



# **Corintios XIII**

**Revista de teología y pastoral de la caridad**

## **LÓGICA ECONÓMICA Y LUCHA CONTRA LA DESIGUALDAD**

---

**XXI CURSO DE FORMACIÓN  
EN DOCTRINA SOCIAL  
DE LA IGLESIA**

156

# Corintios XIII

Revista de teología y pastoral de la caridad  
Octubre-Diciembre, 2015

**Director:** Ángel Galindo García

**Consejero Delegado:** Vicente Altaba Gargallo

**Coordinador:** Francisco Prat Puigdemolas

**Edición:** ***Cáritas Española***. Editores

Embajadores, 162

28045 Madrid

Tel.: 914 441 000

publicaciones@caritas.es

suscripciones.ssgg@caritas.es

www.caritas.es

Tels.: Suscripción: 914 455 300

Dirección-Redacción: 914 441 019

Fax: 915 934 882

**Suscripciones 2015:**

**España:** 33,35 euros.

**Europa:** 45,50 euros.

**América:** 74,00 dólares.

**Precio de este número:** 13,30 euros.



# Corintios XIII

Revista de teología y pastoral de la caridad

## **LÓGICA ECONÓMICA Y LUCHA CONTRA LA DESIGUALDAD**

---

**XXI CURSO DE FORMACIÓN  
EN DOCTRINA SOCIAL  
DE LA IGLESIA**

**Octubre-Diciembre 2015 / n.º 156**

**Director:** Ángel Galindo García  
**Consejero delegado:** Vicente Altaba Gargallo  
**Coordinador:** Francisco Prat Puigdemgolas  
**Consejo de redacción:** José Bullón Hernández  
Fernando García Cadiñanos  
Juan Manuel Díaz Sánchez  
Fernando Fuentes Alcántara  
Santiago Madrigal Terrazas  
Agustín Domingo Moratalla  
Miguel Anxo Pena  
Santiago Soro Roca  
Antonio Jesús Martín de Lera

**Consejo asesor:** Mons. Luis Antonio Tagle. Cardenal arzobispo de Manila y presidente de Caritas Internationalis  
Mons. Elías Yanes. Obispo emérito de Zaragoza  
Mons. Fernando Sebastián. Cardenal. Arzobispo emérito de Pamplona  
Mons. Atilano Rodríguez. Obispo de Sigüenza-Guadalajara.  
Miembro de la Comisión Episcopal de Pastoral Social (CEPS)  
Mons. Mario Toso. Secretario del Pontificio Consejo Justicia y Paz  
D. Eloy Bueno de la Fuente. Profesor de la Facultad de Burgos  
D. Luis Ángel de las Heras. Presidente de la Conferencia Española de Religiosos  
D. Luis González Carvajal. Profesor emérito de la Universidad de Comillas  
D. Pedro Jaramillo Rivas. Misionero en Guatemala  
Dña. Soledad Suárez Miguélez. Presidenta de Manos Unidas  
D. Eduard Ibáñez Pulido. Presidente Justicia y Paz  
D. José Román Flecha. Profesor emérito Universidad Pontificia de Salamanca  
D. Manuel Pizarro Moreno. Economista, jurista. Exdiputado por el Partido Popular  
D. Carlos García Andoin. Grupo Federal de Cristianos Socialistas (PSOE)  
D. Segundo Pérez López. Catedrático del Instituto Teológico Compostelano  
D. José Luis Segovia Bernabé. Director del Instituto de Pastoral de Madrid  
D. Francisco González de Posada. Expresidente de Cáritas Española. Fundador de *Corintios XIII*

**Redacción de la Revista:** Embajadores, 162. 28045 Madrid. Tel. 914 441 000/019 – Fax 915 934 882  
publicaciones@caritas.es

© **Cáritas Española.** Editores

**ISSN:** 0210-1858

**ISBN:** 978-84-8440-611-2

**Depósito Legal:** M. 7206-1997

**Preimpresión e impresión:** Gráficas Arias Montano, S. A. • www.ariasmontano.com

Los artículos publicados en la revista *Corintios XIII* no pueden ser reproducidos total ni parcialmente sin citar su procedencia. La revista *Corintios XIII* no se identifica necesariamente con los juicios de los autores que colaboran en ella.

# Corintios XIII

## Índice

### Presentación

Fernando Fuentes Alcántara ..... 5

### CONFERENCIAS

1. **¿Qué causas explican el aumento de la desigualdad en Europa y en España? ¿Podemos revertir la tendencia?**  
Pedro José Gómez Serrano ..... 11
2. **Bien común y bien público en la lucha contra la pobreza**  
Ildefonso Camacho, SJ ..... 33
3. **Moral social samaritana, hoy: valores éticos y exigencias prácticas para la Iglesia**  
José Ignacio Calleja ..... 69
4. **La Iglesia de los pobres: del Vaticano II al papa Francisco**  
Joan Planellas Barnosell ..... 93

## **MESAS REDONDAS**

<b>5. Evaluación de los modelos de redistribución social</b>	
<b>5.1. Evaluación de los modelos de redistribución social</b>	
Francisco Lorenzo .....	119
<b>5.2. Evaluación de los modelos de redistribución social</b>	
Carlos Cruzado .....	125
<b>6. Experiencias de la sociedad civil y de la Iglesia contra la inequidad</b>	
<b>6.1. Experiencias de la sociedad civil y de la Iglesia contra la inequidad</b>	
Jesús Sanz Abad .....	131
<b>6.2. Experiencias de la sociedad civil y de la Iglesia contra la inequidad</b>	
Gonzalo Rodríguez Aguirregoitia .....	139

# Presentación

Fernando Fuentes Alcántara

---

Director del XXI Curso de Doctrina Social de la Iglesia y del Secretariado de la Comisión Episcopal de Pastoral Social (CEE)

---

El XXII Curso de Doctrina Social de la Iglesia, con el título «Lógica económica y lucha contra la desigualdad», tuvo lugar en la sede de la Fundación Pablo VI (Madrid) del 7 al 9 de septiembre de 2015.

El tema del curso era de gran actualidad por diversas razones: en España estábamos saliendo (?) de una profunda recesión cuya manifestación más visible era la profundización de la desigualdad, como bien mostraba el más reciente Informe FOESSA, publicado no hace mucho tiempo. Se trataba, pues, de reunir a los expertos para ver las circunstancias y las consecuencias que estaba provocando el sistema económico y la lógica que lo alimentaba: lógica de obsesión por el crecimiento y no tanto por la redistribución de las cargas entre todos, como sería adecuado según criterios de bien común y de destino universal de los bienes, como nos indica la doctrina social de la Iglesia.

Muy relacionada con esta situación, pondría como segundo referente del curso el documento de la Conferencia Episcopal *Iglesia, servidora de los pobres*. Documento que aborda con cierta profundidad (en la medida en que es posible en un documento episcopal) la valoración moral del modelo económico vigente en España, que sabemos que en una parte notable es reflejo de la economía globalizada. Este documento recibirá un comentario bastante amplio en un próximo número de la revista *Corintios XIII*.

En tercer lugar, la referencia e inspiración en la doctrina aportada por el papa Francisco, en lo que afecta sobre todo al juicio de las dinámicas económicas imperantes en la actualidad, expresado este juicio tanto en *Evangelii gaudium* como en el documento que aparecía también en ese tiempo del curso de DSI, me refiero a *Laudato si'*.

Con estos referentes de gran calado, el curso, como ya es habitual, se planteaba en un escenario metodológico de análisis y propuestas, de doctrina y acción. Comenzamos a trabajar en el análisis de la desigualdad, constatando por una parte sus dimensiones e incidencia y profundizando, por otra parte, en los factores que explican esa situación, para lo cual había que dialogar con los estudiosos de la economía con preguntas como las siguientes: ¿qué causas explican el aumento de la desigualdad en Europa y en España?, ¿podemos revertir la tendencia?

Explicar qué mecanismos generan la desigualdad no solo requiere una lectura e interpretación económica, también hay otros factores muy importantes que explican la generación de situaciones de inequidad que tienen que ver con las leyes, la cultura, las condiciones históricas, etc. Entre estos factores, según los expertos, hay unos que reciben su explicación desde el punto de vista político y económico, pero hay otros factores fundamentales para la lucha contra la desigualdad, me refiero a los mecanismos de redistribución que tiene una sociedad, como la nuestra, para equilibrar la balanza de la inequidad y que de hecho están poniendo a los diversos grupos sociales ante un modelo de diferenciación social en contra de una política social acorde con el bien común y el destino universal de los bienes.

Otro bloque de trabajo en el curso tenía su fundamentación en la moral, en la doctrina social de la Iglesia y en la teología: como dice el propio conferenciante, Ildfonso Camacho, «entendemos [la conferencia impartida] como la oportunidad para dar un enfoque diferente no ya a la lucha contra la pobreza, sino al modelo que le sirve de base. Porque la lucha contra la pobreza solemos encuadrarla en un modelo socioeconómico que pivota sobre el mercado y el Estado, cada uno con su lógica propia. Sin embargo, al introducir los conceptos de bien común y de bien público se nos está abriendo la posibilidad de modificar ese modelo de referencia para ampliarlo incorporando nuevos componentes».

Por otro lado, el curso necesitaba aportar referencias valorativas y exigencias prácticas propias de una moral samaritana, aportación que se hizo con gran profundidad por el teólogo José Ignacio Calleja.

Finalmente, el programa del curso quiso dejar un espacio para la síntesis, sin rebajar en absoluto el mensaje. Esta finalidad la cumplió perfectamente la conferencia de clausura, en la que se hizo un recorrido teológico desde el Concilio



Vaticano II hasta papa Francisco. Aportación que llegó del teólogo Joan Planellas, de la Facultad de Cataluña.

Espero que estos materiales aporten al lector de la revista *Corintios XIII* un incentivo para la reflexión y la acción pastoral bien fundamentada en los análisis de los autores de los artículos.

Muchas gracias a los colaboradores del curso, a los autores que participaron en otros actos del programa y que contribuyeron a la realización de esta nueva edición.





# Conferencias



# I. ¿Qué causas explican el aumento de la desigualdad en Europa y en España? ¿Podemos revertir la tendencia?

Pedro José Gómez Serrano

---

Universidad Complutense de Madrid

---

## Resumen

---

En el artículo se realiza una aproximación a la evolución de la desigualdad en España y en Europa durante los últimos años y a las fuentes de la inequidad. Se presenta una síntesis sobre las reflexiones, que plantean dos cuestiones: ¿es la desigualdad económica justa? y ¿es funcional a la dinámica capitalista? A través del estudio comparativo de la distribución de la renta primaria y secundaria, se hace un análisis de las causas que explican el aumento de la inequidad en Europa y en España. El autor termina examinando la posibilidad de revertir el aumento de la desigualdad. Para ello, diferencia entre lo que se puede hacer en el corto y en el largo plazo, quién tiene que establecer mecanismos contra la

desigualdad, y enuncia medidas para luchar contra la inequidad propuestas por economistas de reputado prestigio.

**Palabras clave:** Desigualdad, equidad, economía, ética.

### **Abstract**

---

The article approaches the evolution of inequality throughout Spain and Europe during the last years, as well as the causes of inequity. It contains a synthesis about the reflections which contemplates two issues: the economic inequality, is it fair? And the capitalist dynamics, are they functional? By making a comparative study of the distribution of primary and secondary incomes, it is reached an analysis of the causes explaining the rise of inequity throughout Europe and Spain. The author finishes by examining the possibility of reverting the increase on inequality: for this purpose, the author distinguishes between what can be done at the short-term and the long-term, who shall set the mechanisms against inequality and, lastly, he outlines measures for fighting against inequity which have eventually been suggested by renowned economists.

**Key words:** Inequity, equity, economy, ethic.

—¿Qué es lo que impulsa a los grupos de presión poderosos y vociferantes a exigir mayor equidad?

—Con frecuencia no se trata más que de una confusa combinación entre envidia y culpa burguesa.

*Margaret Thatcher*

«“Dios no hace acepción de personas” (Hch 10,34; cf. Rm 2,11; Ga 2,6; Ef 6,9), porque todos los hombres tienen la misma dignidad de criaturas a su imagen y semejanza. La Encarnación del Hijo de Dios manifiesta la igualdad de todas las personas en cuanto a dignidad: “Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer; ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús” (Ga 3,28; cf. Rm 10,12; 1 Co 12,13; Col 3,11)».

Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, n.º 144

## **I. Un acercamiento inicial: la desigualdad es un fenómeno escurridizo**

Aunque el objeto central de esta exposición es realizar una aproximación a la evolución de la desigualdad en España y en Europa durante los últimos años y a sus determinantes, considero conveniente realizar algunas precisiones introductorias de carácter general respecto a la desigualdad y a su valoración ética y económica que sirvan de contexto al análisis posterior.

Los economistas acostumbran a utilizar una serie de conceptos con significados aparentemente claros e intuitivos, pero que resultan de muy difícil delimitación cuando quieren ser definidos y cuantificados con mayor exactitud. Es el caso de términos tan habituales como *pobreza*, *riqueza*, *progreso*, *desarrollo* o *desigualdad*. Cualquiera puede parecer capaz de expresar su contenido, hasta que lo intenta. ¿Cuándo alguien es pobre y cuándo deja de serlo? ¿Qué países son desarrollados y cuáles no? ¿Es nuestra sociedad igualitaria o desigual? Son preguntas de engañosa simplicidad que nos obligan a precisar con esfuerzo el significado de las palabras.

