derecho de apropiación incondicional que tenemos sobre nuestro cuerpo, ya está justificado el derecho absoluto de propiedad, y solo queda discutir si y por qué la distribución actual es la correcta o debe ser rectificada. Por ejemplo, puede justificarse fácilmente que los daneses sean ricos y los zambianos pobres en renta per cápita: dado que no es verosímil que los daneses les quitaran nada apreciable a los zambianos, si unos tienen más que otros porque unos han trabajado más, mejor o con mayor acierto que los otros, la diferencia de riquezas no necesita ninguna justificación moral. Cada uno tiene lo que se merece, en cuanto que posee el fruto de su trabajo (acumulado a lo largo de las generaciones, en este caso).

### ***El argumento de la propiedad relativa***

La posición católica respecto a la propiedad ha sido diferente desde el principio, incluso en los siglos en que la Iglesia usaba el Derecho Romano para estructurar la sociedad europea medieval. La historia es larga, pero mencionaremos sólo dos aspectos de ella. El primero es más tradicional: desde siempre la Iglesia ha sostenido que la extrema necesidad legitima tomar lo preciso para remediar esa necesidad de lo que no sea estrictamente necesario para el otro. Con otras palabras, en presencia de la extrema necesidad, los derechos de propiedad desaparecen. ¿Cuál es la razón de ello? Básicamente que Dios hizo el mundo y las cosas que hay en él para todas las personas, por lo que no es aceptable que, en virtud de un régimen jurídico, alguien perezca mientras a otro le sobra. Exactamente este argumento se encuentra en la Exhortación del Papa, repitiendo a san Juan: "«Si alguno que posee bienes del mundo ve a su hermano que está necesitado y le cierra sus entrañas, ¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios?» (1 Jn 3,17)" (187)

Importa notar que en esa forma de razonar la propiedad no se concibe tanto como capital sino como riqueza, a la manera anterior a la aparición del capitalismo. Por eso quizás lo que relativiza la propiedad no es mi uso de ella sino la situación del otro (comparada con la mía): que el bien sea necesario para él y superfluo para mí. Desde el principio de la DSI, encontramos una segunda forma de razonar en torno a la propiedad que también supone relativizarla: la propiedad tiene sentido precisamente en la medida en que se pone al servicio de la comunidad como capital. Entonces crea riqueza y trabajo de los que se benefician muchos; mientras que la propiedad improductiva o de muy baja productividad constituye un desperdicio social que —y esto es lo importante— quita los derechos de propiedad a su tenedor. Y es que no se trata de derechos naturales, sino sociales, jurídicamente creados. De derecho natural podrá ser que haya propiedad privada, porque es necesario para el desarrollo de las familias, las empresas y otras formas de organización social, todas las cuales necesitan poder contar con bienes para planear su futuro. Pero la distribución concreta de la propiedad, que esto sea mío y aquello tuyo, ciertamente no pertenece al derecho natural sino que es un acontecimiento jurídico, algo otorgado por la sociedad que solo tiene sentido si de ello resulta el bien social. Cuando obviamente no es así, la propiedad (no el derecho a tenerla sino la propiedad efectivamente mal o desusada) puede perderse. Esto es lo que la doctrina pontificia ha solido llamar la "función social de la propiedad" o la "hipoteca social sobre la propiedad". Francisco lo dice de nuevo: "La solidaridad es una reacción espontánea de quien reconoce la función social de la propiedad y el destino universal de los bienes como realidades anteriores a la propiedad privada" (189)

Que se trata de una condición fuerte de relativización de los derechos de propiedad, puede verse en un ejemplo fácil de seguir en la prensa electrónica reciente. En España hay en torno a un millón de viviendas vacías. Distintos organismos dan diferentes cifras, pero siempre en torno a ese millón, 200 mil por arriba o por abajo. Esas viviendas están en manos de particulares, inmobiliarias y bancos; algunas incluso en manos del sector público. Por otra parte, miles de familias están perdiendo cada año las casas donde habitaban, porque con el desempleo rampante han dejado de poder pagar sus hipotecas. No es raro que la Plataforma de Afectados por la Hipoteca, que se opone a estos desahucios, físicamente en los casos más patéticos, sea una de las organizaciones 'alternativas' más populares. En su discurso hay una serie de propuestas: una muy importante se refiere a la 'dación en pago', es decir, que uno se deshaga de la deuda hipotecaria que no puede pagar entregando la vivienda al banco, como ocurre en Estados Unidos, en vez de perder el apartamento y además quedar endeudado, como viene pasando en España. Otra propuesta suya, demagógica vista desde el capitalismo estándar, obvia desde el punto de vista católico, consiste en lo siguiente: no puede haber por una parte miles de familias perdiendo un bien básico y del todo necesario como la vivienda, y por otra parte un millón de viviendas vacías. La propiedad privada de ese millón de viviendas ha de ser relativizada a la necesidad de quienes deben encontrar vivienda para vivir dignamente. Estar vacías esperando mejores precios no es ningún uso digno, socialmente valioso, de la propiedad en tiempos de crisis. Entonces, si el mercado no es capaz de satisfacer una necesidad social patente con la propiedad que ya existe, dándole a esta un uso socialmente valioso



que justifique la existencia de esos derechos de propiedad, entonces tendrá que hacerlo el Estado, rompiendo los derechos de propiedad (que en realidad habrán dejado de existir) cuanto sea necesario para procurar el bien común y el bien de los pobres.

