

JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO

El cristianismo no puede ser restringido a meras devociones,
es antes un modo de vivir en sociedad.

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA



UNA MISIÓN QUE CUMPLIR EN TODO
TIEMPO EN FAVOR DE UNA SOCIEDAD A
MEDIDA DEL HOMBRE Y SU DIGNIDAD

SEKOTIA

JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

*Una misión que cumplir en todo tiempo en favor de
una sociedad a medida del hombre y su dignidad*

SEKOTIA

© José Andrés-Gallego, 2023
© Editorial Almuzara, S.L., 2023

Primera edición: junio de 2023

Reservados todos los derechos. «No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea mecánico, electrónico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.»

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

EDITORIAL SEKOTIA • REFLEJOS DE LA ACTUALIDAD
Editor: Humberto Pérez-Tomé Román
Maquetación y corrección: Helena Montané

WWW.SEKOTIA.COM
info@almuzaralibros.com

EDITORIAL ALMUZARA
Parque Logístico de Córdoba. Ctra. Palma del Río, km 4
C/8, Nave L2, nº 3, 14005 - Córdoba

Imprime: Romanyà Valls
ISBN: 978-84-18414-55-8
Depósito legal: CO-990-2023

Hecho e impreso en España-*Made and printed in Spain*

*A Francisco, con el deseo de
contribuir al proceso sinodal
constitutivo de la Iglesia al que ha
convocado a toda la familia humana.*

PRIMERA PARTE	
HOY Y UN POCO DE AYER, PARA SITUARNOS.....	11
I. DEL DIOS QUE NO NACIÓ A LA CRISIS QUE NO PROVOCÓ.....	13
II. QUÉ FUE AQUELLO DE LA «CUESTIÓN SOCIAL».....	45
III. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA: DE SABERSE RESUCITADO (ANTE LA CRISIS) A VIVIR DE ESPALDAS A LA MUERTE (Y DEMOSTRARLO ANTE LA CRISIS).....	53
IV. LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA (CUANDO NO SE LLAMABA ASÍ): LA PRIORIDAD DE ACABAR CON LA USURA	77
SEGUNDA PARTE	
PARA LA «CUESTIÓN SOCIAL», ENCÍCLICAS «SOCIALES»	111
V. PÍO NONO Y LEÓN XIII, ENTRE LA LIBERTAD Y LA JUSTICIA ...	113
VI. RERUM NOVARUM	139
VII. PÍO X Y «NOTRE CHARGE APOSTOLIQUE».....	163
TERCERA PARTE	
PROPUESTA Y FRUSTRACIÓN DEL CORPORATIVISMO.....	187
VIII. SOLIDARISMO, PACIFISMO Y TOTALITARISMO.....	189
IX. QUADRAGESIMO ANNO.....	211

CUARTA PARTE	
DE DOCTRINA SOCIAL A MORAL SOCIAL Y	
DE CUESTIÓN SOCIAL A CUESTIÓN ANTROPOLÓGICA,	
O SEA, EL DÍA DE HOY	233
X. DE DOCTRINA SOCIAL A TEOLOGÍA MORAL	
Y ANTROPOLOGÍA	235
XI. ETIOLOGÍA DEL NUEVO ORDEN ECONÓMICO.....	273
BIBLIOGRAFÍA CITADA EN EL TEXTO	295

PRIMERA PARTE
HOY Y UN POCO DE AYER, PARA SITUARNOS

I. DEL DIOS QUE NO NACIÓ A LA CRISIS QUE NO PROVOCÓ

Quienes aún no habíamos muerto en 2009 estábamos perplejos. Cuando acababa el año 2007, había comenzado a caer el precio de las acciones en las bolsas de medio mundo (o más) y, en los meses siguientes, no solo continuó el descendimiento, sino que comenzaron a cerrar empresas y a quebrar bancos y a quedarse la gente sin trabajo.

En el mismo año 2008, lo primero a que acudieron los gobernantes respectivos fue a apuntalar el sistema bancario por medio de inyecciones de dinero que le dieran la liquidez que había perdido. No cabía hacer otra cosa, es cierto, en un orden económico como aquel, en el que el crédito era instrumento imprescindible para mantener la actividad económica y en el que, además, no solo el grado de «financiarización» —sin duda, lo más importante—, sino el de «bancarización» (el empleo de los cauces bancarios para los cobros y los pagos incluso ínfimos) había llegado a niveles en los que, en bastantes países, se acercan al reinado universal (Van Treeck 2009; Baltagi *et al.* 2008). (En adelante, será así como cite los textos en que me apoyo para decir lo que digo; al final del volumen, encontrarán las referencias bibliográficas concretas. No quiero poner notas; pero tampoco me gustaría dejar dudas sobre lo que voy a decir, al menos cuando no sea mío).

Lo que a muchos nos asombró en 2009 era que los gobernantes respectivos daban ese dinero a los banqueros sin pedir nada a cambio. Y, cuando digo nada, me refiero —para empezar— a la posibi-

lidad de pensar siquiera en el *gesto* de que *cesaran* cuantos hubiesen sido responsables de lo que había sucedido.

La reacción fue justo la contraria en algunos casos: entre los directivos bancarios de las instituciones norteamericanas responsables de la especulación que había dado lugar a aquella quiebra, no solo no se oían ni se veían gestos de compunción con visos de verosimilitud, sino precisamente lo contrario, la decisión de que los costes de la crisis cargaran sobre todos menos ellos (excluidos también los gobernantes mismos y los burócratas de partido).

Sí, en efecto: también para la mayoría de los gobernantes y no pocos políticos, también para ellos, la crisis y ese comportamiento de algunos de los mismos responsables servían como cortina de humo. Les permitía ocultar su propia decisión de mantener los privilegios —dinerarios principalmente— con que se habían premiado al legislar (democráticamente). No parecían preguntarse si era eso lo que sus súbditos deseaban que se llevara a cabo con sus votos.

En aquellos primeros meses del desastre, uno solo tuvo noticia de una gobernante europea que decidiese rebajar los sueldos, siquiera fuese en un uno por ciento, de quienes gobernaban junto a ella. Sucedió en el año 2009, en un país llamado *España*. Y la pasividad de los demás que gobernaban no fue precisamente de derechas ni de izquierdas. Así como suena. En la Asamblea de Madrid, ya avanzado el asunto, el portavoz de un partido centrista propuso expresamente que los representantes del «pueblo» (de Madrid mismamente) renunciaran a los privilegios fiscales y a toda sinecura que iba unida a su condición de patricios. Y el de uno de los dos partidos mayoritarios le replicó que no era justo pedirles algo así; cosa que repitió el portavoz del otro partido de mayor número de escaños con una cándida coletilla: empezó por decir que se alegraba mucho de que, por vez primera, pudiese suscribir lo que argüía su contrario...

La cosa, sin embargo, no se detuvo ahí. Tenía dimensión escatológica. Así como suena. (Ya saben que «escatológica» viene del griego *ésjatos*, «final»; en este caso, el final de los tiempos). Lo prueba el hecho de que, al portavoz de uno de los bancos norteamericanos que tuvieron que recibir socorro millonario del Gobierno de los Estados Unidos para que no se hundiera, se le atribuyó en el irreverente

Sunday Times del 8 de noviembre de aquel año feroz (el 2009) la afirmación de que *él hacía el trabajo de Dios* («I'm doing "God's work"»).

Quizá se refería a la taumaturgia, o sea, a la capacidad de hacer milagros; porque, en un año, había recuperado todo lo perdido en 2007; había devuelto al Tesoro lo que había recibido y anunciaba la posibilidad de gratificarse con el *bonus* mayor de la historia, cerca de los cien millones de dólares: calculado muy *grosso modo*, lo que ganarían en esos mismos días —asimismo en un año de trabajo— cinco mil *mileuristas* europeos.

Luego se supo que una de las acciones más gloriosas del financiero que trabajaba para Dios había consistido en reorientar las deudas del mismísimo *Estado* griego de suerte que no pudiera conocerse el monto. Con ello, los gobernantes de Grecia pudieron mantenerse en el poder hasta que fue la quiebra casi irremediable. Lo que ganó con ello el financiero se medía en dinero y era cifra muy alta, es cierto. Es más difícil descubrir qué fue lo que ganaron los gobernantes griegos, si no fue tiempo y puro tiempo (de continuar en el Gobierno).