De hecho, al referirnos a la desigualdad nos acercamos a una realidad polidérmica y compleja. Solo con preocuparnos de su realidad surge la pregunta: ¿desigualdad de qué o respecto a qué? Porque son muchos los aspectos sobre los que podríamos intentar captar la desigualdad: el poder, el prestigio, las oportunidades, las condiciones de vida, la riqueza, los ingresos, el reconocimiento de los

esfuerzos o méritos, las capacidades, etc. De hecho, las sociedades humanas son completamente diversas respecto a todas estas variables y, a su vez, los individuos somos radicalmente diferentes, lo que nos plantea una cuestión cuasi filosófica: ¿puede haber igualdad si somos tan diferentes en todo? Y otra no menos problemática: ¿qué distingue la *diferencia* de la *desigualdad*? La primera es un hecho irreductible pero, ¿sería sensato o posible eliminar la segunda?

Más aún, incluso si nos referimos exclusivamente al ámbito económico y aunque parece haber un sentimiento colectivo muy generalizado contrario a la desigualdad —sea por envidia o por justicia— resulta que, por un motivo de pura lógica, hemos de aceptar que lograr la equidad en la sociedad desde una perspectiva supone inevitablemente aceptar no hacerlo desde otra. Por ejemplo, conseguir la igualdad de oportunidades significaría aceptar la desigualdad de resultados en los ingresos o la riqueza porque la suerte y el empeño en desarrollar una actividad productiva se reparten de modo muy diverso. En cambio, igualar los ingresos de la población significaría sacrificar la igualdad en la recompensa del trabajo o el esfuerzo realizado por cada miembro de la misma. Incluso tendríamos que reconocer que una igualación de los ingresos de todos los individuos presupondría tolerar una amplia desigualdad en sus condiciones de vida, ya que las necesidades económicas de cada persona son diferentes (no es lo mismo tener salud que carecer de ella, tener una u otra edad, vivir en familia o comunidad o solo, etc.). Por no hablar del hecho de que una igualación de los ingresos en el ámbito laboral puede ser perfectamente compatible con grandes inequidades vitales como, por ejemplo, las derivadas del muy desigual reparto del trabajo no remunerado dentro de los hogares entre varones y mujeres.

Con todo, en la práctica, los economistas acaban por circunscribir su análisis de la desigualdad a la distribución de la renta entre el conjunto de los individuos de la sociedad para lo que hacen una estimación de los ingresos que corresponden a cada miembro de la unidad familiar<sup>1</sup> y, posteriormente, comparan las rentas de distintos porcentajes de la población entre sí (la quinta o décima parte más rica con las más pobres, etc.) o analizan la evolución agregada de la desigualdad mediante un indicador —el índice de Gini— que oscila entre el valor 0 —que se daría en un caso de distribución de la renta absolutamente equitativo— y el valor 1 —que reflejaría la concentración de todo el ingreso nacional en un solo individuo y que expresaría, por tanto, el máximo grado de inequidad—. Como podemos imaginar, en el mundo real ambos valores extremos son imposi-

---

1. En este proceso técnico orientado a delimitar la renta disponible, se suman los ingresos directos de cada hogar; se añaden las transferencias públicas y se restan los impuestos. Posteriormente, se divide el ingreso total entre los miembros de la unidad doméstica de un modo ponderado ya que ciertos gastos fijos se comparten entre los miembros de la misma familia al vivir juntos. Así según el criterio de la OCDE, utilizado habitualmente por la Unión Europea, el primer adulto pondera 1, el segundo 0,5 y cada menor de 14 años un 0,3.



bles y, de hecho, cada país se encuentra en algún lugar entre el 0,20 y el 0,75, por lo que se refiere a los valores del índice de Gini<sup>2</sup>.

Una última mirada en esta aproximación introductoria a la desigualdad ha de dirigirse a la identificación del fenómeno en las últimas décadas a nivel nacional e internacional. Y, a pesar de los matices que la multitud de estudios empíricos podría obligarnos a realizar, existe un acuerdo casi unánime en que la magnitud de la desigualdad económica a nivel mundial es extraordinaria y que la crisis actual no ha hecho sino agravar la tendencia<sup>3</sup>. La única precisión que sería necesario añadir a este predominio de la desigualdad es que el extraordinario crecimiento económico de los países denominados emergentes —particularmente China e India— durante las últimas décadas ha contribuido a reducir la pobreza absoluta, a generar una más amplia clase media mundial y, en esa medida, a contener parcialmente el incremento de la desigualdad. Si excluimos este fenómeno, la inequidad se ha ampliado a escala planetaria desde hace décadas.

Los datos al respecto resultan sencillamente estremecedores, especialmente a nivel internacional. Así, al tiempo que —según el Banco Mundial— 900 millones de personas sobrevivían con 1,90 dólares al día en 2012, el multimillonario mexicano Carlos Slim o el norteamericano Bill Gates poseían fortunas que superaban los 60.000 millones de dólares —según las estimaciones anuales que proporciona la revista *Forbes*—. Estudios recientes afirman que el 1% de la población mundial posee tanto como el 99% restante o que solo 85 personas poseen tanto como la mitad de la población mundial (3.700 millones)<sup>4</sup>.

## **2. La valoración ética y económica de la desigualdad**

Constatada la extrema complejidad del fenómeno de la desigualdad económica que pretendemos aprehender, vamos a abordar brevemente dos interrogantes que atraviesan el debate entre los economistas que estudian esta realidad. ¿Es la desigualdad económica *justa*? ¿Es *funcional* a la dinámica capitalista? Se trata de dos cuestiones de la mayor importancia para quienes desean analizar la desigualdad bajo la perspectiva que aporta la doctrina social de la Iglesia y su posible

2. Con frecuencia los datos se dan en *tanto por cien* y no en *tanto por uno*, así se pueden medir modificaciones leves de la equidad que implicarían manejar cifras con muchos decimales.

3. DÍAZ SALAZAR, Rafael (2011): *Desigualdades internacionales. ¡Justicia ya!*, Barcelona: Icaria. MILANOVIC, Branko (2006): *La era de las desigualdades*, Madrid: Sistema. OXFAM INTERMÓN (2015): *Igual. Acabemos con la desigualdad extrema. Es hora de cambiarla reglas*. PIKETY, Thomas (2014): *El capital en el siglo XXI*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

4. FUENTES NIEVA, Ricardo, y GELASSO, Nick: *Gobernar para las élites. Secuestro democrático y desigualdad económica*, Oxfam Intermón, publicado el 24 de enero de 2014.

contribución a impulsar sociedades más justas con propuestas que sean, al mismo tiempo, técnica, social y políticamente viables. Se trata de dos preguntas que, como es obvio, son contestadas de diferente manera por los distintos analistas sociales. Hagamos una breve síntesis de sus planteamientos.

Por lo que se refiere a la justicia o injusticia vinculadas a la desigualdad existen dos posiciones opuestas. Para los economistas de inspiración liberal, la desigualdad es el resultado natural de las distintas predisposiciones, esfuerzos y capacidades de los individuos que conducen, necesariamente, a logros diversos. Desde este punto de vista, la desigualdad no solo es consecuencia lógica de la actividad económica, sino que es resultado del justo premio a los distintos comportamientos económicos y debe preservarse para incentivar el esfuerzo personal. Si el mercado premia a los trabajadores o empresarios más eficaces —con salarios y beneficios más altos— y penaliza a los trabajadores y empresarios menos hábiles o dedicados —con menores salarios o con pérdidas—, entonces su dinámica acaba conduciendo al resultado social agregado más conveniente. La desigualdad sería, pues, justa y, además, un acicate para el dinamismo económico que debería preservarse, si no se deseara erosionar la eficacia y la eficiencia económicas. Desde esta perspectiva, lo que cada persona gana o posee es el merecido fruto de su trabajo. De este modo, la desigualdad, además de considerarse natural o inevitable, resultaría, a un tiempo, legítima<sup>5</sup>.

Frente a esa postura, son numerosos los expertos que subrayan que la desigualdad ni es natural ni es justa. El motivo es sencillo, en realidad todo lo que somos y tenemos lo hemos obtenido en la sociedad, donde participamos en procesos mediados por las instituciones, la cultura, las relaciones de poder, la casualidad, etc. Nadie se «ha hecho a sí mismo solo», como proclama el mito liberal, sino formando parte de un conjunto muy amplio de interdependencias. De un modo quizá algo más claro, podemos afirmar que el nivel de ingresos y riqueza que cada persona posee depende, en primer lugar, de factores puramente aleatorios —como la raza, el género, la edad o la salud—, en segundo término de su ubicación social —nivel de desarrollo del país, clase social o familia a los que pertenece— y solo en último término de su propio esfuerzo personal, que, además, también estará mediado por la suerte en el desempeño de la actividad profesional, por las distintas capacidades biológicas heredadas por cada uno y por la posibilidad de haberlas cultivado adecuadamente en los procesos educativos. Por lo tanto, si como mucho debemos a nuestro esfuerzo personal directo el 25% de nuestros ingresos, resulta evidente que la desigualdad ni es natural ni es justa<sup>6</sup>. Desde esta perspectiva, la lucha contra la desigualdad resultaría plenamente legítima, habida cuenta la común igualdad de los seres humanos en dignidad y su universal derecho a poder acceder a un nivel de vida decente.

---

5. Un descarnado ejemplo de este planteamiento en RODRÍGUEZ BRAUN, Carlos: «Pobres, pobres», *El País*, sábado 6 de junio de 1998.

6. MILANOVIC, Branko (2012): *Los que tienen y los que no tienen*, Madrid: Alianza Editorial.

Una segunda cuestión —ampliamente debatida entre los economistas— es si, más allá de la valoración moral de la equidad, cabría estimar si esta beneficia o perjudica la actividad económica y el crecimiento. Nuevamente constatamos la diversidad de posicionamientos al respecto, pero, en este caso, parece que se ha ido modificando la posición dominante con el paso del tiempo. Mientras que hace varias décadas la mayor parte de los economistas parecían aceptar la inevitabilidad de la desigualdad —al menos en las primeras fases del desarrollo—, actualmente van siendo mayoría quienes sostienen que la desigualdad no solo tiene importantes consecuencias sociales negativas, sino que constituye al mismo tiempo un obstáculo para el adecuado desenvolvimiento económico y que, por consiguiente, debe ser afrontada por la política económica —como una situación a superar— entre sus objetivos fundamentales.

Resumiendo los principales argumentos que vinculan negativa y positivamente la desigualdad con el crecimiento, podríamos destacar los siguientes, comenzando por los que perciben una relación positiva<sup>7</sup>:

- Quienes —como Kuznets o Lewis— consideraban inevitable que el proceso de desarrollo económico generase desigualdad suponían que la industrialización haría pasar a la población paulatinamente de empleos poco productivos con salarios bajos —en la agricultura tradicional— a otros —en el sector moderno— con mayor productividad e ingresos. Durante toda la transición, la desigualdad crecería, hasta el momento en el que la estructura económica global se hubiera modernizado, igualando los niveles de productividad y, en consecuencia, las retribuciones de los trabajadores. Solo entonces la dinámica económica generaría mayor equidad.
- En el ámbito de la economía del desarrollo se utilizó también el argumento de que, para impulsar el ahorro y la acumulación de capital, era preferible una distribución desigual de la renta, ya que —por lógica— las clases altas tienen una propensión al ahorro muy superior a las clases trabajadoras y particularmente a los pobres, que, dados sus bajos ingresos, tienden a dedicar al consumo la mayor parte de la renta. En definitiva, los países pobres con mucha igualdad no lograrían ahorrar e invertir lo suficiente ni, en consecuencia, salir de la trampa de la pobreza. Según esta perspectiva, primero había que crecer y, luego, se podría distribuir. O, en otra de sus versiones, el crecimiento económico acabaría teniendo un efecto generalizado sobre el conjunto de la población por una dinámica de derrame o de goteo, pero inicialmente debería asumirse la necesidad de un incremento de la desigualdad.
- Por último, ya se ha enunciado el argumento según el cual la inexistencia de desigualdades en la distribución del ingreso desincentivaría la actividad

---

7. NOVALES CINCA, Alfonso: *La lucha contra la pobreza como objetivo de política económica*, conferencia de inauguración del curso académico 2012-2013 en la Universidad Complutense de Madrid.

económica y la motivación de los trabajadores. Si las remuneraciones se independizan del esfuerzo, la iniciativa y el riesgo de los agentes económicos, no habría razones para incrementar estos. Son muchos los economistas que atribuyen precisamente a este factor el fracaso económico del modelo comunista de planificación centralizada que se mostró incapaz de elevar sustancialmente la productividad del trabajo y la eficiencia técnica.