No es raro que la Plataforma de Afectados por la Hipoteca sea considerada un movimiento antisistema. Si se toman la molestia de pensar en ello, la mayoría de quienes la integran serán anticlericales. Sin embargo, su aproximación al tema de que se ocupa —el acceso de las familias pobres a la vivienda— es la misma de la Iglesia Católica tal como una vez más la expone *Evangelii Gaudium*: la propiedad privada no es absoluta sino relativa a la necesidad de los pobres y a su función social. En ese sentido, muy claramente se ve en la Exhortación, la Iglesia no puede ser más que antisistema, siendo el carácter absoluto de la propiedad precisamente uno de los dos pilares morales del sistema. El hecho de que Francisco lo haya puesto de manifiesto a través de gestos que la gente entiende, explica en buena medida su popularidad.

### ***Una lectura (pos)rawlsiana de lo mismo***

Si uno piensa un poco más en el sentido de la riqueza de las naciones, el concepto católico de propiedad privada conduce a la condición a la cual John Rawls no se atrevió a llegar en *La Ley de los Pueblos* (1999). Para Rawls en la *Teoría de la Justicia* (1971), lo que legitima moralmente las desigualdades económicas es la situación de los más pobres, esto es, que gracias a esa desigualdad, gracias al uso que los más afortunados hacen de los recursos que poseen en mayor abundancia, los menos afortunados lleguen a estar mejor que en cualquier otro caso. Pero Rawls rehusó llevar esta idea a la arena internacional; la consideraba aplicable únicamente en las unidades políticas que son los estados nacionales.

El Papa sin embargo piensa de otra manera:

"Respetando la independencia y la cultura de cada nación, hay que recordar siempre que el planeta es de toda la humanidad y para toda la humanidad, y que el solo hecho de haber nacido en un lugar con menores recursos o menor desarrollo no justifica que algunas personas vivan con menor dignidad. Hay que repetir que «los más favorecidos deben renunciar a algunos de sus derechos para poner con mayor liberalidad sus bienes al servicio de los demás»" (190).

Las naciones no las hizo Dios; de forma que los principios de justicia y equidad que hayan de aplicarse, lo hacen a la vez a toda la humanidad. Si uno no es nacionalista de algún género sino propiamente católico, notará que la aplicación del principio rawlsiano de la diferencia al caso de nuestro ejemplo da el siguiente resultado: la gran diferencia de renta per cápita de Dinamarca en comparación con Zambia sólo podría justificarse en la medida en que sirva a Zambia para salir de la pobreza. Esto es, la justificación de la riqueza de Dinamarca no hay que buscarla en la apropiación de su trabajo por parte de los daneses, sino en cuánto ayude a los zambianos a hacer productivo su propio trabajo. Ha pasado de ser absoluta a estar condicionada a su rol en la suerte de los zambianos. O dicho con palabras de la Exhortación: "La posesión privada de los bienes se justifica para cuidarlos y acrecentarlos de manera que sirvan mejor al bien común, por lo cual la solidaridad debe vivirse como la decisión de devolverle al pobre lo que le corresponde" (189). Lo que el Papa está diciendo es pues muy contracorriente de los debates contemporáneos. Cómo se pueda ser católico y conservador del orden socioeconómico existente, tiene algo de misterio.

### ***La conversión de qué***

Este es otro de los asuntos con relevancia económica que trata el Papa en su Exhortación. Una cierta ley moral puede cumplirse o no, y dar cuentas de ello individualmente al Creador en el Juicio Final. Es una forma de concebir la vida cristiana que se halla en el eje, por ejemplo, de la catequesis de primera comunión que recibí cuando niño (y absolutamente fuera del eje de la catequesis de

confirmación que recibí en el mismo sitio unos años después). No siendo teólogo profesional, dejaré a los teólogos analizar cuál forma de ver nuestro destino último es compatible con la vida cristiana, o si lo son ambas. Pero si la salvación no deriva del cumplimiento de una ley (como parece indicar repetidamente san Pablo) sino que se recibe en el contexto de una relación comunitaria de amor, entonces el compromiso con la suerte del otro y con la suerte de la sociedad son obvios. Así lo afirma la Exhortación: "Cada cristiano y cada comunidad están llamados a ser instrumentos de Dios para la liberación y promoción de los pobres, de manera que puedan integrarse plenamente en la sociedad; esto supone que seamos dóciles y atentos para escuchar el clamor del pobre y socorrerlo." (187)

Por definición, relacionarse es asunto de varios (dos al menos) y lo que resulte de la relación nunca depende de uno solo; entonces no sería una relación genuina, sino la imposición de una voluntad sobre otra. La idea cristiana de una salvación relacional dirige nuestra mirada hacia los problemas sociales, incluso hacia aquellos que nosotros no padecemos, porque los padecen hermanos nuestros junto con quienes nos jugamos la salvación. Al fin: "Esta atención amante (por el otro) es el inicio de una verdadera preocupación por su persona, a partir de la cual deseo buscar efectivamente su bien." (199) Las estructuras económicas son, pues, competencia de la discusión cristiana sobre asuntos morales, como la misma Tradición muestra y la DSI confirma. Sin embargo, a la hora de la práctica, junto con algunas claridades encontramos también algunas incógnitas.

La más obvia de las claridades se refiere a si deben cambiar primero las personas o las estructuras. Por lo que señalamos arriba, unas dependen de las otras y las otras de las unas, pero el lugar metafísicamente más denso para el pensamiento católico se encuentra en las personas, que poseen conciencia y donde una verdadera *metanoia* es posible. Debe descartarse la idea de que las personas cambiarán automáticamente, por así decirlo, una vez que cambien las estructuras sociales que pervierten su naturaleza. Sobre la bondad pre-social de la naturaleza humana podía haber alguna duda bienintencionada antes de la Revolución Rusa, pero ya no queda mucha. Las revoluciones comunistas acabaron con la propiedad privada de los medios de producción, y sin embargo no produjeron el Hombre Nuevo de mejor calidad moral que esperaban. Más bien al revés, el Hombre emergente de esas revoluciones resultó ser muy semejante al anterior, quizás un poco peor al estar sometido a condiciones más tiránicas. Como dice el Papa: "Un cambio en las estructuras sin generar nuevas convicciones y actitudes dará lugar a que esas mismas estructuras tarde o temprano se vuelvan corruptas, pesadas e ineficaces." (189).