LA RELIGIÓN AGNÓSTICA DE HABERMAS O DIOS BENDIGA A LOS ATEOS QUE SON COMO DIOS MANDA

En realidad, no está tan claro que, en los orígenes de la propia crisis, no subyacieran ya entendimientos entre banqueros y políticos. La comprobación de algunos de los hechos requiere estudios extremadamente complejos, dada —precisamente— la complejidad técnica de algunos de los cauces empleados. Así que solo cabe exponer justo eso, hechos: en los Estados Unidos de América, a comienzos del año 2002, las contribuciones para la campaña electoral por parte de los prestamistas de crédito hipotecario habían aumentado sustancialmente en los distritos electorales donde había un número alto de *subprime borrowers* («prestatarios de alto riesgo»). Y, durante los años de expansión de ese tipo de crédito (2002-2008), esa coincidencia se ajustó paso a paso al comportamiento de los representantes de esos distritos en el Congreso de los Estados Unidos cuando llegaba la hora de votar sobre las leyes relativas a la vivienda en general y a

la financiación relacionada con la vivienda en particular (Mian *et al.* 2010. ¿Influyó lo uno en lo otro (los intereses de los prestamistas — que eran los que hacían contribuciones a la previa campaña electoral— y los de los políticos elegidos?

Vaya usted a saber por más que uno suponga.

Además, también hubo banquero de aquel país remoto llamado España que, a comienzos de 2010, declaró francamente que el coste de la crisis había de correr a cargo de los bancos y de las empresas deudoras, y no al de los demás. Y destinó a ese fin, seguidamente, los más de trescientos millones de euros que requerían los créditos que la crisis había dejado en suspenso en su propio banco. Al día siguiente, 27 de enero, miércoles, las acciones del establecimiento que regía perdieron el 6,4 % del valor que se les asignaba en la Bolsa: el triple casi del 2,69 que perdió el índice a que contribuía con su propia cotización (el «Ibex»). Las acciones, claro, las vendieron *personas* llamadas *accionistas* que no parecían dispuestas a hablar de *donación*; no debieron caer en la cuenta de que todo accionista es «propietario» que sostiene la gestión de la empresa cuya acción o acciones posee en propiedad. Si no lo fuera, no invertiría en ella su dinero. Y, por tanto, si lo ha invertido, ha de pechar con sus fracasos igual que con sus éxitos.

Todo ello, en realidad, era la mejor prueba de que la razón no bastaba para resolver los problemas peliagudos que se habían planteado. Y ayuda a comprender que incluso a un filósofo como Habermas se le ocurriera concluir que es la dialéctica entre razón y religión lo que puede permitir que nos aproximemos a un orden más justo. Como lo oyen (o lo leen) y por mucho que les asombre.

Es algo así como si el filósofo alemán concluyese con un *Dios nos salve* el análisis metodológicamente agnóstico que se le solía atribuir. (En realidad, lo hizo ya en 2004, en su careo con Ratzinger que organizaron en la Academia Católica de Baviera, y le honraba realmente la honradez; mencionó Habermas la biotecnología y dijo que no hacía falta creer en Dios para saber que Dios dejaría más libertad al «nasciturus» —aquel que va a nacer— que a los progenitores que querían tener un hijo a su medida [Ratzinger y Habermas 2006; también, Jürgen Habermas *et al.*, 2008]).

En puridad, en él, se trataba de un mero dato de experiencia (digo lo de que la razón natural no basta para conducir a un orden más justo); se diría que, al razonar, todos necesitamos «algo más» que ese razonamiento. Y el alemán había observado que los razonamientos servían *más* para acercarse al orden justo —nunca bastaban por completo— si interviene (de forma constructiva) lo religioso.

Digo ahora «de forma constructiva» porque se trata de que los que sostienen criterios religiosos no los impongan, sino que los aporten a la reflexión que proceda. Si actuamos así todos, la reflexión podrá seguir un proceso de continua alimentación con nuevos argumentos que nos harán pensar si debemos reconsiderar nuestra propuesta y aportar lo que deduzcamos, y así sucesivamente —y por parte de todo aquel que tenga algo que decir—; el propio Habermas llamaba a esa dinámica «circularidad reflexiva».

Todavía en el año 2009, su amigo Ratzinger —convertido ya en Pedro, por nombre *Benedicto y XVI*— dijo que lo que había que hacer era integrar la «donación» en el orden económico y político y, por tanto, en el cultural y, en suma, en toda relación humana, y uno pensó si no sería por eso por lo que Habermas decía que, al contar con lo religioso, la razón de los poderosos razonaba mejor.

En realidad, ya se sabía que era así —incluso mucho antes de 1991— cuando Juan Pablo II incluyó en la encíclica *Centesimus annus* la afirmación de que «está alienada una sociedad que, en sus formas de organización social, de producción y consumo, hace más difícil la realización de esta donación y la formación de esa solidaridad interhumana». Lo capital es que la donación de la que hablaba Juan Pablo II en aquel texto era la personal: «se aliena el hombre —decía— que rechaza trascenderse a sí mismo y vivir la experiencia de la autodonación y de la formación de una auténtica comunidad humana, orientada a su destino último que es Dios» (CA 41).

Volviendo la activa por pasiva, venía a decir que lo que Habermas proponía en la «circularidad reflexiva» —contar con lo religioso— y lo que señalaba Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in veritate* (2009) —que había que integrar la donación en toda relación humana, incluidas las económicas y políticas—, tenía alcance personal: la donación era una forma de donarse uno mismo. Y esto eran ya

palabras mayores. La relación de eso con Dios se había recogido en la constitución dogmática *Dei Verbum* del concilio Vaticano II, allí donde se lee que «el hombre no puede darse a un proyecto solamente humano de la realidad, a un ideal abstracto, ni a falsas utopías. En cuanto persona, puede darse a otra persona o a otras personas y, por último, a Dios, que es el autor de su ser y el único que puede acoger plenamente su donación» (DV 2).

Pero, claro, con ello no se resolvía gran cosa —digo a la hora de entenderlo—; había que concluir —primero de todo— que lo religioso mejoraba el pensamiento siempre y cuando el creyente diera gratis —o, al menos, barato— lo que faltaba para cubrir las deficiencias de cualquier situación. Si los creyentes no daban ejemplo y «donaban», la religión difícilmente mejoraría la justicia.

En realidad, primero de todo, había que tener para donar. Podía pensarse que la donación de sí mismo es posible a cualquiera, dado que de todos cabe decir que nos «tenemos» a nosotros mismos. Pero, aun así, «más da el duro que el desnudo», se oía decir antes de que acabase el siglo XV en tierras de Castilla, y «ninguno da lo que no tiene», repetía Correas en tierras de Aragón en 1627. «No da quien quiere, sino quien tiene y quiere», oyó decir también.

En el orden puramente económico, puede ser cierto sin embargo que «más vale rico mezquino que pobre liberal». Pero ya advertía Vallés en el siglo XVI que «no da quien ha, sino quien vezado lo ha», en el sentido de tenerlo por hábito. Y, luego, lo de siempre: «quien echó en cara lo que dio, lo dio y después lo pidió», recordaba el propio Vallés. Eso además de que «lo que se da por miedo no se escribe en el cielo» (MK 15603-42).

Esta mención del «cielo», supongo se refiere otra vez al balance que se hará de lo llevado a cabo en la vida mortal por cada cual y eso le lleva a uno a preguntarse si es que hay que ser creyente para que tenga sentido «dar».

Por supuesto que hay que ser creyente y practicante, pero no como parece a primera vista (a mi entender).

No solo Benedicto XVI; el propio Habermas pensaba posiblemente en los cristianos, pero, en la «circularidad reflexiva», caben todos los practicantes de religiones que conciban a los dioses (o a

Dios) como amorosos. Sin eso, no hay nada que esperar. Un dios maligno o vengativo no sirve para nada (bueno). Si, como repetía Benedicto XVI, no había desarrollo posible sin Dios (porque lo repetiría sin cansarse), será —digo yo— la propia «constitución» de Dios como puro acto de amar y, a lo mejor, es el carácter de imagen y hechura a semejanza suya que tiene toda mujer y todo hombre lo que les encamina a ser generosos. Amor, con amor se paga.

Les recuerdo que, ya en el siglo XII, el escocés Ricardo de San Víctor aseguraba que, si es amor, Dios es unitrino o no es (ed. 1991; *cfr.* Sebastián 2010, García García-Rico 2010). Lo que se echaba en falta por lo tanto —para que el orden fuese algo más justo— no era tan solo que la teología trinitaria sea algo más que música celestial, sino que tampoco lo sea igualmente una antropología trinitaria (Pérez-Soba 2009).