Pero, como indicaba anteriormente, hoy en día se multiplican los argumentos contra la desigualdad por motivos estrictamente económicos:

- Por una parte, se constata que el crecimiento económico no depende solo de la acumulación de capital, sino también de la capacidad de consumo de la población. Ya hace más de medio siglo el economista norteamericano Paul Baran constató que en los países del tercer mundo había ahorro de las clases altas, pero no inversión local por falta de una demanda solvente. Por esa situación de empobrecimiento de la mayor parte de la población, los ricos preferían sacar sus ahorros del país, invertir fuera de su nación o dedicar sus elevados ingresos al consumo suntuario en lugar de a la inversión productiva. La misma crisis actual es explicada por muchos economistas como resultado de la concentración de la riqueza y el deterioro de las rentas del trabajo que habría minado las fuentes de un crecimiento sano y equilibrado<sup>8</sup>.
- Por otra parte, se verifica que la desigualdad genera todo tipo de trastornos individuales y conflictos sociales que frenan la actividad económica y drenan recursos para paliar esas patologías que no se pueden dedicar a la producción. La desigualdad, cuando es severa, deteriora el entorno económico, eleva la incertidumbre, degrada la calidad de las instituciones, alimenta la violencia y fomenta la corrupción. Los individuos, por otra parte, experimentan trastornos en la salud física y mental que merman su capacidad productiva. Ni que decir tiene que la globalización económica y el impacto difusor de la desigualdad causado por los medios de comunicación agravan estos problemas a escala internacional. Detrás de los movimientos migratorios, el narcotráfico o el terrorismo internacional hay muchos factores, pero, indudablemente, uno de ellos es la enorme desigualdad que caracteriza nuestro mundo. Y estos dramáticos problemas son sociales, pero también económicos.
- Más aún, en contra de lo señalado anteriormente, numerosos estudios parecen constatar que la desigualdad, cuando es significativa, desincentiva

---

8. ÁLVAREZ, Ignacio, LUENGO, Fernando y UXÓ, Jorge (2013): *Fracturas y crisis en Europa*, Madrid-Buenos Aires: Clave Intelectual. VAN TREECK, T. y STURN, S. (2012): «Income Inequality as a Cause of the Great Recession. A Survey of Current Debates», *Conditions of Work and Employment Series*, 39, Ginebra: Organización Internacional del Trabajo.

el esfuerzo de la mayoría de la población. Esto es así porque los pobres perciben su condición como inamovible e independiente de su comportamiento y actitudes, atribuyendo el progreso económico personal a la casualidad o a la pertenencia a las clases acomodadas. De hecho, la mayoría de las clases populares son excluidas del acceso al mercado de capitales, no pueden permitirse una educación adecuada y acaban percibiendo que su situación vital no depende de su esfuerzo, por lo que toman decisiones que perpetúan su postración social y económica. A la postre, para cualquier país mantener a buena parte de su población sin desarrollar sus capacidades constituye el mayor coste económico imaginable.

### **3. Una primera aproximación a la desigualdad en nuestro entorno**

Ya antes de que se iniciara la crisis venía observándose una tendencia moderada a la elevación de la desigualdad en la Unión Europea, en el conjunto de la OCDE y, más intensa, en el resto del mundo<sup>9</sup>. Así, según estimaciones del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD, 2010)<sup>10</sup>, desde los años noventa del siglo xx en dos de cada tres Estados había aumentado la desigualdad y en uno se habría reducido. En las dos décadas anteriores a la crisis actual, la desigualdad creció de un modo constante, aunque pausado, en la OCDE (aumentando unos dos puntos porcentuales el índice de Gini) y, al menos, en dos tercios de sus economías, produciéndose, al mismo tiempo, una cierta convergencia (OCDE, 2008)<sup>11</sup>. Así, las más igualitarias lo fueron cada vez menos y las menos equitativas redujeron modestamente su nivel de desigualdad. Con todo, la dispersión al inicio de la crisis continuaba siendo muy alta, ya que el índice de Gini para la renta disponible de los hogares oscilaba entre el 0,23 para Eslovenia y el 0,49 de Chile. La pobreza se elevó, asimismo, 1,5 puntos porcentuales en ese periodo si se mide —como suele hacer la OCDE— con el umbral del 50% de la mediana de la renta disponible en cada país.

Por otra parte, la crisis económica ha tenido profundas repercusiones sobre la desigualdad y la pobreza en los países desarrollados, aunque con diferencias muy importantes entre los mismos según haya sido la gravedad de la recesión, los sectores económicos más afectados, las características de los mercados de trabajo, los sis-

9. Un desarrollo mucho más amplio del contenido de este y el siguiente apartado en GÓMEZ SERRANO, Pedro José y MOLERO, Ricardo (2014): *El incremento de la desigualdad y la exclusión social en la UE15 y sus determinantes*, Madrid: FOESSA.

10. PNUD (2010): *Informe sobre Desarrollo Humano*, Nueva York: Mundi-Prensa.

11. OCDE (2008): *Growing Unequal? Income Distribution and Poverty in OECD Countries*, Paris: OECD Publishing.

temas de protección social vigentes, las políticas económicas adoptadas y el perfil de las reformas estructurales implementadas para afrontarla. Desde la perspectiva de lo ocurrido en el conjunto de la OCDE (2013)<sup>12</sup>, podemos concluir que las consecuencias de la crisis y la gestión de la misma han sido muy diversas, caracterizándose Europa precisamente por haber afrontado su salida desde una opción más restrictiva en el ejercicio de la política económica con repercusiones muy negativas para la equidad. De un modo análogo, en los últimos años la crisis está acentuando la desigualdad en las naciones menos desarrolladas como consecuencia del efecto rebote que la crisis internacional está teniendo en las economías emergentes y, de un modo derivado, en todas aquellas otras que dependen de las exportaciones de materias primas.

**Cuadro I. Evolución del índice de Gini en varios países seleccionados 2007-2014**

	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014
UE-15	30,3	30,8	30,5	30,5	30,8	30,4	30,4	30,9
Alemania	30,4	30,2	29,1	29,3	29,0	28,3	29,7	30,7
España	31,9	31,9	32,9	33,5	34,0	34,2	33,7	34,7
Francia	26,6	29,8	29,9	29,8	30,8	30,5	30,1	29,2
Grecia	34,3	33,4	33,1	32,9	33,5	34,3	34,4	34,5
Italia	32,2	31,0	31,5	31,2	31,9	31,9	32,5	32,4
Portugal	36,8	35,8	35,4	33,7	34,2	34,5	34,2	34,5
Reino Unido	32,6	33,9	32,4	32,9	33,0	31,3	30,2	31,6
Suecia	23,4	24,0	24,8	24,1	24,4	24,8	24,9	25,4

Fuente: Eurostat.

Con todo, ni a nivel mundial ni a nivel europeo se puede constatar una clara correlación entre la magnitud de la recesión y la variación de la desigualdad, como en principio cabría suponer. Algo que ilustra con claridad el cuadro I, que registra la variación de la distribución de la renta por medio del índice de Gini a lo largo de los últimos años para el conjunto de los países europeos que constituyen la referencia inmediata para España.

Así, potencias europeas como Alemania que han sufrido la crisis de un modo moderado apenas han experimentado aumento de la inequidad, al tiempo que otros como Francia han visto como esta aumentaba nada menos que un 10%. Más curioso es el caso de los países más afectados por la recesión, que muestran un comportamiento completamente dispar. Mientras que España ha padecido un aumento de la

12. OCDE (2013): *Crisis Squeezes Income and Puts Pressure on Inequality and Poverty. New Results from the OECD Income Distribution Database*, Paris: OECD Publishing.

desigualdad análogo al francés, aunque la caída del producto fue mucho más pronunciada, Grecia —el país que ha sufrido el deterioro más drástico del PIB— no ha aumentado su desigualdad en estos años. Algo parecido puede observarse en Italia. Pero lo que resulta sumamente sorprendente es constatar como Portugal —que padeció una severa contracción económica y las restricciones derivadas de la necesidad de un rescate financiero— vio como durante este periodo la desigualdad disminuía claramente. Lo que permite concluir que, incluso en situaciones de grave postración económica, cabe repartir los costes de las crisis de un modo equitativo o, por el contrario, permitir que sus efectos más negativos se concentren en sectores sociales particulares.

La desigualdad final de ingresos que experimenta una sociedad depende de varios procesos acumulativos. Los economistas suelen señalar que existen dos tipos de distribución de la renta: la primaria —o de mercado—, que es el resultado de computar la retribución a los factores productivos (salarios y beneficios), y la *secundaria*, que es el resultado de la posterior acción redistributiva del Estado y que incorpora el efecto neto de los impuestos y transferencias que se dan entre las familias y las administraciones públicas (ver el esquema I).

### Esquema I



Por otra parte, si deseáramos ser aún más rigurosos, al efecto sobre la equidad de los flujos monetarios entre particulares y el Estado —que se computan en la distribución secundaria— habría que añadir el derivado del impacto de los *servicios públicos* que se proporciona a los ciudadanos sin pago directo —ya que son financiados por la vía impositiva— y que representan en Europa un importante «salario indirecto», ya que se trata de servicios (sanitarios y educativos entre otros)

que tendrían que abonar los usuarios directamente de no existir esta provisión pública y que muchas familias humildes no podrían costearse. E, incluso, yendo más lejos, cabría identificar el efecto sobre la igualdad de la *solidaridad intrafamiliar y social* (vecinos, asociaciones, ONG), que, en momentos de crisis, evita que una parte significativa de la sociedad pueda caer en la pobreza, la marginación y la exclusión. El mayor problema para computar este último tipo de redistribución radica en la imposibilidad de obtener una cuantificación estadística fiable del fenómeno.

Podemos valorar la función redistributiva del Estado —sin incluir los dos últimos niveles señalados— comparando los datos del cuadro 1 con los del 2. Este último indica la distribución de la renta derivada directamente de la actividad mercantil. De este modo, si en 2013<sup>13</sup> para el promedio de los primeros quince países de la Unión Europea el índice de Gini antes de la intervención del Estado era de 52,1 y después de esa intervención —a través del saldo neto de impuestos y transferencias— bajaba al 30,4, ello implica nada menos que una reducción de la desigualdad de en torno a un 40%. Si a eso añadimos el influjo de los servicios públicos, que tiene un impacto estimado de otro 20% —aunque no suelen estar disponibles estudios por países por la complejidad metodológica que implica su medición—, podemos concluir que el *sector público desempeña un papel extraordinariamente destacado en la reducción de la desigualdad*<sup>14</sup>. Lo que queda aún más de manifiesto si tenemos en cuenta que —en todos los países considerados en la muestra— la distribución primaria empeoró sensiblemente durante los años de la crisis (de modo muy significativo en España, Reino Unido, Portugal, Suecia y, de manera extrema, en Grecia).

**Cuadro 2. Índice de Gini antes de las transferencias sociales en la UE-15 y varios países seleccionados 2007-2013**

	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013
UE-15	49,5	49,9	49,7	50,4	51,1	51,3	52,1
Alemania	54,4	56,0	54,4	55,4	55,5	54,4	56,4
España	45,4	45,4	44,5	46,8	48,8	48,7	49,3
Francia	49,9	48,8	48,7	49,2	49,7	49,8	50,3
Grecia	49,4	49,1	49,4	49,1	51,9	56,9	61,6
Italia	47,8	46,5	46,6	47,0	48,0	47,5	48,9
Portugal	51,0	50,2	50,7	50,0	50,3	55,9	55,9
Reino Unido	50,4	51,9	53,0	53,6	53,4	55,3	54,5
Suecia	44,3	52,2	51,6	52,7	54,8	52,4	53,4

Fuente: Eurostat.

13. Eurostat no proporciona todavía valores de esta variable para 2014.

14. OCDE (2011): *An Overview of Growing Income Inequalities in OECD Countries: Main Findings, Divided We Stand. Why Inequality Keeps Rising?*, Paris: OECD Publishing.



Aunque, junto a esta constatación, cabe hacer otra no menos importante: *la capacidad del Estado para neutralizar los procesos de polarización* —incluso dentro del relativamente homogéneo contexto de la Europa comunitaria— *resulta enormemente diversa*. Así, por ejemplo, en España, esa caída de la inequidad representó un 31,6%, en Italia un 33,5% y en Portugal el 38,2%. Dentro del conjunto periférico, solamente en Grecia —sumida en el caos económico y social— el papel corrector del Estado superó el promedio de la UE-15, alcanzando el 44,2%. Este comportamiento fue extraordinario, ya que, siendo el país en el que más había aumentado la desigualdad de mercado desde 2007 (un 24,7%), fue capaz de mantener completamente estable el nivel de equidad en la renta disponible de los hogares. Pero otros países conseguían reducir la desigualdad en mucha mayor medida gracias a la intervención pública. Es el caso de Francia y Alemania —partícipes del modelo continental de bienestar—, que lo hicieron en un 40,2% y un 47,4%, respectivamente, e incluso del Reino Unido —con su régimen liberal—, que fue capaz de reducir la desigualdad ese año un 44,6%, por no referirnos a Suecia, que —partiendo de uno de los niveles más elevados de desigualdad primaria— lo hizo en un 53,4%. A pesar de estas sustanciales diferencias, todo viene a confirmar que, si el coste social de la crisis para el sur de Europa ha sido muy profundo, sin la actuación del Estado habría sido sencillamente catastrófico.