Los fracasos en crear el Hombre Nuevo de las revoluciones rousseauianas del siglo XX (y del XXI, si queremos contar como revolución la fantochada venezolana) vuelven esta posición obvia y ampliamente compartida. Mucho menos obvia, aunque también característica de la DSI desde sus principios, es la increencia en el dogma liberal: "algunos todavía defienden las teorías del «derrame», que suponen que todo crecimiento económico, favorecido por la libertad de mercado, logra provocar por sí mismo mayor equidad e inclusión social en el mundo" (54). Hay un parecido de fondo entre la posición liberal y la abiertamente revolucionaria: ambas pretenden resolver el problema moral con un cambio en las estructuras sociales, organizando la sociedad de una cierta manera, sea eliminando la propiedad de los medios de producción para así producir un Hombre Nuevo, sea estableciendo mercados libres para producir el máximo con el Hombre que hay. Como señala el Papa en el mismo número 54, y luego en el 204 que citamos más abajo, todo ello tiene el problema de no funcionar.

### ***Paso a paso***

Nos queda, por así decirlo, andar con los dos pies: (i) mejorar las estructuras a partir de opciones morales de las personas que las construyen; (ii) para obtener un mejor punto de partida moral para las nuevas personas gracias a mejores estructuras; (iii) y así introducir nuevas mejoras estructurales por la acción de esas personas (189). Puede parecer reformista, en el sentido de que



siempre resulta más tentadora la pretensión de resolver a la vez persona y sociedad con un solo golpe desde el poder recién conquistado: por ejemplo, eliminando la propiedad privada de los medios de producción, o la interferencia del Estado, o manipulando genes. Pero a diferencia de estas varias alternativas revolucionarias, la reformista funciona; seguramente lee mejor la naturaleza de la persona y la sociedad. Por la teología católica sabemos que esa naturaleza es irremisiblemente moral, e incluye el pecado original. Si pretendemos una resolución meramente técnica o meramente político-estructural del problema, nos equivocamos.

Si por el contrario aceptamos la paciencia de mejorar un paso tras otro, establecemos un círculo virtuoso, obvio si se mira la estructura del progreso social de los últimos dos siglos. Hace más de doscientos años, las Revoluciones Americana y Francesa proclamaron la igualdad de todas las personas; pues bien, hace solo cien años todavía no votaban las mujeres *en ningún país del mundo*. Evidentemente el derecho al sufragio femenino acabó reconociéndose porque la igualdad política de todos estaba contenida en las ideas de las Revoluciones Americana y Francesa. Sin embargo, los mismos revolucionarios no fueron capaces de verlo. Ellos estaban luchando contra la sociedad aristocrática estamental, no por la liberación de las mujeres. Hizo falta que pasaran varias generaciones (siglo y medio) de personas educadas desde la cuna en los principios de esas revoluciones, para que el derecho al voto femenino fuera evidente. Hoy lo es: no conocemos ninguna persona, ninguna ideología, ningún partido que haya recibido alguna herencia de las Revoluciones Americana o Francesa, y pretenda que solo los hombres deben votar. Hace un siglo, hubiera sido al revés.

La idea de ir paso a paso está bien desarrollada en la parte estilísticamente más original de *Evangelii Gaudium*, donde Francisco usa una dialéctica que contrapone (con un inevitable *arrière-goût* estilístico hegeliano, desconocido en los textos de la DSI hasta ahora) tiempo a espacio, unidad a conflicto, realidad a idea, y el todo a la parte y a la suma de ellas. La tesis resulta precisamente antirrevolucionaria: no conquistar espacios sino iniciar procesos (223); progresar a través del conflicto concreto, sin rehuirlo, para "transformarlo en el eslabón de un nuevo proceso" (227); poniendo el razonamiento al servicio de la complejidad de lo real, y no al revés (232); y trabajando "en lo pequeño, en lo cercano, pero con una perspectiva más amplia" (235), la de quien reconoce que no hay dinámicas únicamente locales sino que en un mundo globalizado, cualquier acción particular debe articularse con un todo más grande.

Aunque al final se encuentra una comparación geométrica innecesariamente confusa, por el resto esos números (221-237) deben leerse directamente si se quiere saber en un lenguaje nuevo pero mucho más claro de lo que parece a primera vista, cómo se plantea la Iglesia su acción de mejoramiento de la sociedad. Parece menos ambicioso que las propuestas revolucionarias científicas, económicas y políticas; pero algo las diferencia de ellas: teniendo detrás un par de milenios de experiencia en la persona y la sociedad, funcionan. Esto parece más conducente al progreso humano que propuestas muy ambiciosas con resultados catastróficos.

### ***El progreso hacia dónde***

Establecido que en la persona se encuentra el nudo sobre el que la Iglesia cree más adecuado actuar y discutida la forma en que ella actúa, relacionada con la estructura vocacional de cada persona "sin apagar la mecha que apenas humea", se plantea el tema de hacia qué estado social de cosas debemos dirigir nuestros esfuerzos. Esa pregunta puede responderse, por así decirlo, "con adjetivos" o "con sustantivos". El primer tipo de respuesta consiste en apilar todos los calificativos que nos parecen deseables en un sistema social; el segundo tipo consiste en decir qué tipo de organización social alcanzable creemos que arrojará los mejores resultados posibles desde el punto de vista de esos adjetivos.