Cómo haya de ser la concepción del hombre —que es lo que llaman de ese modo, «antropología»— para que sea trinitaria ya es cuestión diferente y nada fácil. Uno diría que una antropología trinitaria debe entender al ser humano como imagen y semejanza de Dios uno y trino, de manera que esto último —que sea trino y uno— «se note». Pero no les voy a contar aquí la historia de la interpretación que tiene esa afirmación de la Biblia —la de que estamos hechos a su imagen y semejanza—; no son pocas las que se han ido proponiendo a lo largo de los siglos y tampoco son pocas las que se han abandonado. Al siglo XX se llegó con la idea de que ser imagen de Dios estribaba en la capacidad de razonar; ser humano equivalía, según eso, a ser racional. Pero, hoy, eso es insostenible. Que la razón humana llega mucho más allá que la de cualquier animal es cosa más que clara. Pero, si es la capacidad de razonar la que nos hace imagen suya, habrá que establecer la diferencia que hace que los razonamientos animales no lleguen nunca adonde pueden alcanzar los de los seres humanos.

De momento, solo puedo decirles que santa Ángela de Foligno decía que la razón humana sirve para conocer lo que Dios nos quiere y lo mal que respondemos a ello.

HACIA UNA ANTROPOLOGÍA TRINITARIA EN UN CONTEXTO DE GLOBALIZACIÓN

Reflexionar sobre este asunto sería muy interesante y les remito a quienes lo han tratado (López Moratalla 2021). Pero no es nuestro tema, al menos de momento. Los culpables de la crisis de 2007 en adelante y cuanto siguió (incluida la pandemia) actuaron mal; pero no se puede decir que es que pensaban como un animal. Fue todo lo contrario lo que les permitió provocar lo que provocaron. Sabían más que Lepe. Pongan a un chimpancé a encadenar «préstamos de alto riesgo» (los *subprime borrowers* que se multiplicaron en los Estados Unidos de América entre los años 2002 y 2007).

Para lo nuestro, me parece mejor echar a andar de la mano de Guillem Rovirosa, el organizador de la HOAC española en los años cuarenta y cincuenta del siglo XX. No en balde fue la HOAC la primera organización obrera que plantó cara al Régimen en relación con la justicia especialmente (García Soler 1977). No sé si saben que lo hacían porque Guillem los instaba a que todos y cada uno de los militantes de la HOAC se comprometieran con la causa de la justicia en lo que solían llamar un «compromiso temporal» concreto (que en unos podía ser una cooperativa y, en algunos, llegó realmente a consistir en promover «comisiones obreras» de fábrica o empresa —una en cada una— con carácter netamente reivindicativo).

Pero tenía muy claro —y se lo decía a los militantes cuantas veces hiciera falta— que no creía ni en la persona que se tomaba en serio su compromiso temporal pero no su vida interior, la espiritual cristiana, ni tampoco en la gente piadosa sin compromiso temporal por la justicia.

Pues bien, Rovirosa —que era un osado— maduró una antropología que Carlos Ruiz de Cascos (2004) no dudó en llamar «trinitaria». En los años cincuenta, Guillem llegó a la conclusión de que el ser humano está constituido por la carne (él la llamaba «cuerpo»), el alma y la gracia de Dios (que —les recuerdo— es la vida de Dios). Rovirosa sentenció en alguna ocasión que «La historia es tiempo que Dios da a la humanidad para reflejar la Trinidad». Y en otro lugar: «Si la nota distintiva de una *Comunidad Cristiana* ha de ser la pro-

yección en la tierra de la Vida Trinitaria en el cielo, esta *Comunidad* será necesariamente DIFERENTE de todas cuantas formas de agrupación humana han aparecido a lo largo de la historia, hechas con medios naturales y obedeciendo a exigencias puramente naturales» (en Rodríguez Martín 2005: 363, 654). (Entiendo que aquí lo «natural» remite a lo que no es humano, dado que, para Guillem, todo lo humano implicaba lo sobrenatural de la gracia).

Hablamos de una época en que, entre los propios católicos, la Trinidad era un elemento secundario en su fe. Creo que fue en los años sesenta del siglo XX cuando curas castrenses hicieron las primeras estadísticas de cumplimiento y conocimiento religioso entre los reclutas del ejército español y les sorprendió el número de soldados que creían que había tres dioses. (¿Dónde tendré esas estadísticas, Dios bendito?) «La trinidad de la aldehuela: el cura, el alcalde y el maestro de escuela», se oía tal cual vez. Habían pasado cinco siglos desde el XV, cuando no sé si muchos o pocos de los llamados «pajes de guardia» saludaban la madrugada con esta cantinela: «Bendita sea la luz y la Santa Vera Cruz y el señor de la Verdad y la Santa Trinidad; bendita sea el alba y el Señor que nos la manda; bendito sea, el día y el Señor que nos lo envía» (MK 2329, 7165).

Lo que decía Rovirosa y acabamos de ver no descubría algo parejo a esto último. Su propuesta era la de una forma «intratrinitaria» de vivir, que, eso sí, es fuente de espiritualidad.

Se relaciona —y el propio Rovirosa lo hacía— con la idea de Juan de Yepes sobre la vida espiritual como «ascensión en el amor» (que impulsa la propia Trinidad que llamamos Dios) y, por tanto, eso sí, se proyecta hacia fuera. Pero se proyecta ya convertida en espiritualidad, en forma (o simplemente estilo) de vivir en relación con Dios.

Lo que ocurre es que, al verse hacia fuera, sigue siendo algo que da Dios uno y trino y, en consecuencia, en palabras de Ruiz de Cascos, requiere cultivar una sensibilidad que nos haga aceptar lo que llama él mismo «trucos sobrenaturales», «que se corresponden —añade— a las renunciaciones y a las «nadas» de la subida al monte Carmelo».

Rovirosa decía, como contrapartida, que:

«Para la “propaganda” apostólica, no hay más que un truco válido: amaos los unos a los otros. Por esto, los trucos propagandísticos que, en el orden natural, no fallan nunca son inútiles (si no contraproducentes) cuando, en el apostolado, los empleamos los que no nos amamos como Cristo». «En los trucos cristianos, siempre han de andar por medio las Bienaventuranzas; si no, no valen».

Y, entre las mencionadas, estaba (y sigue ahí) la bienaventuranza prometida a «los pobres de espíritu»; una expresión que, en pleno siglo XX, se empleaba en el lenguaje coloquial en el sentido de persona «apocada». Y no caían en la posibilidad de que los bienaventurados fueran aquellos que vivían con espíritu de pobreza (que es lo que hizo, por ejemplo, santa Ángela De Foligno en el siglo XIII y Jesucristo le hizo ver que era lo que más le gustaba, porque era asemejarse a él en la manera de vivir, que fue pura pobreza hasta lo más profundo de su espíritu [ed. 2010]).

Ir de la Trinidad a la pobreza como vocación del cristiano (y, por lo tanto, de todo ser humano, digamos potencialmente) hace ver que la «doctrina social de la Iglesia», si se lleva hasta el fondo, une lo más sublime con lo puramente prosaico. La Biblia es un muestrario idóneo (Amorós 2022). Esa unión es la que intentaba advertir con estos párrafos. A ella se refería, sin duda, Rovirosa cuando afirmaba que no creía ni en los que solo se tomaban en serio la vida interior ni en los que solo se entregaban al «compromiso temporal» concreto que fuese su tarea. Había que cultivar los dos campos a un tiempo, de modo que resultaran uno solo.

Por lo mismo, no excluía a nadie; si acaso, podía llamar la atención que lo centrara en los obreros (que eran, por cierto, su propio «compromiso temporal» desde el momento en que aceptó el encargo de organizar la HOAC, «Hermandad Obrera de Acción Católica»): «en el trabajador —decía—, habita la Trinidad y tiene una única existencia en la que sus dos destinos [los del ser humano, el temporal y el eterno] van inseparablemente unidos».

Y, para que no cupiera duda, se refería expresamente al «salario, vivienda, condiciones de trabajo...» y, a la vez, a «la vida eterna».

El vínculo entre ambas esferas lo veía en la verdad. Simplemente.

«El fin y la consumación de toda persona humana, según Rovirosa —advierte Ruiz de Cascos (2004: 127; lo anterior, en 109-110, 117)—, es el Amor Trinitario; para tener acceso a dicho Amor, solo tenemos un camino: la verdad, entendida como adecuación de nuestro conocimiento con la realidad».

Benedicto XVI no afirmaba estas cosas en *Caritas in veritate* (2009). (Por lo menos, no hablaba de ello de ese modo). Lo que se lee en la encíclica (y cito), es que:

«La transición que comporta el proceso de globalización conlleva grandes dificultades y peligros, que solo se podrán superar si se toma conciencia del espíritu antropológico y ético que, en el fondo, impulsa la globalización hacia metas de humanización solidaria» (CYV §42).