En definitiva, las situaciones de crisis no abocan necesariamente a un escenario de mayor polarización económica y social. De hecho, cabe establecer políticas económicas y sociales enfocadas a preservar o mejorar la equidad. Estas pueden incidir en la distribución primaria —a través de la creación de empleo, la elevación de la productividad, la mejora de las condiciones laborales y las remuneraciones, así como evitando el poder oligopólico o monopolístico de las empresas—, pero también en la labor redistributiva del Estado, que se plasma tanto a través de la política fiscal como por medio de los programas de gasto, sean generales (servicios públicos o transferencias monetarias de carácter universal) o focalizados en los problemas específicos de algunos sectores sociales particularmente vulnerables. Volveremos sobre esta cuestión al final del artículo.

No obstante, precisamente porque las coyunturas de crisis afectan con severidad a muchas empresas y a la mayoría de los ciudadanos —al tiempo que merman los recursos de las administraciones públicas—, no será fácil implementar políticas igualitarias sin la existencia de fuerzas sociales articuladas políticamente que tengan esa finalidad entre sus prioridades y sin la extensión de una amplia cultura de la solidaridad. En caso contrario, los periodos recesivos suelen saldarse con la generalización de actitudes individualistas del «sálvese quien pueda» o el ascenso de propuestas políticas de carácter reaccionario, populista o directamente favorables a las élites económicas.

## 4. ¿Qué causas explican el aumento de la inequidad en Europa y en España?

Ya hemos constatado que, aunque la crisis tendió a generar un aumento de la desigualdad en la distribución de la renta a nivel primario, en el nivel secundario la trayectoria de los distintos Estados de la Europa comunitaria fue distinta, dependiendo tanto de la naturaleza del deterioro económico como de las políticas económicas llevadas a cabo para afrontarlo. Intentaremos ahora identificar el comportamiento de las principales variables que parecen incidir en la mayor o menor concentración de los ingresos.

Siguiendo el esquema planteado en el anterior apartado, comenzaremos prestando una rápida atención a los factores que han incidido en la distribución primaria. En líneas generales, como ha destacado recientemente la Organización Internacional del Trabajo, «entre 1999 y 2013, el crecimiento de la productividad laboral en las economías desarrolladas superó al crecimiento del salario real, y la participación salarial en la renta nacional —otro indicio de la relación entre los salarios y la productividad— se redujo en las economías desarrolladas más grandes»<sup>15</sup>. Este fenómeno, unido a la financiarización de la economía, parece guardar estrecha relación con la intensa concentración de la renta que se ha producido entre las élites económicas de Occidente en las últimas décadas y que explica la creciente polarización entre los extremos de la distribución<sup>16</sup>.

Efectivamente, según los datos que ofrece Eurostat, siendo la participación salarial media de la UE-15 del 64,4%, y habiéndose mantenido sin grandes oscilaciones durante el periodo 2007-2013, puede observarse claramente como la Europa meridional experimentó una sensible caída de las rentas del trabajo a partir de 2010 que contrasta netamente con lo ocurrido en el resto de los países del entorno. Grecia redujo la participación cinco puntos porcentuales (del 60% al 55%), España tres puntos (del 63,2% al 60,3%) y Portugal dos y medio (del 63,9% al 61,3%). Únicamente Italia mantuvo la proporción de las rentas salariales durante estos años (del 61,6% al 61,7%), aunque su nivel continuó situado en la zona inferior de la UE-15. Reino Unido, Suecia y Alemania mostraron en ese periodo un comportamiento positivo de esta variable. Sorprendentemente, Francia presenta el resultado más favorable del conjunto en cuanto a la participación salarial (pasando del 65,5% al 66,8%) en unos años en los que, al mismo tiempo, la desigualdad creció intensamente.

15. OIT (Organización Internacional del Trabajo) (2015): *Informe mundial sobre salarios 20-4-2015*, Ginebra: Oficina Internacional del Trabajo, p. xvi.

16. PİKKETTY, Thomas (2014): *El capital en el siglo XXI*, Madrid: Fondo de Cultura Económica. STIGLITZ, Joseph (2012): *El precio de la desigualdad*, Madrid: Taurus.

En los países más afectados por la recesión, la caída de las rentas salariales ha sido resultado conjunto tanto de la reducción en el número de los trabajadores ocupados como de la disminución de sus retribuciones. En general, la evolución de los salarios ha sido descendente en los últimos años. De hecho, según indicaba el Informe de la Organización Internacional del Trabajo anteriormente mencionado, «en algunos casos —como los de España, Grecia, Irlanda, Italia, Japón y Reino Unido—, el nivel del salario medio real en 2013 fue inferior al de 2007»<sup>17</sup>. Más en concreto, al comparar los salarios reales medios de la periferia europea entre 2007 y 2013 se constata una brutal caída en Grecia (75,8% del nivel de 2007), que se convierte en menor; aunque significativa, en Italia (94,3%) y España (96,8%). Solamente Portugal escapa a ese deterioro, ya que el salario promedio real en 2012 (último dato disponible) fue del 103,4% del correspondiente a 2007<sup>18</sup>.

Otro factor que, en principio, podría haber elevado la desigualdad sería el de la dispersión salarial. Sin embargo, los datos disponibles —en este caso solo hasta 2012— no parecen avalar esta hipótesis. El cuadro 3 muestra como el abanico salarial, lejos de ampliarse, se redujo durante la crisis. Este —a primera vista— sorprendente fenómeno parece deberse a un efecto estadístico derivado del hecho de que, en un primer momento, quienes perdieron el empleo al desencadenarse la recesión fueron, sobre todo, quienes tenían una situación laboral más precaria (temporales, eventuales, a tiempo parcial, con menor antigüedad, en empleos poco cualificados, como los de la construcción, etc.). La desaparición de los empleos peor remunerados redujo la desigualdad salarial.

**Cuadro 3. Ratios de dispersión salarial para varios países de la UE-15\***

	Ratio 5/1			Ratio 9/1			Ratio 9/5		
	2000	2007	2012	2000	2007	2012	2000	2007	2012
Alemania	1,71	1,83	1,77	3,04	3,26	3,26	1,77	1,78	1,84
España	1,69	1,68	1,64	3,55	3,47	3,07	2,10	2,06	1,88
Francia	1,59	1,47	—	3,10	2,91	—	1,95	1,98	—
Grecia	1,72	1,72	1,55	3,44	3,43	2,71	2,00	1,99	1,75
Italia	1,44	1,45	1,52	2,22	2,27	2,32	1,54	1,56	1,53
Portugal	—	1,65	1,49	—	4,31	3,81	—	2,61	2,57
Reino Unido	1,82	1,81	1,79	3,46	3,59	3,55	1,90	1,98	1,98
Suecia	1,39	1,40	1,38	2,35	2,34	2,27	1,70	1,67	1,65

Fuente: OCDE.

(\*) Para España y Grecia el primer año del periodo para el que hay datos disponibles es 2004. Mientras tanto, no hay dato disponible para Italia para el año 2007, aunque sí para 2008, que es el que se ofrece. Buscar el más próximo disponible de Francia.

17. OIT, ob. cit., p. xvi.

18. OIT, ob. cit., p. 7.

Posiblemente, si tuviéramos acceso a los datos correspondientes a 2013, 2014 y 2015, observaríamos un aumento significativo de la dispersión, originada por la reciente extensión de un empleo de calidad ínfima y salarios muy bajos. De hecho, la misma Unión Europea se ha manifestado preocupada porque, en los últimos dos años, uno de cada tres nuevos empleos creados no permite al trabajador salir de la pobreza, hecho que en España, por desgracia, asciende a dos de cada tres. Esto obliga a ser muy precavidos a la hora de hablar de recuperación económica o superación de la crisis.

**Cuadro 4. Tasas de paro en los países de la Unión Europea-15 (2007-2014)**

	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014
Unión Europea (15)	7,1	7,2	9,1	9,6	9,6	10,6	11,0	10,7
Bélgica	7,5	7,0	7,9	8,3	7,2	7,6	8,4	8,5
Dinamarca	3,8	3,4	6,0	7,5	7,6	7,5	7,0	6,6
Alemania	8,5	7,4	7,6	7,0	5,8	5,4	5,2	5,0
Irlanda	4,7	6,4	12,0	13,9	14,7	14,7	13,1	11,3
Grecia	8,4	7,8	9,6	12,7	17,9	24,5	27,5	26,5
España	8,2	11,3	17,9	19,9	21,4	24,8	26,1	24,5
Francia	8,0	7,4	9,1	9,3	9,2	9,8	10,3	10,3
Italia	6,1	6,7	7,7	8,4	8,4	10,7	12,1	12,7
Luxemburgo	4,2	4,9	5,1	4,6	4,8	5,1	5,9	5,9
Países Bajos	4,2	3,7	4,4	5,0	5,0	5,8	7,3	7,4
Austria	4,9	4,1	5,3	4,8	4,6	4,9	5,4	5,6
Portugal	9,1	8,8	10,7	12,0	12,9	15,8	16,4	14,1
Finlandia	6,9	6,4	8,2	8,4	7,8	7,7	8,2	8,7
Suecia	6,1	6,2	8,3	8,6	7,8	8,0	8,0	7,9
Reino Unido	5,3	5,6	7,6	7,8	8,1	7,9	7,6	6,1

Fuente: Eurostat.

Aunque, sin duda, el factor que más influye en la ampliación de la desigualdad y la pobreza, al menos en España, es el desempleo (ver cuadro 4), variable en la que nuestro país muestra un comportamiento mucho peor que el resto de la UE-15 y solo comparable a Grecia, que, sin embargo, como indicábamos anteriormente, no ha elevado la desigualdad tanto como nosotros (aunque sus niveles absolutos actuales sean similares). La duración del desempleo, su concentración en ciertas franjas poblacionales o en determinadas zonas geográficas —como ocurre en nuestro país— ha tenido sin duda consecuencias muy negativas sobre la equidad. No deberíamos olvidar, por último, el hecho de que en casi toda Europa se han llevado a cabo en los últimos años reformas laborales que han debilitado la

posición negociadora de los trabajadores y las organizaciones sindicales. La reducción de los derechos de los asalariados y el aumento de las exigencias hacia ellos —ambos fenómenos reforzados por el mismo nivel de desempleo— están profundizando la dualización del mercado laboral y, con ello, sentando las bases de una mayor desigualdad.

Prestemos ahora, brevemente, atención a los factores que inciden en la distribución secundaria, que, como hemos subrayado, puede contrarrestar una parte de la desigualdad primaria. En este terreno cabe hacer tres afirmaciones básicas.

La primera se refiere al ámbito de los ingresos del Estado. En el terreno de la política tributaria durante los últimos años las tendencias predominantes en la Europa comunitaria han consistido en reducir el peso de los impuestos directos (eliminando algunos y reduciendo los tipos en otros), mantener las cotizaciones a la seguridad social (o permitiendo algunas reducciones para estimular el empleo) y elevar la importancia de los impuestos indirectos<sup>19</sup>. En su conjunto, todas estas medidas *tienen un carácter regresivo y aumentan la desigualdad*. España se ha distinguido por asumir estos planteamientos tanto en la etapa del gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero —quien afirmó que «bajar los impuestos también es de izquierdas»— como en la del gobierno de Mariano Rajoy, quien, forzado en parte por las circunstancias, entre otras cosas incrementó notablemente el IVA. La elevación del fraude fiscal apunta en la misma línea, dado que la evasión fiscal más importante afecta a las mayores fortunas.

La segunda es que todos los miembros de la UE-15 *han elevado el peso del gasto social como porcentaje del PIB durante el periodo de la crisis* (ver cuadro 5), con lo que esta ha resultado menos virulenta, aunque haya tenido consecuencias muy negativas para algunos sectores sociales. No obstante, esta afirmación debe ser matizada para no dar a entender que durante la crisis hemos asistido a un incremento de los esfuerzos de los Gobiernos europeos por ampliar la protección y la cohesión social o para fortalecer el Estado de bienestar. El incremento del gasto social con relación al PIB tiene varias causas y la mayoría no se derivan de una voluntad política orientada a favorecer la equidad. La primera se refiere a la tendencia inercial de ciertas partidas —como las pensiones o el gasto sanitario— que tienden a elevarse como consecuencia del paulatino envejecimiento de la población europea. La segunda tiene que ver con el incremento automático del gasto en la cobertura del desempleo, que en tiempos de crisis se dispara y en los de bonanza se recorta. En tercer lugar, es preciso subrayar que la ratio gasto social/PIB se elevó también por el descenso significativo de este último. Esto es, el mismo gasto social con un menor PIB implica necesariamente un aumento del

---

19. RUIZ-HUERTA CARBONELL, J. (2013): «La financiación de los servicios de bienestar», *Presupuesto y Gasto Público*, 71, Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, pp. 83-100.

peso del primero sobre el segundo. Por último, el gasto pudo ascender, en ciertos casos, por una decisión política de proteger a las víctimas de la crisis. En el conjunto del gasto social, estas medidas tuvieron un carácter muy secundario.