Evidentemente la segunda cuestión es más difícil y bastante más interesante que la primera. Siempre resulta posible “escribir una carta a los Reyes Magos” con todo lo que nos gustaría tener en un mundo sin escasez. No es que ello carezca enteramente de interés, porque al menos nos fuerza a declararnos distinguiendo lo deseable de lo indeseable; tal como está la discusión económica en este momento, ya es algo.

Pero al decir qué estado de cosas quisiéramos producir, no sólo a través de adjetivos sino explicando sustantivamente adónde queremos llegar, nos vemos obligados a elegir tanto una forma de organización social y un camino para llegar a ella, como también un cierto equilibrio de objetivos. Si no podemos llevar cada característica deseable al máximo (en ese no poder consiste precisamente la escasez), habremos de elegir un balance entre ellas. Puesto que considera la escasez, en esta aproximación encontramos *el problema económico* desde el mismo planteamiento, al revés que si se trata sólo de enumerar todo lo deseable.

Sin embargo, en la Exhortación no encontramos *la lógica económica* estándar. Esa lógica es maximizadora: gestiona la escasez eligiendo una variable deseable y tratando de maximizarla. La forma de razonar de Francisco es, por el contrario, equilibradora, según resulta propio de los saberes morales como la ética o la política. “La ética —una ética no ideologizada— permite crear un equilibrio y un orden social más humano” (57). Precisamente si se trata de no excluir a nadie, ni dejar nada legítimo afuera, entonces nos movemos hacia un equilibrio inclusivo de todo lo valioso, no hacia la maximización de un valor en detrimento de otros igualmente importantes: “La crisis mundial, que afecta a las finanzas y a la economía, pone de manifiesto sus desequilibrios” (55).

Pero, ¿hacia dónde nos movemos en concreto? A este respecto, la Exhortación es menos explícita que el documento de Justicia y Paz (2011), e incluso que *Caritas in Veritate* (2009). El párrafo 184 da una serie de razones para ello, no del todo conexas: no se trata de un documento social, la Iglesia no tiene un saber especial sobre ello, no puede hacerse en universal sino más nacionalmente... Sin embargo, un poco más abajo (204) sí se descarta una solución muy de moda: no es en realidad preciso hacer mucho porque la riqueza creciente de los ricos acabará desbordando hacia los pobres: *le monde va de lui même*, que habíamos citado.

Dada la actual configuración del sistema económico, la solución liberal tiene una ventaja: como funciona sobre la base de una ética mínima (respeto a la propiedad ajena y a la palabra dada en contrato, dijimos), sólo requiere volver ley esa mínima ética, y con eso y poco más ya tiene los mercados que necesita. Su ventaja consiste, pues, en que nos encontramos institucionalmente cerca de realizar su desiderátum político internacional, precisamente porque ese desiderátum es poco ambicioso.

Desde el principio este programa de mínimos políticos ha sido visto como anticristiano. En términos de Bernard de Mandeville (1705), pretende que las virtudes públicas se seguirán de (algunos) vicios privados; particularmente la virtud del bienestar de los pobres, de la codicia y el amor al lujo de los pudientes. Semejante transformación del mal privado en bien público se operará gracias a un sistema de mercados libres apoyado en una legislación que obligue a actuar según la moral mínima que hemos mencionado arriba. Evidentemente la crisis que comenzó en 2007 precisamente en las zonas más liberalizadas del negocio financiero, ha restado credibilidad a esta tesis de fondo. Pero, antes, la salida de cientos de millones de personas de la pobreza en Asia parecía habérsela dado.

En todo caso, el programa es anticristiano porque no deriva el bien social del bien personal, como han señalado siempre las fuentes católicas, sino que lo deriva del mal personal. Adicionalmente, la Exhortación afirma que el mecanismo no funciona, y da como razón los grandes desequilibrios que genera (204):

Ya no podemos confiar en las fuerzas ciegas y en la mano invisible del mercado. (...) Estoy lejos de proponer un populismo irresponsable, pero la economía ya no puede recurrir a remedios que son un nuevo veneno, como cuando se pretende aumentar la rentabilidad reduciendo el mercado laboral y creando así nuevos excluidos.

El mecanismo no funciona para el objetivo principal de la economía, que en la visión del Papa, recordemos, no es el crecimiento sino la equidad. Sobre ese objetivo pide que se concentren y coordinen los esfuerzos de todos. Los sujetos privilegiados del llamado papal son las comunidades católicas (como es lógico tratándose de la Cabeza de la Iglesia) y los poderosos, particularmente los políticos y los grandes empresarios.

Esto último engrana con la vieja tradición católica de los *Espejos de Príncipes*, en que se trata de mejorar la calidad moral del príncipe para que su principado vaya bien. Como hemos visto, exactamente lo contrario de lo que pensaban Maquiavelo o Mandeville. Por ejemplo, en el párrafo 205 se dice: “Es imperioso que los gobernantes y los poderes financieros levanten la mirada y amplíen sus perspectivas, que procuren que haya trabajo digno, educación y cuidado de la salud para todos los ciudadanos.”

Esto nos coloca en la antesala de un problema mayor de la Exhortación, el último que trataremos aquí: ¿de veras esperamos de los poderosos la mejora de las condiciones sociales y de la calidad moral del sistema económico?