LA GLOBALIZACIÓN, SU DEFINICIÓN LEGAL Y LA REBELDÍA POLACA CONTRA EL RÉGIMEN SOVIÉTICO

¿A qué proceso de globalización se refería?

No se hablaba de otra cosa en aquellos días. Se hablaba tanto de «globalización» que, en 2006, se introdujo ese término en el *Diccionario de la Real Academia* con el sentido de «tendencia de los mercados y de las empresas a extenderse, alcanzando una dimensión mundial que sobrepasa las fronteras nacionales».

Hacia medio siglo sin embargo que ya se hablaba de la inviabilidad del crecimiento europeo sin una «mundialización» de las relaciones comerciales (lo cual quería decir que los expertos ya lo aventuraban cuando Rovirosa pensaba así). Eso es importante porque quiere decir que el instrumento principal de esa globalización de que se hablaba había sido ciertamente el desarrollo de la tecnología de la comunicación y su aplicación a los mercados financieros (las bolsas, al cabo y sobre todo), pero no fue únicamente fruto de aprovechar ese instrumento, sino también de la voluntad de mantener el crecimiento de los países más desarrollados. Dicho de otra manera, no fue puro altruismo.

En realidad, la globalización de los intercambios venía de muy antiguo. Debía haber intercambios de amplísimo radio ya en la llamada protohistoria, a juzgar por algunos hallazgos arqueológicos (de algo originario de un territorio muy alejado del yacimiento). En el siglo XVI, la red comercial que tejieron los navegantes portugueses y españoles ya abarcó todo el planeta. Luego vino el colonialismo, en el siglo XIX, y parte del problema del siglo XX fue consecuencia de los destrozos y de los cambios de jurisdicción de extensos territorios que siguió a las dos guerras mundiales y a la descolonización. En los años cincuenta, se debatía en Francia abiertamente sobre eso: que, en la tendencia a «mundializar» las relaciones económicas, subyacía la pretensión de mantener el estatus de Occidente —los niveles de renta al cabo— a costa de continuar —de otra manera— la explotación del bien o mal llamado «Tercer mundo».

Dio igual. Se hizo así y en paz. El primer hito capital fue ya anterior a la terminación de la Segunda Guerra Mundial. La intervención en ella de los norteamericanos tuvo un pago inmediato, que fue la imposición del librecambio en los acuerdos adoptados en la conferencia internacional de Breton Woods (1944) por los representantes de cuarenta y cuatro países, la mayoría de ellos de la América de habla ibérica. Muchos de los demás bastante tenían con acabar la guerra, y las colonias no contaban como «Estados». Ahora bien, a ninguna economía podía beneficiar tanto el libre cambio como a la de los Estados Unidos, que no sufrían los desastres de la guerra, eran ya la primera potencia económica del mundo y atesoraban el ochenta por ciento de las reservas mundiales de oro.

Como instrumentos principales, de allí —de Breton Woods— surgieron el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI) ya en 1946. Pero los representantes de los Estados Unidos impusieron que los acuerdos del FMI se tomaran por votación de modo que cada uno de los votos correspondiera al tanto por ciento de la contribución de cada Hacienda estatal al capital de ese fondo. La cuota que, con ello, correspondió al país de los yanquis fue el treinta y uno por ciento. Le seguían con el 14,8 y el 13,6 el Reino Unido y la Unión Soviética. El peso norteamericano en las decisio-

nes fue, en consecuencia, capital y las medidas adoptadas tenían que ver con ello.

Se orientaron, sin duda, a conseguir la estabilidad financiera mundial. Eso les interesaba a todos. Se adoptó el patrón oro (cada onza equivaldría a 35 dólares) y el dólar se convirtió de esa manera en referencia forzosa para establecer el valor de todas y cada una de las monedas del planeta. Como prestamista que era, el Fondo Monetario Internacional pasó a condicionar la política económica de todos los países del mundo según dictaran los criterios de los gobernantes de los Estados Unidos de América.

Lograron mantener la situación hasta el entorno de 1970, cuando el enorme coste que supuso la guerra del Vietnam para los yanquis (1955—1975) llevó a su propio presidente —Richard Nixon— a romper la baraja en 1971, devaluar el dólar para mantener el nivel de exportaciones y abandonar de esa manera el patrón oro en 1973.

En adelante, la fluctuación de los tipos de cambio de las diferentes monedas quitó estabilidad al sistema. Se comprobó inmediatamente en la crisis del petróleo de ese mismo año; en los países productores más importantes se sucedieron las alzas del precio entre 1973 y 1979. Los consiguientes «petrodólares» hicieron que la masa monetaria creciera enormemente. Habían crecido de manera notable las reservas de los países petroleros y de los emergentes asiáticos que invadían los mercados con productos más que competitivos, y eso ayudó más todavía a aumentar la liquidez.

No solo los librecambistas de siempre, sino también no pocos gobernantes socialdemócratas (la España de Solchaga entre ellos) asumieron la bondad del neoliberalismo alentado por expertos de la altura de Friedman, Kahn, Hayek y Mises. Había que «desregularizar» el mercado y así se hizo en primer lugar en los Estados Unidos y el Reino Unido en un proceso que culminó hacia 1981. En la propia Unión Europea se asumió el nuevo orden y, entre 1985 y 1990, fueron adoptándose medidas de liberación financiera correspondientes (en España, con Carlos Solchaga como ministro de Economía y Hacienda desde 1985). El crecimiento fue espectacular; en 1980 habían comenzado las dos décadas más prósperas de la historia reciente de Irlanda. Solo que aquí y doquiera, la inflación galopaba

hacía años; la reivindicación de subida de los salarios conllevaba el encarecimiento de los bienes producidos; pero la desregulación del crédito permitía arriesgarse a comprar. Y la gente quería, sobre todo, tener vivienda propia. La concesión de crédito llegó a ofrecerse a personas cuya solvencia se sabía completamente insuficiente; pero los prestatarios confiaban en la inflación al mismo tiempo en que los prestamistas lo hacían en la opacidad del riesgo asumido. El instrumento principal recibió el nombre de *subprime*: hipoteca de «baja garantía».

Cundía la liquidez y crecía el recurso a derivados financieros cuyo valor dependía del activo subyacente. Las reservas se encauzaban en buena parte por medio de los llamados «fondos soberanos» y los «fondos de cobertura» (*hedge funds*), que se prestaban a la especulación (y, con ella, a golpear precisamente las Haciendas estatales sin más prioridad que especular aunque fuera a su costa). El simultáneo desarrollo de la tecnología informática permitía mover los capitales de una empresa a otra y de un país a otro con una rapidez y una amplitud mundial que acentuaba el riesgo y la volatilidad de los precios de los activos.

Al comenzar la década de los años ochenta, *globalization*, en inglés, ya era un concepto económico difundido entre los estudiosos del asunto en los Estados Unidos de América. Era un concepto feliz porque había llegado el «final de la historia» (Fukuyama 1992). En 1989, la *Perestroika* había disuelto la Unión Soviética; solo quedaba la democracia interpretada al modo americano. Se había cumplido la identidad entre filosofía e historia anunciada por Hegel. Había llegado la era de la eterna libertad.

En la encíclica *Centesimus annus* (1991), Juan Pablo II expondría una conclusión muy distinta: los presagios que se habían cumplido eran los del papa León XIII en la encíclica *Rerum novarum*, publicada cien años antes.

En efecto, León XIII había previsto las consecuencias negativas, en todos los aspectos —del político al económico—, que tendría ordenar la sociedad como proponían los socialistas de su tiempo. Era un «socialismo —advertiría Juan Pablo II a los cien años, al hablar del de 1891— que todavía se hallaba en el estadio de «filosofía social

y de movimiento más o menos estructurado». Lo simple y radical de su propuesta lo hacía muy atractivo y convincente para las «multitudes». (No puedo pasar por encima de que, en la versión latina de esta última frase, Juan Pablo II hablase justo de eso, de *multitudines*, y sin embargo tradujera por «masas» en varias lenguas; mi maestro Millán Puelles me enseñó la diferencia que hay entre denominar a las gentes «masa» en vez de «multitud»).

En 1891 bastaba ver —añadía Wojtyła, con toda la crudeza de la realidad, cómo vivían los proletarios y los demás que formaban su familia y, seguidamente, decir que la solución era acabar con la propiedad privada (CA §12). Así se convencía fácilmente a todo el mundo de que lo bueno era «socializarlo» todo, o sea, estatalizarlo.