**Cuadro 5. Gasto en protección social como porcentaje del PIB en la UE-15 (2000 y 2007-2012)**

	2000	2007	2008	2009	2010	2011	2012
Unión Europea-15	25,7	25,6	26,3	29,0	28,9	28,7	29,2
Bélgica	24,2	25,5	26,7	29,1	28,6	29,0	29,4
Dinamarca	28,1	29,3	29,2	33,1	32,8	32,8	33,1
Alemania	28,7	26,6	26,9	30,2	29,4	28,3	28,3
Irlanda	12,7	16,9	20,0	24,9	27,7	28,7	31,0
Grecia	22,7	24,1	25,4	27,4	28,2	28,9	30,0
España	19,5	20,3	21,5	24,7	25,0	25,5	25,4
Francia	27,7	29,3	29,7	31,5	31,7	31,6	31,2
Italia	23,7	25,4	26,4	28,5	28,6	28,4	29,0
Luxemburgo	18,9	19,0	21,0	23,9	22,6	22,2	23,0
Holanda	24,7	26,7	26,9	29,7	30,3	30,5	31,4
Austria	27,5	27,0	27,7	29,8	29,8	29,0	29,3
Portugal	18,6	22,6	23,2	25,5	25,4	25,0	25,4
Finlandia	24,3	24,6	25,4	29,5	29,7	29,2	30,4
Suecia	29,3	28,6	28,9	31,4	29,8	29,1	29,9
Reino Unido	25,2	23,8	24,6	27,5	27,1	27,6	28,4

Fuente: Seepros (Sistema Europeo de Estadísticas Integradas de Protección Social), Eurostat 2015.

La tercera consideración se refiere al hecho de que, aunque el gasto social global pudiera elevarse como proporción del PIB, el *gasto real en relación con los destinatarios específicos de cada partida pudo sufrir importantes mermas* en los países más golpeados por la gran recesión. Con la excepción de las pensiones —que, en general, han mantenido su poder adquisitivo—, otros gastos han disminuido su valor per cápita. Así, para el caso español, entre 2009 y 2013 el gasto en políticas sociales per cápita se redujo un 10,1% (de 6.933 € a 6.230 €)<sup>20</sup> y los de sanidad y educación un 20%, siendo además ese recorte absolutamente desigual territorialmente, de modo que las zonas más pobres y con mayores necesidades padecieron mermas mayores de los fondos disponibles<sup>21</sup>. En el resto de los países meridionales la evolución fue parecida: entre 2011 y 2013 el gasto en salud

20. Euros constantes de 2013.

21. PÉREZ GARCÍA F. (dir.), CUCARELLA TORMO, V. y HERNÁNDEZ LAHIGUERA, L. (2015): *Servicios públicos, diferencias territoriales e igualdad de oportunidades*, Fundación BBVA-IVIE (Instituto Valenciano de Investigaciones Económicas).

per cápita se redujo un 15,9% en Grecia, un 13,4% en Portugal<sup>22</sup> y un 7,8% en Italia (Banco Mundial). Y algo parecido ocurrió en el ámbito educativo<sup>23</sup>. Aunque los datos disponibles solo alcanzan a 2011, el deterioro es indudable. Según la información proporcionada por Eurostat —que no aporta datos para Grecia—, en España e Italia el gasto por estudiante comenzó a descender desde 2008, cayendo hasta 2011 un 4,2% y un 9,2%, respectivamente. Algo aún más acusado se produjo en el terreno de la protección de los parados, cuya tasa de cobertura fue reduciéndose con el paso del tiempo (por agotamiento de los periodos previstos), así como las cuantías de las prestaciones (que también tienden a reducirse paulatinamente).

## **5. Para terminar, la pregunta clave: ¿pueden revertirse estas tendencias?**

Una primera contestación a este interrogante se deriva directamente del análisis efectuado hasta ahora: no es fácil, pero sí posible. Muchos países lo han conseguido durante muchas fases de la historia económica reciente. Podemos sostener que la lucha contra la desigualdad actual es una exigencia que se deriva tanto de la búsqueda de mayor justicia social como de los requerimientos de una dinámica económica sana, alejada de la especulación y del endeudamiento. No es solo que las grandes desigualdades rompen la cohesión social y degradan el clima económico, sino que su elevada magnitud va mucho más allá de lo necesario para establecer una adecuada estructura de incentivos para el trabajo o el emprendimiento.

Con todo, habría que diferenciar entre lo que se puede hacer en el corto y en el largo plazo. A corto plazo, la creación de empleo, el fortalecimiento de la posición negociadora de los trabajadores en la pugna distributiva, el establecimiento de una estructura tributaria progresiva, el mantenimiento de la universalidad en los servicios público básicos y la intensificación del gasto social focalizado en las personas con menores ingresos pueden tener un efecto muy positivo sobre la equidad económica. A largo plazo resulta necesario afrontar cuestiones como la reforma de la estructura productiva (para desarrollar actividades con mayor valor añadido), la reducción del peso económico y político de las élites que acaparan la renta, la mejora en la cualificación de la población activa, la equipara-

22. En este caso de 2010 a 2013.

23. OCDE (2014): *Education at a Glance 2014*. OCDE Indicators, Paris: OECD Publishing.

ción de las condiciones del mercado de trabajo, le eliminación de la discriminación de género, la creación de infraestructuras sociales adecuadas, la mejora de la calidad institucional, la reducción del fraude, la consolidación de una cultura de la solidaridad intergeneracional, intrageneracional e interterritorial, etc.

La lógica natural del capitalismo no tiende a generar mayor equidad de modo espontáneo, por lo que esta tendrá siempre que lograrse como conquista política. Es la política económica en sentido amplio la que puede y debe establecer mecanismos correctores de la propensión a la desigualdad que genera la actividad mercantil por su propia naturaleza y que es agravada por el muy diferenciado poder del que gozan los distintos agentes económicos que operan en los mercados. Por otra parte, no conviene olvidar que los Gobiernos solo tienen una capacidad limitada de incidir en la dinámica económica general y que la crisis actual ha incrementado muy seriamente las restricciones con las que puede operar cualquier tipo de intervención pública en el ámbito económico.

Pero, por otra parte, quisiera evitar que la invitación a perseguir una mayor igualdad fuera percibida como una expresión de voluntarismo y falta de rigor económico. No es así. En los últimos años son cada vez más numerosos los economistas que alertan sobre el riesgo económico de la excesiva concentración de la riqueza y de cómo esta constituye una de las causas estructurales de la crisis actual. Ya nos hemos hecho eco de algunos de ellos en las anteriores páginas.

Lo verdaderamente interesante del momento presente es el hecho de que muchos de ellos —verdaderos profesionales con una reputación académica irreprochable— se atreven a proponer medidas para luchar drásticamente contra la desigualdad. No cabe catalogarlos de ingenuos idealistas. Es el caso de los premios nobel norteamericanos de Economía como Paul Krugman<sup>24</sup> y Joseph Stiglitz<sup>25</sup> o, más recientemente, del máximo especialista de la OCDE en materia distributiva y profesor de Oxford, Anthony B. Atkinson, quien acaba de publicar un libro sobre *cómo combatir la desigualdad*<sup>26</sup> que es el resultado de más de cuatro décadas dedicadas al estudio de la desigualdad económica y sus determinantes.

En su sugerente trabajo, Atkinson propone un amplio abanico de medidas —algunas más radicales que otras, pero, en ningún caso, revolucionarias— que, de llevarse a cabo —conjunta o parcialmente—, permitirían incrementar notablemente la equidad en el país que fuera capaz de aplicarlas. Tratan de reequilibrar

---

24. KRUGMAN, Paul (2009): *El retorno de la economía de la depresión y la crisis actual*, Madrid: Crítica. ¡Acabad ya con esta crisis!, Crítica, 2012.

25. STIGLITZ, Joseph (2015): «*The Great Divide*»: *unequal societies and what we can do about them*, W.W. Norton and Company.

26. ATKINSON, A. B. (2015): *Inequality. What can be done?*, Harvard University Press.



las distorsiones generadas por la dinámica mercantil y la concentración del poder. Ciertamente, están formuladas a partir de las características estructurales de los países desarrollados —particularmente Estados Unidos y Gran Bretaña—, pero podrían inspirar medidas análogas en otros contextos de menor desarrollo. Enumero algunas de las más importantes propuestas de Atkinson —a modo de ilustración—, para constatar, sobre todo, que no estamos inermes ante el escándalo de la desigualdad y que existen herramientas para suavizarla sustancialmente<sup>27</sup>:

1. Fomentar innovaciones tecnológicas que facilitaran la empleabilidad de los trabajadores.
2. Fortalecer el sindicalismo independiente, dado que los grandes propietarios de capital poseen un poder mucho mayor.
3. Asegurar el empleo universal convirtiendo al Estado en empleador de última instancia, capaz de ofrecer trabajo con un salario mínimo a quien lo solicitara.
4. Asegurar unos salarios mínimos decentes y fijar límites máximos a los sueldos más elevados.
5. Fomentar el ahorro nacional haciendo que el Gobierno ofreciera cuentas con un rendimiento real positivo.
6. Proporcionar a todos los ciudadanos una herencia mínima universal, con la que pudieran iniciar la edad adulta con ciertos recursos económicos.
7. Crear una autoridad pública de inversiones que elevara el patrimonio del Estado, con la finalidad de favorecer la igualdad intergeneracional.
8. Elevar los tipos del impuesto sobre la renta hasta un máximo del 65% para los ingresos más altos y reducir el peso de los impuestos indirectos.
9. Ofrecer descuentos en el impuesto sobre la renta a las más bajas, otorgando incluso transferencias positivas a las que no llegaran a un nivel mínimo.
10. Las herencias deberían tener un gravamen progresivo y no quedar excluidas o tener un tipo fijo, como ocurre actualmente de modo generalizado.
11. Redefinir el impuesto sobre la propiedad para que grave su valor real y sea claramente diferenciable del resto.

---

27. Reproducimos aquí, sintéticamente, el resumen de las propuestas elaborado por Diego Castaño para *Horizontal*, 7 de julio de 2015.

12. Ofrecer un salario o beca universal para los niños, que son el futuro de toda sociedad.
13. Crear un ingreso básico para toda la población, independiente del acceso a un trabajo remunerado, que impida caer en la exclusión social.
14. Establecer una pensión universal básica para todas las personas mayores que no dependiera del historial de las cotizaciones a la seguridad social.
15. Elevar la ayuda oficial al desarrollo de los países ricos al 1% de su PIB con la finalidad de reducir la desigualdad y la pobreza a escala mundial.

Esta amplia batería de propuestas —muchas de ellas conocidas— muestra que reducir la desigualdad es técnicamente posible, pero, al mismo tiempo, revela la dificultad política que representa lograrlo si no se extiende en la sociedad una cultura de la solidaridad y la equidad mucho mayor de la que predomina actualmente entre nosotros y que, por otra parte, está siendo erosionada por el discurso meritocrático del neoliberalismo. Un familiar mío expresaba este dilema de un modo verdaderamente afortunado afirmando: «El problema no son los ricos, sino la cantidad de candidatos».

En definitiva, reducir la desigualdad está en nuestras manos, pero siempre quedará la pregunta: ¿quién pondrá el cascabel al gato?

## 2. Bien común y bien público en la lucha contra la pobreza

Ildefonso Camacho, SJ

---

Facultad de Teología de Granada

---

### Resumen

---

El autor plantea dos escenarios. El primero es el actual escenario dominante, un modelo mixto de economía, donde tiene un peso considerable la lógica económica. Tras aflorar sus paradojas, se plantea un segundo escenario nuevo, del que se apuntan algunos horizontes que se abren: bienes comunes, economía social, economía civil. En este escenario, el bien común impera sobre la lógica mercantil. Por último, se exploran las posibilidades de este nuevo enfoque en la doctrina social de la Iglesia.

**Palabras clave:** Bien común, economía, Estado social, bienes públicos, pobreza, doctrina social de la Iglesia.

### Abstract

---

The author introduces two possible scenarios. The first one is the currently dominant scenario of a mixed economic model, where the economic logics have a considerable influence. After its paradoxes have arisen, a second new scenario is introduced, where some horizons appear: common good, social economy, civil economy. In this scenario, the common good prevails over the market logics. Lastly, the possibilities of this new approach are studied under the social doctrine of the Church.

**Key words:** Common good, economy, social state, public goods, poverty, social doctrine of the Church.

En el marco de un curso sobre «lógica económica y lucha contra la desigualdad», el título que se nos pide desarrollar ahora y la referencia que hay en él al bien común y el bien público lo entendemos como la oportunidad para dar un enfoque diferente no ya a la lucha contra la pobreza, sino al modelo que le sirve de base. Porque la lucha contra la pobreza solemos encuadrarla en un modelo socioeconómico que pivota sobre el mercado y el Estado, cada uno con su lógica propia. Sin embargo, al introducir los conceptos de bien común y de bien público se nos está abriendo la posibilidad de modificar ese modelo de referencia para ampliarlo incorporando nuevos componentes: creemos que eso es lo que está detrás de los dos conceptos mencionados.

Esto nos obligará a contemplar dos escenarios, que serán los que articulen estas páginas. El primero de ellos es el escenario actual dominante, modelo mixto de economía, donde tiene un peso considerable la lógica económica. El segundo es un escenario nuevo, del que solo podemos por el momento indicar algunos horizontes que se abren y donde el bien común tiene un lugar y un papel diferentes.