### ***Con la fuerza de quién***

Como hemos indicado, si hubiera que elegir un tema central para la parte social de *Evangelii Gaudium* sería el que ya está en uno de sus subtítulos: “La inclusión social de los pobres”. De ese tema se afirma tanto su centralidad para la espiritualidad cristiana y, por tanto, lo que podríamos llamar la no-opcionalidad de comprometerse con él si uno es católico, como su carácter también mandatorio en cuanto objetivo primordial de la economía, por tanto de la política económica de los gobiernos y de la actuación económica de los agentes. Sobre todo el primer punto es desarrollado teológicamente de manera muy extensa (187-201). Hasta ahí bien.

La cuestión de que nos ocuparemos en este comentario es principalmente política. Para tratarla, quizás mejor que la división entre pobres y ricos, que remite muy inmediatamente a otras cuestiones, debemos hablar de una división entre quienes tienen éxito y quienes han fracasado en el sistema existente. Esta clasificación admite por supuesto todo género de términos medios, pero nos sirve para plantear la cuestión: ¿confiaremos el cambio del sistema precisamente a los más exitosos en él? Parece que, desde el punto de vista motivacional, en su mismo éxito estos encontrarán una razón para ser conservadores; mientras que los del otro extremo encontrarán en su mismo fracaso una razón para querer cambios. El incremento de la desigualdad, que la misma Exhortación nota, puede entenderse (y es entendido en general) como una polarización entre exitosos y fracasados en el sistema, con cada vez menos familias situadas en las zonas medias.

La Iglesia ha sido acusada con frecuencia de conservadora, no tanto por proponer que las cosas se queden como están o vuelvan al pasado, sino por proponer los cambios necesarios a los sectores sociales donde menos probable es que se genere fuerza para esos cambios, porque ya tienen éxito en el actual estado de cosas. El argumento para reclamar cambios de esos sectores es convincente: con mayor poder se adquiere mayor responsabilidad moral, y entonces se exige a los poderosos que utilicen su poder para mejorar el sistema en favor de quienes en cada momento están fracasando en él. La relación entre poder social y éxito en el sistema es obvia. Incluso si no consisten directamente uno en el otro, puede pensarse que uno lleva al otro, o el otro al uno. Ahora, que el argumento sea convincente no quiere decir que sea efectivo; puede no funcionar porque muy pocos le hagan caso

en las esferas del poder. Quizás resulte más efectivo extraer de los perdedores del sistema la fuerza política necesaria para los cambios.

Otra cosa es que la dirección de esos cambios, para que efectivamente funcionen, deberá contar con personas provenientes de los estratos sociales exitosos, quienes se comprometen con los fracasados y los excluidos por convicciones éticas que la Exhortación dice, con buena puntería, que resultarían más sólidas si, además, tuvieran una experiencia religiosa detrás: “¿Y por qué no acudir a Dios para que inspire sus planes [de los gobernantes y los poderes financieros]?” (205).

Estas personas de la élite más esclarecidas moralmente resultan del todo necesarias, imprescindibles para que el cambio social resulte en verdad un progreso, pero han solido ser siempre una minoría dentro de los grupos sociales exitosos, que como hemos señalado tienden a ser conservadores. Ellas aportarán fundamentalmente sus capacidades para poner direcciones técnicamente viables al movimiento transformador, no tanto la fuerza de ese movimiento, que viene de abajo. No debe confundirse el volante con el motor.

Situados en la Exhortación, esto nos plantea el problema de hasta qué punto los perdedores, de los que se habla abundantemente en ella bajo título de pobres o de excluidos, son vistos meramente como un objeto o principalmente como un sujeto esencial del proceso de cambio sistémico. Sobre esta cuestión, que dista de ser baladí, pueden encontrarse básicamente tres respuestas desde *Rerum Novarum*, sucesivamente planteadas pero, como suele ser todo en los tiempos que corren, simultáneamente sostenidas aún hoy:

(1) La primera opción es lo que podríamos llamar, robando el título del libro del p. Ayala, la “formación de selectos”. Los selectos no son meramente los exitosos, que pueden serlo por herencia, sino los más inteligentes y capaces de entre ellos, llamados a construir una nueva sociedad, lo que supone acoger también el ascenso social por mérito. Se trata de formarlos en la Doctrina Social de la Iglesia, para que actuando en política y economía desde el gobierno y la sociedad civil, creen instituciones sociales compatibles con esa doctrina.

Eso es lo que la Iglesia intentó hacer durante tres cuartos del siglo pasado a través de los partidos democristianos, principalmente fundados y dirigidos por profesionales exitosos que pretendían construir sociedades a la vez modernas y católicas. Que esta opción dista de haber sido relegada al desván, nos lo muestran las reuniones masivas de Juan Pablo II con los “constructores de la sociedad”, que obviamente no eran los excluidos o fracasados en ella.

Una contracara de esta misma idea es el ‘vanguardismo’ revolucionario. Aquí la fuerza viene de quienes fracasan en el sistema, pero quienes saben lo que debe hacerse con esa fuerza son las respectivas vanguardias iluminadas por una teoría. Si se piensa bien, la diferencia con la ‘formación de selectos’ no es tan grande: en ambos casos hay quién sabe hacia dónde ir en la construcción social y quién es guiado en ella por otros más sabios. Sujeto y objeto de la transformación social son muy distintos.