Pero, en la misma encíclica, Juan Pablo II dedicó todo el capítulo III a lo ocurrido en 1989 y lo explicó con otros datos que se acercaban más a esos sucesos, de manera que se podía deducir que León XIII, en efecto, acertó —por lo menos en parte (ya veremos por qué lo digo)—, pero que pudo no acertar si no hubieran pasado todas las cosas malas que ocurrieron en los cien años que siguieron al augurio:

Sin irnos tan lejos, a lo largo de los ochenta del siglo XX habían caído poco a poco «ciertos regímenes dictatoriales y opresores» en algunos países de América Latina, de África y de Asia, y se había iniciado «un camino de transición, difícil pero fecundo, hacia formas políticas más justas y de mayor participación» (CA §22) y, en eso, habían influido varios factores que convenía tener en cuenta:

«El factor decisivo que ha puesto en marcha los cambios es sin duda alguna la violación de los derechos del trabajador». No podía olvidarse que la crisis fundamental de los regímenes soviéticos había comenzado en Polonia al empezar la década de los años ochenta. Fue un fenómeno paradójico, porque fueron los obreros los que se opusieron a los regímenes políticos que pretendían ser expresión de la dictadura del proletariado. Las revueltas se hicieron en nombre de la solidaridad (precisamente organizadas en gran medida en el sindicato clandestino Solidaridad [*Solidarność*]). Fueron muchedumbres de trabajadores —recordaba el obispo de Roma— las que desautorizaron así la ideología que pretendía ser su voz, y es que muchos obreros habían encontrado, en la doctrina social de la Iglesia, expresiones y principios de actuación que eran alternativa de la revolución y,

en general, de la violencia. Algunos —me permito añadir— debieron observar que, en efecto, eso estaba ahí, en las encíclicas «sociales» de León XIII a Pablo VI; pero, como decía el obispo de Roma en *Centesimus annus*, los obreros polacos llegaron a esa conclusión por «la experiencia, vivida y difícil, del trabajo y de la opresión».

Llamaba la atención sobre ese origen de los planteamientos para señalar algo igualmente relevante y que entendía vinculado a ello, y es que, en cadena, acabó por venirse abajo todo el enorme «bloque» de los países comunistas y, «en casi todas partes», fue resultado de una *lucha pacífica, que empleó solamente las armas de la verdad y de la justicia*.

«Mientras el marxismo consideraba que únicamente llevando hasta el extremo las contradicciones sociales era posible darles solución por medio del choque violento», los que se enfrentaron a los gobernantes soviéticos se habían empeñado en seguir y apurar «todas las vías de la negociación, del diálogo, del testimonio de la verdad, apelando a la conciencia del adversario y tratando de despertar en este el sentido de la dignidad humana común».

Todo el mundo parecía creer que el orden político europeo surgido de la Segunda Guerra Mundial y, en concreto, de los acuerdos adoptados en Yalta y Potsdam (1945) por los representantes de los Estados Unidos, el Reino Unido y Rusia —el reparto de Europa en zonas de influencia— era ya inalterable. Y sin embargo, iba a ser superado por el compromiso que habían asumido aquellos hombres para resistirse completamente a recurrir a la fuerza y a la violencia. Supieron encontrar, «una y otra vez, formas eficaces para dar testimonio de la verdad». Y esa actitud terminó por desarmar al adversario; «la violencia tiene siempre necesidad de justificarse con la mentira y de asumir, aunque sea falsamente, el aspecto de la defensa de un derecho o de respuesta a una amenaza ajena» (CA §23), y ahora tropezaba con la verdad pacífica pero claramente expresada.

El segundo factor fundamental para entender lo sucedido en 1989 es que, a lo largo del tiempo, se había puesto en evidencia que el orden económico comunista era sencillamente ineficaz, y eso no solo desde el punto de vista «técnico», sino además por las consecuencias

que tenía en la violación de los derechos humanos a la iniciativa, a la propiedad y a la libertad en la propia acción económica.

En un segundo momento —seguía el obispo de Roma—, a este aspecto, se asoció «la dimensión cultural y la nacional».

«No es posible comprender al hombre considerándolo unilateralmente a partir del orden económico, ni es posible definirlo simplemente tomando como base su pertenencia a una clase social. Al hombre se le comprende de manera más exhaustiva si se le ve en la esfera de la cultura, por medio de la lengua, la historia y las actitudes que asume ante los acontecimientos fundamentales de la existencia, como son nacer, amar, trabajar, morir».

Y eso lo relacionaba Juan Pablo II con el hecho de que *el punto central de toda cultura lo ocupe la actitud que el hombre asume ante el misterio más grande: el misterio de Dios*.

«Las culturas de las diversas naciones son, en el fondo, otras tantas maneras diversas de plantear la pregunta acerca del sentido de la existencia personal. [...] Por esto, la lucha por la defensa del trabajo se unió espontáneamente a la lucha por la cultura y por los derechos nacionales».

Resaltaba un elemento muy importante en esta exégesis, y es que el ateísmo oficial había provocado un «vacío espiritual» que dejó sin orientación a las jóvenes generaciones y, en no pocos casos, las indujo a buscar su propia identidad y el sentido de la vida y a descubrir las raíces religiosas de la cultura de sus naciones y la persona misma de Cristo como respuesta existencialmente adecuada al deseo de bien, de verdad y de vida que hay en el corazón de todo hombre. «El marxismo había prometido desarraigar del corazón humano la necesidad de Dios; pero los resultados han demostrado que no es posible lograrlo sin trastocar ese mismo corazón» (CA §24).

Los acontecimientos del año 1989 ofrecían, en suma, un ejemplo de éxito de la voluntad de negociación y del espíritu evangélico contra un adversario decidido a no dejarse condicionar por principios morales: fueron un aviso para cuantos, en nombre del realismo político, quieren eliminar —del ruedo de la política— el derecho y la moral. Pero un aviso que tenemos que paladear todos sin excepción

es que, «uniendo el sufrimiento propio por la verdad y por la libertad al de Cristo en la cruz es como el hombre puede hacer el milagro de la paz y ponerse en condiciones de acertar con el sendero a veces estrecho entre la mezquindad que cede al mal y la violencia que, creyendo ilusoriamente combatirlo, lo agrava» (CA §25).

LAS CONSECUENCIAS Y LAS CARENCIAS DE LO OCURRIDO HACIA 1989

De ese proceso histórico —observaba Wojtyla—, habían surgido «nuevas formas de democracia» en Europa, en América Latina, en África, en Asia, «que ofrecen —hablaba ya en presente, como cosa de 1991— esperanzas de un cambio en las frágiles estructuras políticas y sociales» de esos nuevos regímenes; frágiles porque estaban «gravadas por la hipoteca de una dolorosa serie de injusticias y rencores, aparte de una economía arruinada y de graves conflictos sociales».

Por eso hacían falta los esfuerzos de todos para construir un futuro mejor: había que ayudarlos. «Es esta una responsabilidad —advertía— no solo de los ciudadanos de aquellos países, sino también de todos los cristianos y de los hombres de buena voluntad» (CA §22).

Eran los de 1989, por tanto, acontecimientos que habían tenido lugar sobre todo en países de Europa oriental y central. Pero tenían importancia universal: de ellos se desprendían consecuencias positivas y negativas que afectaban a toda la familia humana. «Tales consecuencias no se dan de forma mecánica o fatalista, sino que son más bien ocasiones que se ofrecen a la libertad humana para colaborar con el designio misericordioso de Dios que actúa en la historia».

Y destacaba algunas de ellas:

La primera consecuencia era el encuentro entre la Iglesia y el llamado «Movimiento obrero», que había nacido —llegaba a afirmar— «como una reacción de orden ético y concretamente cristiano contra una vasta situación de injusticia». Ciertamente, «durante casi un siglo, ese Movimiento había caído en gran medida bajo la hegemonía del marxismo, en la convicción de que los proletarios, para luchar

eficazmente contra la opresión, debían asumir las teorías materialistas y economicistas». Pero la experiencia de los años ochenta del siglo XX había hecho brotar «formas espontáneas de la conciencia obrera» que demostraban que había alternativas mejores: concretamente, la de exigir justicia y reconocimiento de la dignidad del trabajo conforme a la doctrina social de la Iglesia.

«El Movimiento obrero desemboca en un movimiento más general de los trabajadores y de los hombres de buena voluntad, orientado a la liberación de la persona humana y a la consolidación de sus derechos; hoy día está presente en muchos países y, lejos de contraponerse a la Iglesia católica, la mira con interés».