## **I. Escenario primero: el modelo mixto de economía, sus conquistas y sus paradojas**

---

El modelo mixto de economía es el resultado de la evolución del capitalismo primero, el de puro mercado, como consecuencia de los efectos negativos que produjo en las sociedades en términos de mala distribución de la riqueza generada y de explotación de unos seres humanos por otros. El desarrollo paralelo del sistema alternativo, el colectivismo, contribuye indirectamente a que se produzca esa evolución hacia el modelo mixto.

### **I.1. El modelo mixto de economía**

Cuando hablamos de modelo mixto nos referimos, en primer término, a la coexistencia en él del mercado y del Estado (poderes públicos): el primero se encarga de la asignación de recursos de acuerdo con la oferta y la demanda, mientras que el segundo tiene la doble función de corrección (de los efectos indeseados que se van produciendo) y de prevención (estableciendo normas de funcionamiento, marcando cauces, fijando objetivos).

Pero además podemos hablar de dos lógicas que coexisten en ese modelo mixto: la del *intercambio* y la del *derecho*.

La *lógica del intercambio* es la propia del mundo económico y funciona de acuerdo con el principio de *equivalencia* entre objetos: algo se da a cambio de algo que se recibe como contrapartida. Lo esencial es que los objetos intercambiados tengan un valor equivalente. No es fácil establecer el valor de un objeto (sea bien o servicio), y sabemos que existen dos grandes corrientes: una, que mide el valor del objeto por su coste de producción; otra, que pretende hacerlo mirando a la utilidad que el objeto representa para quien lo adquiere. Este debate, que ha enfrentado a las grandes escuelas del pensamiento económico, no nos interesa ahora. Nos basta con saber que, cuando dos agentes intercambian objetos, ambos coinciden en que los valores de lo entregado y lo recibido son equivalentes, sea cual sea la vía por la que han llegado a esa conclusión.

El funcionamiento de esta lógica mercantil supone que el ciudadano satisfará sus necesidades dependiendo de los recursos de que disponga, y que tendrá que decidir en cada momento cómo va a emplear estos para atender a qué necesidades (tendrá que establecer ciertas opciones priorizando unas necesidades sobre otras). En todo caso, depende de sus propios recursos.

La *lógica del derecho* funciona con unos criterios muy diferentes. Toma como principio orientador la *igualdad* de todas las personas en cuanto seres humanos. Determinadas necesidades van a ser satisfechas no a partir de una opción de la persona ni dependiendo de los recursos de que disponga, sino porque se trata de un derecho que le es reconocido efectivamente a todo ciudadano. Un ejemplo clásico: el que un niño vaya a la escuela no depende de una decisión de sus padres en función de cómo valoren la educación de sus hijos, ni siquiera de que tengan posibilidad de pagarlo; va porque todo niño tiene reconocido el derecho a ir a la escuela hasta un cierto nivel y será el Estado el que se encargue de garantizar que ese derecho es atendido.

Evidentemente, esa educación tiene un coste económico que alguien tiene que sufragar. Puesto que no lo hace el beneficiario directo, lo hará la sociedad en conjunto. En realidad, paga el Estado, pero no es más que un pago en nombre de la sociedad, que es quien aporta los recursos a través del sistema impositivo y quien acepta que la educación de todos hasta un cierto nivel sea pagada de este modo. No cabe duda de que este sistema supone un avance sobre una economía de puro mercado donde cada uno recibe los bienes y servicios que está dispuesto a pagar con sus medios (siempre que los tenga, claro...).

No es necesario decir que, frente a ese modelo de puro mercado en el que solo rige la lógica del intercambio, el modelo colectivista ha dado históricamente prioridad casi absoluta a la lógica del derecho. Con ello se privó de las ventajas que conlleva la lógica mercantil: no solo dar primacía a las preferencias de las personas actuando libremente, sino introducir también un factor de eficiencia

que busca obtener la máxima utilidad o beneficio del uso de unos recursos dados, evitando el despilfarro de estos (lo que no es tan fácil cuando no tenemos que pagar con recursos propios).

## **1.2. Una reflexión moral sobre el mercado como mecanismo de asignación de recursos**

Ahondemos un poco más en el mercado, su lógica y su funcionamiento, para llegar a una evaluación del mismo desde presupuestos éticos<sup>1</sup>. Y para ello es útil recurrir a la misma ciencia económica como punto de partida.

Suelen decir los manuales de economía que el mercado es el sistema mejor para lograr una asignación de los recursos que sea eficiente. De la interacción de tantos agentes económicos que compran y venden y por un procedimiento que presupone la libertad de todos ellos para comprar o vender cuando se dan las condiciones adecuadas, se sigue un resultado que es beneficioso para todos. La clave de éxito del modelo es que nadie pueda imponer su voluntad a los otros, sino que tenga que adaptarse a unas condiciones que se dan en el mercado y que nadie puede manipular en su favor. A esta exigencia de libertad de todos hay que unir al menos la condición de que todos estén bien informados de dónde y a qué precios pueden intercambiar un objeto.

Esos mismos manuales de economía que afirman que el mercado es el mejor sistema para una asignación eficiente de los recursos añaden enseguida que para que esa asignación sea eficiente es preciso que se den unas condiciones muy estrictas. Y las detallan. No vamos a detenernos en ellas. Pero la conclusión es muy sencilla: se está pensando en un modelo tan ideal que es casi imposible encontrarlo en la realidad. Está bien que la ciencia use modelos teóricos para explicar cómo funcionan las cosas. Pero igualmente tiene que saber después pasar de la teoría a la realidad.

Para una evaluación ética del mercado basta con retener que esa asignación será eficiente siempre que se den condiciones de igualdad entre todos los agentes económicos: y esa igualdad se traduce en que todos tengan el mismo grado de libertad para actuar. Porque, cuando esto no ocurre, quienes tienen más margen de libertad para decidir terminarán imponiendo su voluntad sobre quienes tienen

---

1. Sobre el mercado y su ética siempre habrá que citar a SEBASTIÁN, L. de (1999): *El rey desnudo. Cuatro verdades sobre el mercado*, Madrid: Trotta; más sintéticamente, SEBASTIÁN, L. de (1997): «El mercado: funciones y disfunciones sociales», *Sal Terrae*, n.º 85, pp. 531-543. Puede verse también LATTUADA, A.: «Valoración positiva del mercado desde la perspectiva ética», *Concilium*, n.º 270 (abril 1997), pp. 306-315.

menos libertad. Algunos ejemplos: un trabajador desempleado y con una familia a la que sostener tiene menos margen de libertad ante una oportunidad de trabajo que una empresa que sabe que existen muchas personas que buscan con urgencia un empleo; un pequeño productor se encuentra más constreñido a aceptar las condiciones que le impone una empresa de grandes dimensiones que pretende comprarle su producción en un mercado dominado por pocos compradores.

Cuando el mercado no garantiza esta igualdad entre todos es lógico que incremente las desigualdades. Si hay desigualdades en el punto de partida, lo normal es que estas se incrementen. Y la ética, que tiene como un valor indiscutible la igualdad básica en una sociedad de seres humanos, no puede no reaccionar ante esto.

Una toma de posición ética ante el mercado no implica rechazarlo como sistema de asignación de recursos. Pero sí exige actuar en consecuencia. Y tiene al menos dos formas de hacerlo. La primera consiste en hacer que los mercados reales se acerquen cada vez más al modelo ideal: puede hacerlo con una legislación que combata prácticas monopolistas o que controlan de algún modo el mercado; y puede hacerlo también persiguiendo y castigando a quienes así actúan. Una segunda forma de intervenir es corrigiendo *a posteriori* las desigualdades que inevitablemente el mercado por su propia dinámica produce, tanto mayores cuanto más difícil es hacer realidad las medidas indicadas en primer lugar (por mucho que queramos, será prácticamente imposible reproducir en los mercados reales las condiciones ideales mencionadas).

Y todavía quedaría un tercer aspecto a considerar: aquellas situaciones en que el mercado en modo alguno puede funcionar para asignar los recursos. Nos referimos a los *bienes públicos*, es decir, a aquellos de los que no podemos llegar a ser propietarios en exclusiva porque pagar por ellos no implica, como en la casi totalidad de los casos, excluir a otros de su uso. El caso más claro es el aire que respiramos: el usarlo sin comprarlo supone no introducir el factor coste en su consumo, lo que lleva a consumirlo sin limitaciones y sin que entre en juego ninguna consideración de racionalidad. Tendremos que volver sobre este caso más adelante, pero dejamos aquí constancia de él porque los mismos manuales de economía constatan que en estos casos hay que buscar una vía distinta de regular su uso para evitar un consumo irracional y sin medida que pone en peligro su disponibilidad futura.

### **1.3. El modelo mixto: sus avances y sus valores éticos**

La reflexión ética que precede es una buena base para justificar un modelo mixto que tenga como objetivo primero corregir las deficiencias del capitalismo puro de mercado. Cabe todavía concretar mejor lo que en él hay de avance res-



pecto a lo que le precedió. Este modelo, que nace como reacción a los problemas generados por el capitalismo liberal pero también acuciado por la amenaza del colectivismo como alternativa radical, conoció una significativa evolución hasta llegar a lo que se ha dado en llamar el Estado social (otros prefieren hablar de *Estado de bienestar*).

El primer objetivo que se busca con la evolución del modelo es el de reaccionar a las crisis recurrentes del capitalismo puro: en una economía sometida a fuertes fluctuaciones con momentos de graves crisis, es preciso arbitrar mecanismos para contrarrestar esta tendencia y aminorar dichas fluctuaciones: en una palabra, *medidas anticíclicas*. Con ello se pretende sencillamente corregir una de las deficiencias más grave del funcionamiento del mercado, que este transmite a todo sistema socioeconómico basado solo en él.

Pero, como acabamos de ver, el mercado genera también desigualdades. Corregirlas es un segundo objetivo del modelo mixto. Y lo puede hacer en una doble dirección: con una *estrategia preventiva* (estableciendo normas para que el mercado se acerque en su modo de funcionar al modelo teórico, esto es, para que garantice el principio de igualdad de los agentes económicos) o con una *estrategia curativa* (corrigiendo las desigualdades que se han ido generando). Y puede ir más lejos todavía adoptando una *estrategia claramente proactiva*.

Proactividad significa en este terreno tomar la iniciativa para crear condiciones que favorezcan la igualdad de todos. Evidentemente, esta igualdad no será total —lo que sería no solo imposible, sino incluso no deseable—, pero sería una *igualdad de oportunidades*: que todo ciudadano tuviera unas condiciones que le permitieran acceder al mercado de modo que pudiera actuar en él en igualdad con los otros. Nacen así los *derechos sociales*, que son aquellos que el Estado no se limita a respetar, sino que tiene que promover activamente, asignando recursos públicos para garantizarlos a todos.

Ya sabemos cuáles son los derechos sociales más sustanciales: educación y atención sanitaria<sup>2</sup>. Porque un ciudadano podrá desenvolverse tanto mejor en la sociedad cuanto más garantizada esté su salud y mayor sea la formación que posea. No es fácil concretar el alcance de estos derechos, porque la salud no obedece solo a los recursos que se inviertan en ella, y el nivel de formación adquirido depende también de circunstancias personales, en parte imponderables. En todo caso, el coste económico de garantizar ambos derechos (sobre todo en algunos casos) y el hecho de que

---

2. A veces se habla de «derecho a la salud». Pero no parece una expresión correcta, ya que la salud es un estado del organismo humano que no siempre se está al alcance de conseguir por muy dotado que se esté de medios para cuidarla. A lo que sí podemos aspirar es a poner esos medios: a la «atención sanitaria».

sus efectos se dejan sentir solo a largo plazo justifican que los asuma la sociedad y no queden exclusivamente a merced de la voluntad de cada individuo.

Junto a estos dos derechos sociales, cabe citar todavía al menos otros tres: el derecho al trabajo, el derecho a la vivienda, el derecho a la atención en situaciones de dependencia.

Para comprender el alcance y las limitaciones de estos derechos es preciso añadir dos consideraciones.

En primer lugar, estamos hablando de *derechos*, es decir, de algo que se debe a todo ciudadano como consecuencia de su condición humana; pero, al mismo tiempo, de *derechos sociales*. Ha sido largo el debate sobre este grupo de derechos y sus diferencias con los derechos clásicos, los derechos civiles. Hoy es comúnmente aceptado que son verdaderos derechos y que suponen un compromiso por parte de los poderes públicos porque están reconocidos en los textos constitucionales, pero que no pueden ser exigidos individualmente sino hasta donde está especificado en las leyes<sup>3</sup>.

Y esto significa, en segundo lugar, que el grado de realización de estos derechos depende no solo de los textos legales, sino también de la voluntad política, la cual es efectiva en la medida en que se traduce en recursos económicos destinados a este fin. Hasta dónde llega la educación cubierta con fondos públicos es algo que debe ser establecido en los programas políticos y que debe ser objeto de debate público. Pero no es solo decisión de los partidos en sus programas o, en último término, de quienes gobiernan: supone además la anuencia de los ciudadanos todos a través de un pacto social que acepta soportar una cierta presión fiscal y que asume que con recursos de todos se cubran necesidades de todos. Estamos de lleno en el terreno de la lógica del derecho, a la que aludíamos más arriba: pero esta no puede ser solo cuestión de leyes, sino elemento de la cultura de cada sociedad y de los valores éticos que la inspiran.