(2) La segunda opción se encuentra en todas las encíclicas sociales de Paulo VI en adelante: no están dirigidas primero a los selectos de entre las élites que construirán la sociedad sino a todas las personas de buena voluntad. Hay en ello varios giros a la vez: uno ecuménico por el que no se pretende hablar con una encíclica sólo a los católicos; otro giro por el que se da prioridad a la calidad moral del sujeto sobre su poder o su éxito sociales; otro, en fin, derivado del anterior, por el que la capacidad de construir la sociedad ya no se supone concentrada aristocráticamente en algún grupo selecto, sino que cualquiera puede convertirse en un constructor activo de la sociedad si tiene la adecuada motivación moral para ello. En el fondo, se observa un cambio de concepción social: de la sociedad de élites a la sociedad de multitudes. El protagonismo del hacer la sociedad ya no se halla en los más exitosos sino que se distribuye por todo el cuerpo social. La palabra del Papa

se dirige, sin embargo, 'indiferenciadamente' a ese cuerpo, en el sentido de que lo crucial es la calidad ética del agente, no su lugar sociológico. Mayor poder supone siempre mayor responsabilidad, pero como muy bien muestra *Sollicitudo Rei Socialis*, la esperanza no siempre está en convertir a las élites del sistema sino, si es preciso, también en cambiarlas.

(3) Ello nos deja en las puertas de una tercera forma de concebir el sujeto prioritario del cambio social, que ya hemos elaborado. Podemos achacársela si queremos a la Teología de la Liberación, aunque también se parece mucho a lo que Juan Pablo II hizo en Polonia con Solidaridad. Consiste en considerar a los perdedores y las víctimas del actual sistema como los verdaderos protagonistas del cambio social, los proveedores de la fuerza para transformarlo. El cambio moral es aquí muy aconsejable pero no estrictamente imprescindible en todas y cada una de las personas de las bases, porque la transformación social necesaria va en la misma dirección sociológica de los intereses de los perdedores en el sistema. De hecho, la transformación social es necesaria porque hay excluidos y perdedores.

Donde sí se requiere alguna forma de *metanoia* es en aquellos sectores (probablemente minoritarios) de la élite que, abandonando algunos privilegios que su mismo éxito en el sistema les otorga, abrazan la causa de las mayorías y ponen sus saberes al servicio de estas. Como su posición social les da los instrumentos para utilizar en su propio favor la fuerza que viene de los perdedores (de esto sobran ejemplos, empezando por la 'piñata' sandinista), la *metanoia* que se requiere de ellos es profunda. Deben reconocer el protagonismo de los pequeños, apreciar los saberes que les han posibilitado sobrevivir con dignidad en medio de la injusticia, y ponerse finalmente a su servicio con lo que puedan aportar desde su posición social más elevada, principalmente sus capacidades técnicas. De esta *kenosis* pueden encontrarse interesantes precedentes teológicos. Por remontarnos al Evangelio mismo, citaremos: "¿Quién es más importante, el que se sienta a la mesa o el que sirve? ¿No es el que se sienta a la mesa? Pues yo estoy entre ustedes como el que sirve." (Lc 22,27). Colocadas estas palabras en boca de Jesús, sugieren a su vez la idea contenida en Mt 10,24: "No es el discípulo más que su maestro".

Sin embargo, se notará, esto no carece de dificultades prácticas puestas de manifiesto en infinidad de situaciones políticas, algunas probablemente muy cercanas del lector en el tiempo y el espacio. Sobre la frustración de los pobres se han construido aparatos políticos semi-dictatoriales al servicio de una élite que conserva pobres a los pobres, precisamente porque extrae de ellos su fuerza política. En realidad, se trata de una reversión al primer esquema: los fracasados en el sistema dejan de ser sujetos, para volverse objetos de la transformación (si es que hay transformación a mejor, que en muchos casos es a peor). Francisco quiere situarse "lejos de proponer un populismo irresponsable" (204), pero lo cierto es que populismos irresponsables basados en el malestar de los pobres hay unos pocos en América Latina, y asoman también en Europa.

La cuestión del sujeto de la transformación ha recibido, pues, respuestas muy distintas desde el punto de vista sociológico a lo largo de la discusión católica sobre temas sociales desde *Rerum Novarum*. Como decimos, al menos esas tres respuestas, aun surgidas en momentos distintos, conservan vigencia hoy en día en el sentido de que, sea de manera más reflexiva o más implícita, significativos grupos de agentes pastorales actúan según cada una de las tres líneas. La Exhortación de Francisco no es en absoluto ingenua respecto a este panorama, pero tampoco toma del todo una posición.

Hemos recontado ya algún pasaje en que se dirige a los exitosos de este mundo pidiéndoles una conversión en un sentido semejante al de la 'formación de selectos' de nuestra primera opción. Podríamos añadir las palabras dirigidas a los empresarios: "La vocación de un empresario es una noble tarea, siempre que se deje interpelar por un sentido más amplio de la vida; esto le permite servir verdaderamente al bien común, con su esfuerzo por multiplicar y volver más accesibles para todos los bienes de este mundo" (203). Pero se trata de una cita muy ambigua para nuestro

propósito, porque empresarios hay realmente en todos los niveles sociales, incluso entre los excluidos. En un sentido parecido, podríamos recoger las palabras de 58: "Una reforma financiera que no ignore la ética requeriría un cambio de actitud enérgico por parte de los dirigentes políticos, a quienes exhorto a afrontar este reto."

En realidad, la Exhortación tiene más lugares en que se muestra desconfianza hacia los exitosos en el sistema y en general hacia los grupos que se consideran a sí mismos 'selectos'. Incluso los que hemos mencionado ya distan de ser halagadores hacia las élites. Hay párrafos más duros. Por ejemplo, en 54 leemos: "Esta opinión [la liberal], que jamás ha sido confirmada por los hechos, expresa una confianza burda e ingenua en la bondad de quienes detentan el poder económico." Y en 239: "No necesitamos un proyecto de unos pocos para unos pocos, o una minoría ilustrada o testimonial que se apropie de un sentimiento colectivo." Ciertamente cualquier desprecio de la élite exitosa hacia los fracasados en el sistema, o hacia los movimientos sociales que de allí emanan, es acremente censurado: "Algunos simplemente se regodean culpando a los pobres y a los países pobres de sus propios males, con indebidas generalizaciones, y pretenden encontrar la solución en una «educación» que los tranquilice y los convierta en seres domesticados e inofensivos" (60).