Era consciente de que la crisis del marxismo no había eliminado del mundo las situaciones de injusticia y de opresión existentes. Pero ahora se había descubierto otra opción:

«A quienes hoy día buscan una nueva y auténtica teoría y praxis de liberación, la Iglesia ofrece no solo la doctrina social y, en general, sus enseñanzas sobre la persona redimida por Cristo, sino también su compromiso concreto de ayuda para combatir la marginación y el sufrimiento».

Se refería, es obvio, a la teología de la liberación, presentada «en público» en 1972 y difundida rápidamente [AG y Pazos 1999:II]. Algo diremos de ella, pero poco; se lo adelanto. La razón —digamos que mi razón— radica en lo que escribió el propio Juan Pablo II en *Centesimus annus* en 1991: «En el pasado reciente, el deseo sincero de ponerse de parte de los oprimidos y de no quedarse fuera del curso de la historia ha inducido a muchos creyentes a buscar por diversos caminos un compromiso imposible entre marxismo y cristianismo». Pero, casi veinte años después de empezar esa búsqueda, cuando el papa escribía esas palabras, se había superado, a su juicio, «todo lo que había de caduco en estos intentos». Se había reafirmado lo positivo de una auténtica teología de la liberación humana «integral», y no solo económica. La teología de la liberación había nacido caduca.

San Juan Pablo, eso sí, aprovechaba para advertir que, considerados desde ese punto de vista, los acontecimientos de 1989 venían

a ser importantes también para esos países que buscaban «la vía de su desarrollo, lo mismo que lo han sido para los de Europa central y oriental» (CA §26). Había sido sobre todo en la América llamada Latina donde había prendido especialmente la teología de la liberación desde 1972 más que en ninguna otra parte y, ahora, en toda Europa, en torno a 1990, se venía abajo el orden político marxista que la fundamentaba.

Pero (segunda consecuencia y universal) había ocurrido precisamente eso, que había afectado hondamente a Europa, porque, también en la parte oriental del Mundo Viejo, el marxismo había tenido efectos tan perversos como pudieran serlo los de otros continentes:

«En los años en que dominaba el comunismo, y también antes, se cometieron muchas injusticias individuales y sociales, regionales y nacionales; se acumularon muchos odios y rencores. Y sigue siendo real el peligro de que vuelvan a explotar, después de la caída de la dictadura —advertía también en 1991—, provocando graves conflictos y muertes, si disminuyen a su vez la tensión moral y la firmeza consciente en dar testimonio de la verdad que han animado los esfuerzos del tiempo pasado».

Para evitarlo, se hacía preciso lo que veremos que habían repetido varios de los predecesores de Juan Pablo II en el siglo XX: dar «pasos concretos para crear o consolidar estructuras internacionales capaces de intervenir, para el conveniente arbitraje, en los conflictos que surjan entre las naciones, de manera que cada una de ellas pueda hacer valer los propios derechos, alcanzando el acuerdo justo y la conciliación pacífica con los derechos de los demás». Esto también hacía falta a los europeos porque, también aquí (si es que no más que en otras tierras) se presentaba ahora (1991) la necesidad de reconstruir económica pero asimismo moralmente los países que habían abandonado el comunismo en los años inmediatamente anteriores.

No había sido solo un orden económico y político:

«Durante mucho tiempo, las relaciones económicas más elementales han sido distorsionadas y han sido zaheridas virtudes tan relacionadas con el orden económico como la veracidad, la fiabilidad, la laboriosidad».

LO QUE SUPUSO TODO ESO

El alcance más práctico y directo de este último problema se seguía de que las gentes liberadas del marxismo salían de él «extenuados por largas privaciones» y ahora pedían a las nuevas autoridades logros de bienestar tangibles y satisfacción de sus aspiraciones legítimas. No parecían darse cuenta (esto lo digo yo) de que eran ellas mismas las que habían visto debilitada su laboriosidad, si es que no su veracidad y su fiabilidad, y eran ellas las que, ahora, tenían que trabajar más y mejor para lograr lo que deseaban.

Pero había que ayudarles: «Si se hallan en esas condiciones no es por propia elección o a causa de errores cometidos, sino como consecuencia de trágicos acontecimientos históricos impuestos por la violencia, que les han impedido proseguir por el camino del desarrollo económico y civil». Y, entre esos acontecimientos, no hacía falta mentar —otra vez—, los acuerdos adoptados en Yalta y Potsdam en 1945 por el presidente de los Estados Unidos y el primer ministro británico para dejar la mitad oriental de Europa bajo la tutela de Stalin.

«La ayuda de otros países, sobre todo europeos, que han tenido parte en la misma historia y de la que son responsables, corresponde a una deuda de justicia».

Y eso sin olvidar, al tiempo, el Tercer Mundo, algunos de los cuales sufrían ahora, en 1991, «condiciones de insuficiencia y de pobreza bastante más graves» que las de los países europeos que salían del comunismo. Era fundamental «abandonar la mentalidad que considera a los pobres —personas y pueblos— como un fardo o como molestos e importunos, ávidos de consumir lo que otros han producido. Los pobres exigen el derecho de participar y gozar de los bienes materiales y de hacer fructificar su capacidad de trabajo, creando así un mundo más justo y más próspero para todos. La promoción de los pobres es una gran ocasión para el crecimiento moral, cultural e incluso económico de la humanidad entera».

«Será necesario un esfuerzo extraordinario para movilizar los recursos, de los que el mundo en su conjunto no carece, hacia objetivos de crecimiento económico y de desarrollo común, fijando de

nuevo las prioridades y las escalas de valores sobre cuya base se deciden las opciones económicas y políticas». Los valores: sin ir más lejos, el ahorro que suponía el desarme y la disponibilidad de los ingentes recursos que había exigido la Guerra Fría (lo que el papa denominaba «el conflicto entre Este y Oeste» y los que suponían también los ejércitos organizados en el propio Tercer Mundo) (CA §28).

No ocultaba lo que veía en contra de todo eso, y era la incomunicación que se percibía entre todos esos tan distintos países cuando no se añadía una «recelosa competencia entre sí». No parecían conscientes sus propios gobernantes —los de la mayoría de unos y otros— de la interdependencia que había (hay) entre ellos y hasta qué punto el trabajo humano «está destinado por su naturaleza a unir a los pueblos y no a dividirlos. [...] la paz y la prosperidad son bienes que pertenecen a todo el género humano, de manera que no es posible gozar de ellos correcta y duraderamente si son obtenidos y mantenidos en perjuicio de otros pueblos y naciones, violando sus derechos o excluyéndolos de las fuentes del bienestar» (CA §27).

Claro que..., pensaba san Juan Pablo:

«La parábola evangélica de la buena semilla y la cizaña (cf. Mt 13, 24—30; 36—43) nos enseña que corresponde solamente a Dios separar a los seguidores del Reino y a los seguidores del Maligno, y que este juicio tendrá lugar al final de los tiempos. Pretendiendo anticipar el juicio ya desde ahora, el hombre trata de suplantar a Dios y se opone a su paciencia» (CA §25).

Y justo es lo que hubo de inmediato: cantidad de cizaña por más que fuera mucho el trigo. En cosa de cuatro años (1991-1995), la guerra del Golfo, la limpieza étnica en los Balcanes, la violencia brutal en Somalia, el genocidio en Ruanda y la aparición del islam más agresivo dieron paso a la pura inseguridad en Occidente. En 1995, lo certificaba un dictamen de la Comisión de Gestión de Asuntos Públicos Mundiales creada en 1992 en las Naciones Unidas: los entendidos se sentían inquietos ante la acción (y también la inacción) de los Gobiernos y de los dirigentes de las propias Naciones Unidas; había que celebrar una «Conferencia de gobernabilidad mundial» urgentemente..., quizás en 1998 (CGAPM 1995).

Méndez Gutiérrez del Valle identificaba en 2011 cinco grandes problemas que surgieron de todo esto:

Primero, la desintegración de la URSS había sido tan brusca, que habían surgido Estados nuevos sobre una administración desmantelada y sin el norte que antes se situaba en Moscú. Por otra parte, el «fin de la historia» implicaba que esas nuevas comunidades políticas soberanas fueran demócratas a la americana, o sea, partidocráticas, y económicamente liberales, o sea, abocadas a dejar que se formaran grandes acumulaciones de capital privado.

Lo único que continuaba en pie era el mercado; había que comer y, para esto, intercambiar productos o comprarlos con dinero. Pero eso carecía de la regulación imprescindible, y el simultáneo desmantelamiento del sistema fiscal contribuyó a que los nuevos gobernantes resolvieran los problemas hacendísticos con privatizaciones masivas de los servicios estatales.