Concluyendo esta parte, el Estado social supone un paso adelante en la evolución de nuestro modelo de organización socioeconómica y política, que tiene valores éticos incorporados capaces de legitimar una sociedad solidaria, donde los problemas de todos deben ser abordados con recursos de todos. Evidentemente, esto constituye un avance sobre un modelo formado por individuos que interactúan en función cada uno de sus propios intereses, aunque entre ellos se cuenten quienes están dotados de una fuerte capacidad solidaria. *Solidaridad como actitud espontánea* de las personas, muchas o pocas según circunstancias diversas,

---

3. Sobre la problemática de los derechos sociales puede verse: CAMACHO, I. (1994): *Derechos humanos: una historia abierta*, Granada: Facultad de Teología.

ha existido siempre en la historia. Lo que añade el Estado social es una *solidaridad institucionalizada*, que se encomienda gestionar a los poderes públicos como administradores de recursos aportados por todos.

#### **1.4. El desarrollo de la doctrina social de la Iglesia**

Llegados aquí, es el momento de hacer una referencia a la doctrina social de la Iglesia. Porque ese recorrido que hemos hecho por los sistemas socioeconómicos es el escenario en que esta nació y se ha desarrollado.

Es importante subrayar que la doctrina social de la Iglesia no puede entenderse como un cuerpo doctrinal atemporal constituido solo por principios de validez permanente. Aunque la tradición cristiana siempre incluyó una reflexión sobre los problemas sociales, ese cuerpo doctrinal que se comenzó a formar en el siglo XIX se entiende mejor si se considera que es el intento de responder a problemas que se hicieron muy acuciantes en esa época, y desde luego circunscritos al mundo occidental: el advenimiento del pensamiento moderno y sus efectos para la comprensión del ser humano y de la organización de la sociedad, tanto política como económicamente.

La doctrina social de la Iglesia nació y se desarrolló inicialmente en el marco de la controversia entre la ideología liberal y la socialista-marxista, así como de los sistemas políticos y económicos derivados de ambas. La tradición de la Iglesia nunca se sintió cómoda con una y otra ideología: entró en debate con ellas y con su concepción de la persona humana, y, en consecuencia, se mostró crítica con los modelos socioeconómicos y políticos del siglo XIX y primera mitad del XX. No llegó a plantear un modelo alternativo o «tercera vía», si excluimos el corporativismo propuesto por Pío XI en 1931<sup>4</sup>, pero ciertamente se distanció tanto del capitalismo liberal como del colectivismo marxista.

En el curso de estas décadas, y al hilo de ese debate, la Iglesia profundizó en sus concepciones antropológicas y llegó a formular una visión del ser humano como ser social. Quizá esta expresión le parezca al lector una obviedad, pero no lo es tanto si se tiene en cuenta que se busca con ella tomar distancia tanto del individualismo liberal como del colectivismo socialista: si el primero no logra integrar la dimensión social de la persona sino como un añadido que no modifica a esta en lo sustancial, el segundo diluye a la persona en el todo social y la subordina del todo a las exigencias de la colectividad.

---

4. Cf. Pío XI: Carta encíclica *Quadragesimo anno*, nn. 88-95. Para el análisis de este pasaje puede verse: CAMACHO, I. (1998): *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid: San Pablo, pp. 139-140.

Todo ello se refleja en tres conceptos axiales de la doctrina social: el bien común, la subsidiaridad y la solidaridad<sup>5</sup>:

- La definición de *bien común* es muy reveladora. Recordamos la formulación de Concilio Vaticano II: *la suma de las condiciones de la vida social, que permitan, tanto a las colectividades como a los individuos, conseguir más plena y fácilmente la propia perfección*<sup>6</sup>. Lo que esta definición presupone es el papel central de la persona, en el sentido de que cada persona concreta está llamada a ser artífice y responsable de su propio desarrollo (frente al socialismo), pero al mismo tiempo se reconoce la necesidad de que, para que ello sea posible, tiene que estar rodeada de ciertas condiciones que hagan posible dicho desarrollo personal (contra el individualismo de orientación más liberal).
- El principio de *subsidiaridad* busca que en la organización de la sociedad todos los niveles, desde el individuo y la familia hasta el Estado, tengan la suficiente autonomía para actuar, sin ser ahogados o invadidos por las instancias superiores, pero recibiendo la ayuda de ellas siempre que sea necesario.
- El principio de *solidaridad* subraya que el ser humano no puede entenderse ni actuar sino en relación con sus semejantes, en una relación que no puede ser solo de competencia, sino ante todo de cooperación y de responsabilidad de unos respecto a los otros.

Cuando posteriormente, a partir de la década de 1960, la doctrina social de la Iglesia se abrió a un horizonte más amplio (el del escenario mundial con los problemas de las desigualdades entre los pueblos) y profundizó la relación de la economía con la política (a partir de los planteamientos del Vaticano II sobre la autonomía de las realidades temporales), este trasfondo de debate ideológico no desapareció. Solo adquirió perspectivas nuevas y más ambiciosas, abriendo incluso a otras orientaciones ideológicas que han ido desarrollándose en la transición al siglo presente (feminismo y ecologismo, por citar las más relevantes). De modo que sigue siendo verdad que es este escenario de confrontación entre las distintas concepciones del ser humano vigentes en los siglos XX y XXI el que condiciona toda la doctrina social de la Iglesia. Ello no es sino el reflejo del carácter plural de nuestras sociedades y del esfuerzo que ha hecho la Iglesia, no carente de momentos de fuertes tensiones y radicalismos, por resituarse en este mundo cada vez menos homogéneo y tan distinto de aquel en que la Iglesia vivió durante siglos.

---

5. Para un análisis de estos tres principios, cf.: PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ» (2005): *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Roma, respectivamente nn. 164-170, 185-188, 192-196.

6. CONCILIO VATICANO II: Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 26. Reproduce casi literalmente la formulación de JUAN XXIII, tanto en la encíclica *Mater et magistra*, n. 65 como en la encíclica *Pacem in terris*, n. 58.

En este sentido, cabe decir, conectando estas últimas reflexiones con lo que ha precedido sobre el Estado social, que es este modelo el que más coherente resulta con la doctrina social de la Iglesia y con la antropología cristiana porque es el que mejor respeta la doble condición, personal y social, del ser humano.

## **I.5. La lucha contra la pobreza y el desarrollo del capitalismo y del Estado social**

Es fácil comprender que la evolución que hemos recorrido desde el capitalismo liberal hasta el Estado social ha tenido consecuencias sobre la forma de abordar la pobreza. Y no vale aquí refugiarse en la cómoda afirmación de que pobres ha habido en todas las épocas de la historia y los seguirá habiendo siempre. Esa afirmación ignora que la pobreza no ha tenido el mismo lugar en la sociedad ni la misma significación en todos los tiempos.

En todo caso, la pobreza siempre ha sido un fenómeno social a combatir. Pero se ha hecho de forma distinta en las sucesivas etapas. Es cierto que en las sociedades más tradicionales la pobreza se consideraba inevitable, pero había al mismo tiempo una conciencia de que los pobres eran una carga que tenía que ser soportada entre todos, y especialmente por aquellos dotados de más recursos. Textos con un trasfondo religioso se pueden citar en apoyo de esta responsabilidad.

Si la Iglesia fue, al menos en Occidente, la principal responsable de canalizar recursos en favor de los pobres, en la época moderna asistimos a una creciente presencia de los poderes públicos en la lucha contra la pobreza, por ejemplo mediante instituciones de beneficencia. Y esta nueva situación es característica ya de la época moderna, precisamente cuando la pobreza empieza a ser considerada no ya como un fenómeno natural que requiere la compasión de todos, sino como expresión de holgazanería y de rechazo del trabajo por parte de alguien que opta por vivir a costa de los demás. La pobreza es entonces perseguida, la mendicidad empieza a ser controlada, se obliga a los pobres a trabajar. Porque ese pobre, que se considera como un parásito social, se convierte además en una amenaza para la sociedad establecida. La pobreza no se combate ya en sus manifestaciones, puesto que se considera como algo evitable, sino en sus causas: haciendo que el pobre trabaje para que se gane la vida<sup>7</sup>.

Pero la lucha contra la pobreza cambia de sentido cuando empieza esta a contemplarse no como un fenómeno natural, sino como consecuencia de es-

---

7. Clásico en esta materia: GEREMEK, B. (1989): *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*, Madrid: Alianza.

estructuras injustas de distribución de la riqueza en el mundo y en el seno de las sociedades. Si la beneficencia sigue siendo necesaria para atender situaciones de emergencia, hay que emprender además iniciativas de más calado para eliminar la pobreza en sus raíces. De nuevo aquí nos encontramos con los *derechos sociales*: porque no solo hay que combatir esas estructuras que generan pobreza, sino que hay que dotar a todos los seres humanos de instrumentos para que puedan valerse por sí mismos. Esa, y no otra, es la función de los derechos sociales.

En el Estado social, la lucha contra la pobreza adquiere, pues, un sentido y un alcance distintos: ya no se trata de beneficencia, con todo el universo cultural que ello encierra, sino de derechos sociales, es decir, de algo que se debe al ciudadano en cuanto ser humano. Esta forma de entender la lucha contra la pobreza, más atenta a potenciar a las personas que a cambiar estructuras sociales, está en sintonía con el sentido que la doctrina social de la Iglesia ha dado al bien común y con la antropología que veíamos que le servía de base.

## **1.6. Las paradojas del modelo mixto**

Con todo lo dicho hasta ahora podría parecer que hay razones suficientes para apostar decididamente por el Estado social: con él hemos encontrado equilibrios importantes y un nivel aceptable de cohesión social en las sociedades donde se ha impuesto (que no son todas, ni mucho menos...). No puede decirse que la situación hubiera llegado a ser la ideal, pero sí que las bases estaban puestas para seguir avanzando.

La realidad, sin embargo, no es tan optimista. Hoy asistimos a una crisis del Estado social, e incluso a un cierto desmantelamiento del mismo. Las causas son diversas y pueden discutirse, pero el hecho no admite discusión, sobre todo a raíz de la crisis que se desató en 2007-2008.

Sobre las causas de esta nueva situación cabe distinguir factores externos y otros internos. Los externos tienen que ver con el proceso de globalización y la tendencia hacia un mercado cada vez más integrado (liberalizado) de dimensiones mundiales: este mundo no es aquel en que el Estado social nació y se consolidó y hoy la competencia en ese mercado unificado es un obstáculo para la producción en países con altos gravámenes impositivos. Esto provoca distorsiones importantes: entre otras, una reorientación de las cargas impositivas, que perjudica abiertamente a las rentas del trabajo.

Más profundos y significativos son, quizá, los factores internos que están detrás de la crisis del Estado social. Podríamos hablar de una *paradoja* que surge

como consecuencia del mismo desarrollo histórico del modelo: al tiempo que se introducen elementos para corregir las desigualdades, se producen dinámicas que hacen más difícil que el modelo funcione de acuerdo con lo que se espera de él. Podría hablarse también de crisis de crecimiento, consecuencia no deseada de las crecientes funciones asignadas al Estado:

- De una parte, se ha producido un sobredimensionamiento del Estado y de la administración pública, que convierte a esta en una maquinaria difícil de gestionar; carente de la agilidad necesaria, proclive al descontrol (y, por ende, terreno abonado para la corrupción). El resultado es una caída notable de la eficiencia que conlleva una pérdida de legitimidad.
- El problema se agrava por la falta de apoyo de la sociedad, excesivamente confiada en que el Estado es capaz de garantizar el bien común de todos y hacer frente a todas las demandas sociales, lo que permite a los particulares desentenderse de todo ello para dedicarse de lleno a gestionar sus propios asuntos. El resultado es un desencuentro y una separación cada vez más tajante entre lo público y lo privado.
- Todo ello se alimenta por un resurgir del pensamiento liberal, que recoge la desilusión de muchos frente a los excesos que se cometen en nombre del Estado social. Esta desilusión mina la predisposición de los ciudadanos hacia la solidaridad, con motivos objetivos (la corrupción, el despilfarro...) y otros que no lo son tanto. De este modo, el Estado social pierde el último pilar que lo sustenta.

En una palabra, el Estado social está siendo víctima de sí mismo y de sus virtualidades, al tiempo que se impone una lógica económica descarnada inspirada por una antropología que vuelve a poner en primer plano al individuo, sus capacidades y su libertad. Por eso, hay que hablar de un cambio de escenario, propiciado por la crisis de un modelo que parecía ya una conquista irreversible y abierto a nuevos horizontes, que, de momento, solo podemos entrever.

## **2. Escenario segundo: nuevos horizontes o pistas para un modelo**

Siempre hemos creído que es tarea de la ética no solo tomar distancia, cuestionar el sentido (para qué) de los comportamientos y las instituciones, ha-

cer labor de crítica. Es esencial también a ella el abrirse a alternativas nuevas: y eso exige muchas veces prestar atención a fenómenos de escasa relevancia social pero que pueden encerrar potencialidades nada desdeñables. Por eso hablamos en el epígrafe que hemos escogido para esta segunda parte de *horizontes* o *pistas*. No aspiramos a más, pero tampoco a menos: porque ello presupone nuestra convicción de que la salida de la crisis que nos envuelve no puede ceñirse a una férrea voluntad de recuperar lo perdido (en este sentido, el Estado social en todo lo que hay en él de más positivo), sino que hay que buscar elementos inéditos que hasta ahora no barajábamos como variables del sistema.