Por otra parte, el Papa está verdaderamente interesado en evitar que un grupo social sea adscrito a la transformación que la Iglesia propone sólo en virtud de su lugar sociológico. Un paso ético es preciso: de ahí la afirmación de que "para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica" (198). También lo está en evitar cualquier asomo de lucha de clases, en el sentido de una contradicción insalvable entre quienes tienen éxito y quienes fracasan en el sistema, la cual finalmente genere la dinámica transformadora precisa. La asunción del conflicto en la Exhortación tiene por telón de fondo que este no será nunca insalvable, no llevará nunca a la violencia, sino que más bien a una interacción finalmente respetuosa del otro, todo lo tensa que se quiera, que generará cambios para bien tanto en los actores de ambos lados como en el sistema. No obstante, conflicto ha de haber, y no es malo que lo haya mientras exista la injusticia: "También sería una falsa paz aquella que sirva como excusa para justificar una organización social que silencie o tranquilice a los más pobres, de manera que aquellos que gozan de los mayores beneficios puedan sostener su estilo de vida sin sobresaltos mientras los demás sobreviven como pueden" (218).

Siguiendo la línea habitual de la Doctrina Social de la Iglesia desde Juan XXIII, *Evangelii Gaudium* otorga prioridad práctica en la transformación de la sociedad a la calidad moral, no al lugar social, de las personas y los grupos. El Papa habla principalmente "a los miembros de la Iglesia católica" (200) y a ellos los llama a una conversión compleja que requiere incorporar socialmente a los excluidos (187) en una Iglesia-comunidad (166); compartir con ellos los bienes materiales (188); poner el dinero en su sitio como medio, sin dejarlo sacralizarse (55); cambiar la propia cultura dando prioridad a las relaciones personales con el otro sobre las relaciones de consumo con las cosas (196); controlar el afán de lucro y de poder (56); abandonar la indiferencia (203), dejar de consentir el mal de la injusticia (59), ver la suerte del otro con misericordia (193), trocar el egoísmo en solidaridad (189), comprometerse políticamente por la integración social y los bienes básicos para los pobres, según la vocación de cada cual (188); aspirar a que todos tengan un trabajo del que puedan derivar su acceso a los bienes... (192)

Podría parecer que con esto queda cerrado el punto. Todavía hay un aspecto que comentar, sin embargo. Hablando de la paz, que vincula a la justicia, Francisco dice: "El autor principal, el sujeto histórico de este proceso, es la gente y su cultura, no es una clase, una fracción, un grupo, una élite" (239). Al decir 'gente', el Papa está separándose del uso, algo confuso, que la Teología de la Liberación hace de la categoría de 'pueblo'. Esta ha sido ampliamente empleada para compendiar lo que aquí hemos llamado los perdedores del sistema, que en la mayor parte de América Latina resultan ser también las mayorías. Es un uso ambiguo y poco claro, como intentando reclutar para sí la representación genuina del conjunto.



*Evangelii Gaudium* hace algo muy parecido con una connotación distinta. 'Gente' o 'pueblo' es en este caso sinónimo de 'ciudadanía activa' que acaba cuajando en un todo social. Ello ciertamente borra la distinción sociológica entre triunfadores y derrotados en el sistema. De hecho, el problema que parece preocupar a Francisco es que algún grupo pueda ser excluido de la transformación del sistema, en particular los pobres, que son ciertamente los que más probabilidad tienen de ello:

"Tanto la acción pastoral como la acción política procuran recoger en ese poliedro lo mejor de cada uno. Allí entran los pobres con su cultura, sus proyectos y sus propias potencialidades. Aun las personas que puedan ser cuestionadas por sus errores, tienen algo que aportar que no debe perderse. Es la conjunción de los pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad; es la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien común que verdaderamente incorpora a todos." (236)

Evidentemente, de no dejar afuera de las decisiones transformadoras a los pobres, a considerar la experiencia de esos mismos pobres como el motor de la transformación, va una distancia. Al fin, desde la Revolución Francesa, ser ciudadano es lo que nos hace iguales, por distintos que seamos en relación con el sistema económico. En ese sentido, la propuesta de *Evangelii Gaudium* oscurece el tema del origen sociológico de la fuerza transformadora para situar ese origen en las opciones éticas de los agentes: toda fuerza transformadora genuinamente para bien es una fuerza moral antes de cualquier otra cosa. Constituirse en agente es dejar de ser masa, para lo cual hay que realizar una opción deliberada:

En cada nación, los habitantes desarrollan la dimensión social de sus vidas configurándose como ciudadanos responsables en el seno de un pueblo, no como masa arrastrada por las fuerzas dominantes. Recordemos que «el ser ciudadano fiel es una virtud y la participación en la vida política es una obligación moral». Pero convertirse en pueblo es todavía más, y requiere un proceso constante en el cual cada nueva generación se ve involucrada. Es un trabajo lento y arduo que exige querer integrarse y aprender a hacerlo hasta desarrollar una cultura del encuentro en una pluriforme armonía. (220)

La posición de *Evangelii Gaudium* podría parecer en ese sentido ingenua, o simplemente el resultado de un rol de la Iglesia en la sociedad: si hemos aceptado que el primer paso de la transformación social se encuentra en la conversión personal de algunos, lo propio del Papa es que llame a convertirse, le ponga dirección a ese cambio de personas y grupos, y lo apunte a aquellos objetivos sociales más significativos desde el punto de vista de la salvación, en este caso la equidad. Todo ello lo hace Francisco.