Esto último, que podía dar mayor eficacia a esos servicios, en un mercado internacional mal regulado, más bien contribuyó a una verdadera «mercantilización de la vida económica» y una mayor desigualdad en la distribución de la renta y la consiguiente polarización social. De los informes anuales del Banco Mundial, se dedujo que las tasas de pobreza extrema (menos de un dólar disponible al día) se triplicaron con creces en muy poco tiempo.

Hubo Estados que no pudieron subsistir y otros en los que fueron los comunistas de antaño quienes se transformaron en los oligarcas de hogaño. Quizá fue Rumanía el ejemplo más claro, precisamente porque, en este país, el derrumbe del comunismo se expresó en procesiones multitudinarias con un pope a la cabeza que portaba una cruz. Debidamente difundidas las escenas en los *media* de todo el mundo, fue uno de los mayores engaños de aquellos días. Nos hicieron creer que había triunfado el cristianismo.

Segundo gran problema: el derrumbe del orden soviético se comprendió como el fracaso de la última ideología universal y se tendió —de un modo natural y, también, de manera bien sopesada por diversos expertos— a buscar un nuevo horizonte a la izquierda. Fue el ecologismo en los países occidentales y el nacionalismo en muchos de los nuevos Estados que habían sido soviéticos. Donde no existía

una corriente fuerte en este último sentido —el nacionalista—, se inventó. El talón de acero devino red de muros étnicos insalvables.

Tercero: el derrumbe tuvo la hermosa consecuencia de disminuir los gastos militares que, en el conjunto del mundo, se redujeron en un treinta por ciento entre 1985 y 1995. Como contrapartida a las guerras de antaño, surgieron sin embargo, por doquier, «conflictos de baja intensidad». De sesenta conflictos bélicos reconocidos en el mundo de 1991, se contaron noventa y tres en 1997, librados sobre todo en el Asia suroccidental, en África y en algunos países de la América hispana.

Estos datos geográficos advierten del aspecto que diríamos «derivado» del fenómeno. No solo surgieron de la ruptura de la URSS, sino en países en los que se reflejó de esa manera la derrota del comunismo. Se aceleró el recurso al refugio «político». En 1999, se calculaba que había en todo el mundo más de veintidós millones de «refugiados» en países distintos de los suyos y en los que, por lo general, surgían guetos para alojarlos y mantenerlos sin posibilidad de asimilación. Paul Collier dedicaría un libro a la *Guerra en el club de la miseria*, subtulado *La democracia en países peligrosos*, donde identificaba cincuenta y ocho países del mundo que se hallaban en esas circunstancias.

No tardaría en añadirse a ello lo que se llamó «deslocalización», que es el cuarto problema que examina Méndez Gutiérrez del Valle. Con la OMC, se consiguió abrir mercados, frenar o liquidar el proteccionismo e invertir libremente en la explotación de los recursos de cualquier país con gobernantes ávidos de contar con liquidez para el desarrollo (o para corromperse, claro es). Y la rapidez con que la tecnología informática permitía los trasvases de capital introdujo en el mundo de las grandes empresas la posibilidad de trasladar, con facilidad relativa pero cierta, una parte importante de lo que producían a factorías desplazadas a lugares donde los operarios cobraban mucho menos y podía abarataarse, de ese modo, el producto o, simplemente, ganar más al venderlo. Y otra vez esa insólita rapidez de trasladar el capital de un sitio a otro —de España a la India por ejemplo— comenzó a suscitar una serie de crisis que pusieron en jaque al mismísimo Fondo Monetario Internacional.

Hubo que dar cabida, de otra parte, a las «economías emergentes» que surgieron con todo ello. En 2001 la OMC ya no pudo negarse a dar entrada a China, que se había convertido en la segunda potencia económica mundial. Pero eso no supuso una redistribución adecuada de la renta de esos mismos países (y todos los demás). Al revés, la invasión de productos industriales baratos desmanteló la industria artesana que daba de comer a muchas familias y en muchos ámbitos del globo terráqueo. Las medidas higiénicas ayudaron a que la mortalidad se retrasara al mismo ritmo en que no crecía suficientemente ni se abarataba el abasto. En 2007, Collier, director del Centro para el Estudio de las Economías Africanas, de la Universidad de Oxford, hablaba del «club de la miseria» como del conjunto formado por unos mil millones de habitantes del planeta Tierra.

En el dictamen de Méndez Gutiérrez del Valle, el quinto efecto fue la insuficiencia de la estructura institucional de los diversos Estados para adaptarse al nuevo orden y encauzar soluciones; eso y la incapacidad —asimismo— de las instituciones internacionales ya existentes para enderezar la situación. Al contrario, los dirigentes de los principales países empezaron por resolver su propio futuro.

En concreto, los gobernantes de los Estados Unidos de América entendieron que la solución —al menos, para ellos— era huir hacia adelante; en 1999, derogaron la distinción entre banca de inversiones y banca comercial y abrieron de ese modo la posibilidad de que incluso las sociedades de inversiones de más envergadura —Merrill Lynch, Bear Sterns, Lehman Brothers, Goldman Sachs, Morgan Stanley— se arriesgaran a hacer operaciones de las que, en el caso de fracasar, podían salir sin más que declararse sociedades comerciales y tener así acceso al respaldo financiero del Gobierno estadounidense.

La desregulación de los derivados crediticios, en particular los que permitían transferir el riesgo del crédito otorgado, ya había comenzado a dar lugar a una especulación en proporciones gigantescas; podían conseguirse beneficios muy altos con operaciones que ocultaban el alto riesgo que implicaba su realización. Y la ocultación todavía fue más sencilla desde el año 2000, cuando la desregulación aprobada en el Congreso de los Estados Unidos abarcó los derivados

crediticios negociados al margen de la bolsa y sin supervisión oficial de ningún tipo. En 2008, ese tipo de derivados se estimaba que había alcanzado los sesenta billones de dólares.

El valor total de las hipotecas de «baja garantía» (*subprime*) había crecido de 145 mil millones de dólares en 2001 a 635 mil millones en 2005 (Gerardi 2008).

El papel de las finanzas internacionales en el sistema económico mundial se había impuesto a la prioridad de producir y distribuir más y mejor. El crecimiento había ascendido de manera constante al terminar la Segunda Guerra Mundial; pero, desde esa fecha (circa 1980) se había acelerado más y más.

Ya vimos que la vida de los países más desarrollados se «financiarizó» crecientemente desde el entorno de 1980. Surgió precisamente esa palabra: *financialization* en inglés. Solo que quería decir que era una economía financiada, en el sentido que, hacía tiempo, se había dado a la palabra también inglesa *leverage*, «apalancamiento». En definitiva, de manera creciente, el orden económico se basaba más en el crédito que en el capital y, en consecuencia, dependía del prestamista y de sus intereses, todo ello respaldado por quienes ejercían el poder legislativo (Flandreau *et al.* 2009; Cecchetti *et al.* 2010).

Por lo mismo, disminuyeron las inversiones empresariales en tecnología que aumentara la producción, y muchos empresarios se preocuparon más por conseguir flexibilidad laboral y descentralizar la producción deslocalizando la de los elementos que pudieran producirse en países de salarios más bajos.

LA CRISIS DE 2007 Y LA PERPLEJIDAD DE LOS PIGS

En 2005, los dirigentes de la Reserva Federal norteamericana decidieron intervenir en lo que ya constituía un nuevo orden económico mundial dominado en buena medida por la especulación. Había que drenar la liquidez. Actuaron prudentemente, elevando ligeramente, paso a paso, la tasa de interés de los créditos. Pero eso bastó para que, en 2006, se multiplicaran los impagos y, con ello, las ejecuciones hipotecarias y las declaraciones de insolvencia.

La burbuja inmobiliaria estalló. El precio de la vivienda se vino abajo y se multiplicaron las ventas ruinosas. Sobrevino la recesión al mismo tiempo que el carácter internacional de las transacciones que estaban en la base de la pompa de jabón que resultó ser todo aquello extendía la crisis por el resto del mundo. Primero el más desarrollado.

No por esto cambió el nuevo orden económico. Aquel vertiginoso instrumental que era la «informatización» de las finanzas no tardó en recobrase con los rasgos que había adquirido en las décadas anteriores. En 2011, buena parte de esos flujos de capital estaban desterritorializados, advertía Méndez Gutiérrez del Valle; circulaban de forma continua en las Bolsas del mundo o mediante transacciones electrónicas.