Su posición resulta, sin embargo, menos ingenua de lo que parece, porque, como es la experiencia invariable de quienes están pastoralmente comprometidos con la liberación de las mayorías en América Latina, el capitalismo de consumo tiene sobrados medios para alienar incluso a los derrotados por él. Dice la Exhortación:

"A veces somos duros de corazón y de mente, nos olvidamos, nos entretenemos, nos extasiamos con las inmensas posibilidades de consumo y de distracción que ofrece esta sociedad. Así se produce una especie de alienación que nos afecta a todos, ya que «está alienada una sociedad que, en sus formas de organización social, de producción y de consumo, hace más difícil la realización de esta donación y la formación de esa solidaridad interhumana»" (196)

En la práctica esto puede aplicarse no sólo a quienes consumen de hecho, porque están del lado abundante del sistema, por así decirlo, sino a todos, también a quienes sólo pueden aspirar a consumir. De hecho, el sistema les proporciona algunos medios de consumo material, o al menos de

entretenimiento, muy baratos y de muy baja calidad, que proporcionan, sin embargo, la alienación que el sistema requiere.

Y ello lleva a nuestro comentario final: dada la capacidad alienante del capitalismo de consumo resulta que para desatar la fuerza transformadora de los fracasados en el sistema, es precisa una opción ética también de los mismos fracasados en el sistema, no solo de las minorías exitosas que "optan por los pobres". Curiosamente "optar por los pobres" puede constituir un salto moral mayor si uno mismo es pobre que si no lo es. Esta experiencia, patente a todo agente pastoral que reflexione sobre su praxis liberadora, hace al planteamiento de *Evangelii Gaudium* también útil dentro de la lógica de la Teología de la Liberación, pese a que, como hemos visto en otros aspectos, pretenda diferenciarse de ella claramente.

### **Conclusión**

En este artículo hemos comentado algunos aspectos de *Evangelii Gaudium*, intentando realizar un cruce de horizontes interpretativos entre el texto del Papa y las discusiones sociales que nos evoca, en las que Francisco parece tomar partido explícita o implícitamente. No hemos pretendido, pues, presentar el pensamiento del Papa, para lo cual hubiera bastado al lector mirar los números correspondientes de la Exhortación. Esos números no sólo ofrecen un texto más breve que este artículo sino también un texto muy claro, capaz de comunicar como pocos documentos de la Doctrina Social. Lo que hemos querido es más bien explorar algunas significaciones que vemos en el texto, puesto en diversos contextos. Por ello hemos pasado de lo que nos parece la motivación social central de esta Exhortación a los principios básicos de comprensión de la economía según ella, y de ahí a cuestiones estratégicas sobre la transformación social. Esperamos no haber forzado el texto mismo más allá de lo que el Papa quería decir con él, ciertamente esperamos no haber puesto en su boca significados que él no pretendía.

### **Referencias**

- Ansotegui, C., Gómez-Bezares, F. y González Fabre, R. (2014), *Ética de las finanzas*. Desclée.
- Ayala, Á. and P. Gutiérrez Carreras (2008). *Antología de formación de selectos*. Madrid, HazteOir.org.
- Borges, J. L. (2003). *Ficciones*. Barcelona, Planeta.
- Camacho, I. et alia (2013). *Ética y responsabilidad empresarial*. Bilbao, Desclée de Brouwer.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris. Gallimard.
- González Fabre, R. (2011). "Dación en pago: ¿por qué y cómo?" *Razón y Fe* (1358): 403-414.
- González Fabre, R. (2005). *Ética y economía: una ética para economistas y entendidos en economía*. Bilbao, Desclée de Brouwer.
- González Fabre, R. (1998). *Justicia en el mercado: la fundamentación de la ética del mercado según Francisco de Vitoria*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello.
- Hume, D. and L. A. Selby-Bigge ([1739] 1896). *A treatise of human nature*. Oxford, Clarendon press.
- Kettering, C. (1929). "Keep the consumer dissatisfied". En *Nation's Business*, XVII (Jan. 1929), 30-31,79.

Locke, J. (1824). *The works of John Locke, in nine volumes*. London,, Printed for C. and J. Rivington etc. Cfr. vol 4: *Two treatises of Government* (1689), de los cuales interesa aquí el Second Treatise, c. V.

Machiavelli, N. (1998). *The prince*. Chicago, Ill., University of Chicago Press.

Mandeville, B. ([1705] 1740). *La Fable des Abeilles, ou les fripons devenus honnêtes gens*. Londres.

Milanović, B. (2011). *The haves and the have-nots: a brief and idiosyncratic history of global inequality*. New York, Basic Books.

Nozick, R. (1974). *Anarchy, state, and utopia*. New York, Basic Books.

Piketty, T. and A. Goldhammer (2014). *Capital in the twenty-first century*. Cambridge Massachusetts, Harvard University Press.

Rawls, J. (1999). *The law of peoples*. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge, Mass., Belknap Press of Harvard University Press.

Tomás de Aquino, S., Á. Martínez, et al. (2006). *Suma de Teología*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

#### Biografía

Raúl González Fabre, SJ, es hermano jesuita de la Provincia de España. Ha vivido más de veinte años en Venezuela, país donde entró en la Compañía. Actualmente es profesor de Economía y de Ética en la Universidad Pontificia Comillas (Madrid). Es autor o coautor de cinco libros, una docena de capítulos de libros y un considerable número de artículos. Colabora con varias obras del apostolado social jesuita en España y a nivel internacional. Ha sido coordinador del Servicio Jesuita a Refugiados (JRS) en América Latina y *policy officer* del JRS en Zambia.