Este último hecho tenía una explicación, y era que la mayor parte de esa inversión no tenía nada que ver con la producción y servicios reales para personas de carne y hueso, en palabras de Ellwood que hacía suyas el experto en geopolítica que cito. Prevalecía la rentabilidad por encima de todo. La gobernabilidad del planeta ya no era cosa solo de Gobiernos, sino también de agentes económicos que dominaban las redes informáticas financieras. Y la mayoría de esos agentes actuaba desde Nueva York de la mano de Londres.

Así que, diez años después de estallar la burbuja, los expertos continuaban perplejos. Podía discutirse si la política desarrollada desde los grandes centros de poder mundial había sido totalmente acertada o no. Pero sí era verdad que se había evitado caer en una depresión semejante a la de 1929 en adelante. En la Gran Recesión, que es como se llamaba a esta que había comenzado con la crisis de 2007, las cosas no se habían hecho tan mal según pensaban algunos (Reis 2018).

Lo único, los países PIGS («cerdos» en inglés), que es como caritativamente dieron en bautizar a la unión de las siglas de Portugal, Italia, Grecia y *Spain*. A estos se les había salvado igualmente, pero a costa de que asumieran como deuda pública —o sea, de todos los habitantes de esos cuatro países— la enormidad de dinero que se había inyectado a sus bancos privados para evitar su quiebra. Al fin y al cabo, el mercado financiero ya era internacional hasta el extremo de que, en realidad, esos bancos privados —los de los «pigs»— eran

de todos y, por tanto, salvar a todos era salvarse a sí mismos. A esos no había que endeudarlos por tanto. Es decir: no tendrían que devolver el dinero de aquellas inyecciones; se convertiría en deuda pública —o sea, suya de usted y mía— y santas pascuas.

Por lo demás, todo esto hacía patente que el «europeísmo» seguía siendo el sueño de unos pocos. ¿Había sido otra cosa alguna vez? En algunos, sí. Pero a algún que otro español le resultaba extraño que el carácter de «pigs» no lo relacionaran con la desindustrialización del país que habían exigido los dirigentes del entonces Mercado Común Europeo en las negociaciones previas a la incorporación de España y en los sectores económicos —de la viticultura a la siderurgia— que podían competir —y ganar— con los de los países de la Europa ya unida.

Corría 2013 cuando los PIGS levantaron cabeza. Pero lo hicieron a costa de la gente común de esos mismos países. Los banqueros salvados del desastre no tardaron en expresar sus dudas sobre su capacidad de devolver lo recibido al mismo tiempo en que sus ganancias —las de los bancos— crecían y crecían y esos mismos banqueros se hacían remunerar en función de la cuenta de resultados, con cifras simplemente gigantescas. La proporcionalidad que impone la justicia distributiva brillaba por su ausencia.

No parecían caer en que venían a aplicarse a sí mismos —pero solo a sí mismos— la teoría de la plusvalía desarrollada por Proudhon y Marx en defensa de los obreros. Aplicado a estos, lo había refutado Pío XI hacía cerca de cien años, en *Quadragesimo anno* (1931: 68): «Se equivocan de medio a medio, efectivamente, quienes no vacilan en divulgar el principio según el cual el valor del trabajo y su remuneración debe fijarse en lo que se tase el valor del fruto por él producido y que, por lo mismo, asiste al trabajo el derecho de reclamar todo aquello que ha sido producido por su trabajo». Ahora resulta que los máximos dirigentes de la banca no solo se asignaban la remuneración en función de los resultados personales de su labor, sino que tenían por propios los que generaban sus propios asalariados, y eso en un orden económico en el que, además, los gobernantes no solo habían permitido la «financiarización» de ese orden, sino que reque-

rían que pasaran por el control bancario privado o público las transacciones económicas que pudieran ser objeto de exacciones fiscales.

Los más cercanos a la gente común no lo veían bien, la verdad (López 2017): las empresas comenzaban a tener más beneficios; pero los empleados no ganaban más.

Sí es cierto que, en 2022, los empleados de la banca ganaban en España en torno a un diez por ciento más que los de otros sectores. Pero, ya en 2017, el propio Eugenio López sentenciaba que *estábamos saliendo por la puerta falsa*; «la *neoeconomía* significa hacer compatible que la economía marcha bien, mientras las economías marchen mal. ¿Por qué? Porque todas las mejoras en productividad se hacen a costa del trabajador. Es decir, el factor trabajo —tanto por cuenta ajena como autónomo— se convierte en la presión de lo grande sobre lo pequeño». «En definitiva, el más derrochador, el Estado, y los más opresivos (el Estado, los agentes del mercado y las multinacionales) son los más beneficiados por esta peculiar salida de la crisis... por la puerta falsa. [...] Así, entre nosotros, un verdadero fraude». Hablaba de España, pero valía para los otros «pigs» y para todo el mal o bien llamado «Tercer Mundo».

Y soñaba:

«La solución es la vuelta a la pequeña propiedad privada, a las micropymes, donde el hombre es libre y ni salarios ni rentas se guían por el coste más bajo, sino por las necesidades del productor y su aportación al bien familiar, en primer lugar, y al bien común. [...] el Estado y la gran empresa serían menos grandes, entre otras cosas, porque el individuo y la familia le solicitarían menos prestaciones: se bastarían a sí mismos y serían hombres y mujeres libres. [...] Contra la neo-economía, pequeña propiedad».

Es curioso: que ningún empresario ni político tuviera demasiado poder era uno de los principios capitales que proponía Walter Eucken en *Principios de política económica* (1952), que fue uno de los clásicos (póstumo) de la Economía Social de Mercado que sacó del desastre a los alemanes tras la Segunda Guerra Mundial —la Alemania del «milagro económico»— y, en la séptima edición de ese libro —allá por 2004—, se incluyó como apéndice una conversación entre dos seguidores suyos, Waster Oswalt y Ernst-Joachim Metsmäcker, y

aquel recordaba a este cómo el propio Matsmækker criticaba en 1988 que, en la entonces Comunidad Económica Europea, se fomentaba la formación de grandes empresas como un instrumento de influencia política en el mundo y se alegaba que:

«El desarrollo de las estructuras empresariales y de mercado, el progreso técnico y económico y de la capacidad competitiva internacional de la industria europea [...] son demasiado importantes como para dejarlo solo en manos de la competencia y aunque sea de forma elemental».

O sea, que la Economía Social de Mercado ¿había sido una ilusión entre los menos importantes? En aquella ocasión (2004), Oswalt preguntó a Metsmækker:

«¿No se puede llegar a la conclusión de que la Unión Europea, en lo que afecta fundamentalmente al orden de la competencia, se ha quedado a mitad de camino? [...] las interrelaciones de intereses económicos y de instituciones europeas —apuntillaba (quiero decir apostillaba)— [...] han generado un nuevo corporativismo europeo».

Y Metsmækker le respondió que era un conflicto inevitable y permanente «entre la idea de un orden social libre de dominio y, al tiempo, la necesidad existente de un dominio para poder implantar ese orden» (in Eucken 2017: 456-457). O sea, una espiral que, en una economía en pleno crecimiento, amenazaba con hacerse eterna —la espiral, digo— si el poder necesario para implantar el orden social libre era progresivamente mayor por mor del crecimiento general. De esa manera, nunca llegaría el momento de imponer ese orden social libre; al contrario, la concentración empresarial y, con ello, el nudo poder seguirían creciendo, y la desigualdad en la distribución de la renta a escala universal, también.

Salvo que esas grandes empresas entraran en crisis y no las apuntalaran con aporte dinerario convertido en deuda pública, o sea, a fondo perdido en favor de los bancos, que es lo que se iba a hacer poco después, a raíz de la crisis de 2007-2013 (léase, si no, lo que escribían Marianne Ojo y José Rodríguez-Míguez por los años de 2010).

En otras palabras: la crisis de 2007 acaso fue el momento de acabar con ese proceso de la acumulación del poder en pocas manos y se hizo todo lo contrario. El resultado fue el que criticaba el hispano perplejo de 2017 a quien acabo de citar: lo que empezó a caer fueron las pymes y los sueldos; esto último hasta el extremo conocido de que ser «mileurista» se convirtió en un chollo.

No se veía la relación entre la prioridad de la familia en el orden económico que cifraba en las pymes Eulogio López. Con razón concluía Benedicto XVI en *Caritas in veritate* (2009) que «la cuestión social se ha[bía] convertido radicalmente en una cuestión antropológica» (CYV §75. *Cfr.* Muniesa 2010, Schooyans 2006, Gómez Pérez 2017).