## 2.1. Lógica económica y presupuestos antropológicos

Comenzaremos todavía preguntándonos por la lógica económica, a la que nos referimos en la primera parte, para intentar ahondar en sus presupuestos antropológicos<sup>8</sup>. Porque la economía moderna ha recurrido como instrumento de análisis al llamado *homo oeconomicus*, una hipótesis que se remonta a los planteamientos de Adam Smith como iniciador de la economía clásica

No estará de más comenzar citando las palabras del economista escocés, a las que tanto se ha aludido pero que tan pocas veces han sido leídas en su tenor literal:

«En casi todas las otras especies zoológicas el individuo, cuando ha alcanzado la madurez, conquista la independencia y no necesita el concurso de otro ser viviente. Pero el hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla solo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide. Quien propone a otro un trato le está haciendo una de esas proposiciones. Dame lo que necesito y tendrás lo que deseas, es el sentido de cualquier clase de oferta, y así obtenemos de los demás la mayor parte de los servicios que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas»<sup>9</sup>.

Esta hipótesis de Adam Smith sobre el comportamiento humano considera al sujeto económico como un individuo que actúa de modo egoísta, es de-

---

8. Para lo que sigue puede verse: BARRENECHEA, J. M. (2011): «El análisis económico ortodoxo y sus límites», en J. F. Santacoloma y R. Aguado (coords.), *Economía y humanismo cristiano. Una visión alternativa de la actividad económica*, Bilbao: Universidad Deusto, pp. 25-48.

9. SMITH, A. (1776): *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, capítulo 2.



cir, guiándose exclusivamente por su propio interés. Han sido muchos los autores que consideran injusto reducir a este egoísmo sistemático la visión que tiene Smith del hombre<sup>10</sup>. Pero no hay duda de que fue el *homo oeconomicus* el modelo antropológico del que hizo su principal instrumento el análisis económico posterior:

Fueron la escuela neoclásica y el utilitarismo los que se encargaron de formalizar este modelo en sus aplicaciones a las ciencias sociales y, sobre todo, a la economía. Desarrollaron lo que se llamó el *cálculo racional*. Y al comportamiento del *homo economicus* se le consideró *racional*. ¿En qué sentido racional?

- En un sentido muy concreto: porque emplea eficientemente los recursos. Y esto puede lograrse de dos modos: o porque saca el máximo partido a los recursos de que dispone (maximización de la utilidad) o porque consigue unos objetivos con el menor coste posible (minimización de los costes).
- Pero esto no implica ningún juicio sobre los objetivos, ni una valoración de estos desde una perspectiva ética, social o humana más amplia.

Ahora bien, el *homo oeconomicus* no es más que un modelo teórico que pretende explicar cómo actuaría en condiciones ideales el sujeto «perfectamente racional». Un individuo así sería «maximizador» de sus preferencias: actuaría siempre de manera que consiguiera «más» por «menos».

Pero lo que inicialmente fue una *hipótesis* sobre el comportamiento para explicar cómo funciona la economía terminó convirtiéndose en *tesis*: se pasó así a afirmar que es así como de hecho actúan todos. Es más, esa tesis llegó a erigirse en *imperativo*: según él, es así como deberían actuar todos; por tanto, hay que poner las condiciones para que sea así.

Más grave es el hecho de que esta lógica económica tienda a invadir todos los ámbitos de la sociedad: es decir, que se convierta en el criterio que regule todo el comportamiento humano, incluidas las relaciones entre las personas. Podemos hablar entonces de una verdadera *mercantilización* de la sociedad, en la medida en que la sociedad ha quedado equiparada a un gran mercado donde todos funcionamos guiados por el criterio del intercambio de equivalentes. Una sociedad donde dominan estos criterios aprecia menos otros sentimientos humanos

---

10. En realidad, Adam Smith distingue entre la vertiente técnica-económica (donde el ser humano actúa interesado solo por su propio beneficio) y la moral (que es el trasfondo social, político e institucional de la sociedad en que vive). Del filósofo y economista escocés se ha leído más *La riqueza de las naciones* (de 1776) que su obra anterior (de 1759), la *Teoría de los sentimientos morales*. Para la discusión de este punto puede verse: D'ELIA, V.V. (segundo semestre 2009): «El sujeto económico y la racionalidad en Adam Smith», *Revista de Economía Institucional*, n.º 21, pp. 37-43.

o valores morales, como son la compasión, la gratuidad o la solidaridad, mientras potencia el sentido individual de la persona y su estar en permanente competencia con los demás. En el extremo, una sociedad mercantilizada tiende a considerar a la persona como agente del mercado y a reducirla a productor o a consumidor: cuenta siempre que tenga capacidad para consumir y para producir; en caso contrario, la sociedad no acaba de encontrarle lugar<sup>11</sup>.

Evidentemente, esta reducción antropológica no es una propuesta formalmente elaborada, pero sí anida en nuestra cultura e inspira muchas iniciativas de organización de la sociedad. Y desde luego no está ausente de muchos enfoques de la educación, que buscan preparar al ser humano para que responda a esas demandas del mercado y encuentre así un hueco que le dé un mínimo de seguridad en una sociedad tan poco confortable.

Este cuadro puede resultar excesivamente pesimista, y sin duda les parecerá a muchos exagerado. Porque la experiencia muestra fehacientemente que esta imagen no hace justicia al ser humano, que este es una realidad más compleja y rica, con resortes más variados. Precisamente por eso es necesario tomar distancia crítica respecto a esas dinámicas reduccionistas que condicionan inevitablemente nuestra vida y marcan nuestros modos de comportamiento.

Más arriba habíamos aludido a una duplicidad de lógicas, la económica o del intercambio y la del derecho. Hemos podido ver como la primera tiende a arrinconar a esta segunda, que fue introducida para corregir los excesos de aquella. Podemos ahora resumir:

- Resulta insuficiente la lógica económica, que se basa en la comparación de objetos que son equivalentes (con independencia de las personas que intercambien).
- Tampoco resulta suficiente añadir la lógica de los derechos, que se basa en la igualdad de todos los seres humanos, independientemente de sus características particulares y personales.

En ambos casos, el sujeto humano es considerado en términos abstractos, sin atención a las peculiaridades de cada uno. ¿No habrá que pensar en incorporar una lógica distinta, más atenta a aquello que cada persona tiene de personal e intransferible? Se abre entonces ante nosotros un horizonte nuevo: la dimensión de *relacionalidad*, que liga a un yo y a un tú concretos (cada uno con su nombre y apellido), más allá de sujeto abstracto por muy humano que este sea (sobre todo cuando se le considera sujeto de derechos).

---

11. La denuncia que hace el papa Francisco de lo que él llama una sociedad del *descarte* es reflejo de esta realidad.

Esta es la línea que vamos a explorar. Porque esta dimensión de relacionalidad ha sido objeto de una atención creciente por parte de científicos sociales de distintos campos. En todos ellos encontramos gérmenes que permiten pensar en un nuevo escenario alternativo al estudiado en la primera parte. Nos vamos a detener en las tres que nos han resultado más sugerentes:

- Los bienes comunes (*commons*), que ayudan a superar una contraposición muy taxativa entre público y privado.
- Economía social y solidaria, que, contando con una larga tradición (la del cooperativismo), se abre hoy a nuevas realizaciones tanto en América Latina como en Europa.
- La corriente de la economía civil, que es hoy objeto de una atención especial por parte de economistas y moralistas (y de la que se encuentran ecos en la encíclica *Caritas in veritate*, de Benedicto XVI).

## 2.2. Bienes comunes: más allá de la dicotomía entre bienes públicos y privados

El concepto de bienes comunes es de procedencia anglosajona (de hecho, muchas veces se usa el término inglés *commons*). Por eso no conviene identificarlo precipitadamente con el concepto de *bien común*, que ha desarrollado la tradición cristiana y la doctrina social de la Iglesia, tal como ha quedado definido más arriba.

El concepto de *bienes comunes* presupone el de *bien público* como contrapuesto al de *bien privado*. Se considera que un bien es público cuando cumple los dos principios siguientes:

- Principio de *no rivalidad*. Un bien es público cuando el uso (o consumo) que alguien haga de él no impide que otros puedan también usarlo o consumirlo porque la cantidad disponible del mismo no se ha visto por ello reducida. Dos ejemplos se pueden aducir de muy distinto orden. Uno más clásico podría ser la defensa nacional. Otro más reciente sería el uso de una señal de televisión, técnicamente accesible para todo aquel que disponga de un receptor adecuado.
- Principio de *no exclusión*. Un bien es público siempre que no sea posible impedir a otras personas que hagan uso de él. El ejemplo más clásico es el del aire que respiramos. Para comprender la diferencia entre este principio y el anterior hay que tener en cuenta que la exclusión se puede provocar. Sería el caso mencionado de la señal de televisión cuando se exigie-

ra pagar una cuota o canon para sintonizarla: esa condición, artificialmente establecida, produciría la exclusión automática de todos aquellos que no pagasen lo fijado, aun cuando la conexión fuese técnicamente posible.

Este concepto de bien público nos da la base para entender lo que son los bienes comunes. Pero hay que añadir un elemento más. Porque el contenido de estos no se agota en lo físico, sino que tiene también una dimensión *relacional*. Cabría decir que bienes comunes son los que se poseen en común (parece que eso es lo que la expresión sugiere), y por tanto que no son de propiedad privada: pero no, los *commons* implican además una relación entre las personas y entre estas y el entorno natural o cultural. De nuevo un ejemplo: una parcela de tierra puede ser propiedad pública, privada o incluso comunal; pero solo entraría dentro de la categoría de *commons* si hubiese un conjunto de personas que se sintiera vinculada a ella, pudiera disfrutar de ella en algún modo y mostrara efectivo interés por que se conserve, se mejore o amplíe<sup>12</sup>.

Este enfoque es el que enfatiza la siguiente definición descriptiva, que hemos tomado de Stephen Gudeman, autor que se incluye en la llamada antropología económica, un intento de explicar los comportamientos económicos en un marco más amplio que contemple factores históricos, geográficos y culturales. Escribe Gudeman:

«Los bienes comunes son un interés compartido o valor. Es el patrimonio o legado, y se refiere a cualquier elemento que contribuye al sostén material y social de un pueblo con identidad compartida: la tierra, los edificios, el almacenamiento básico de semillas y el conocimiento de la práctica o los rituales. Sin bienes comunes, no hay comunidad. La mayoría de los economistas modernos los conciben como un objeto ajeno de los sujetos. Desde mi punto de vista, los *commons* son el elemento material o conocimiento que comparte un pueblo. No son un incidente físico sino un evento social. Si se quitan, queda destruida una comunidad, y la destrucción de un complejo de relaciones demuele a los *commons*»<sup>13</sup>.

Sin embargo, la atención hacia la problemática de los bienes comunes se había alimentado con la polémica suscitada por Garrett Hardin, con un artículo de 1968 al que tituló «La tragedia de los comunes», y la respuesta de Elinor Ostrom, basada en amplios estudios empíricos que le valieron el Premio Nobel de Economía en 2009. Es interesante resumir los elementos básicos de dicha polémica<sup>14</sup>.

---

12. Cf. HELFRICH, S. (2008): «*Commons*: ámbitos o bienes comunes, procomún o "lo nuestro". Las complejidades de la traducción de un concepto», en S. Helfrich (comp.), *Genes, bytes y emisiones: bienes comunes y ciudadanía*, México: Fundación Heinrich Böll, pp. 42-48. Accesible en Internet.

13. Citado en *ibíd.*, 47.

14. Puede verse sobre esta cuestión ZUBERO, I. (2012): «De los "comunales" a los "commons": la peripetia teórica de una práctica ancestral cargada de futuro», *Documentación Social*, n.º 65, pp. 15-48.

Garrett Hardin estudia el uso que hace un colectivo de bienes poseídos en común<sup>15</sup>. La preocupación que orienta sus trabajos es el crecimiento incontenible de la población humana en un mundo finito y las consecuencias que de ahí se siguen para el agotamiento de los recursos naturales. Se ha hecho clásica la imagen que utiliza: la de un pastizal. Supone que el pastizal es propiedad común y que a él puede acudir cualquier pastor con su ganado. Si cada pastor actúa como agente racional —argumenta—, buscará maximizar su beneficio, y para ello procurará introducir y mantener en el pastizal tantas cabezas de ganado como pueda. Porque razonará así: cada animal que introduzca en el terreno común le proporcionará un beneficio neto del que disfrutará como individuo, mientras que las posibles desventajas derivadas de la sobreexplotación del pastizal serán, en todo caso, compartidas por todos los pastores. Ahora bien, si todos los pastores actúan así, el resultado es la *tragedia de los bienes comunes*:

«Y ahí está la tragedia. Cada hombre está encerrado en un sistema que lo impulsa a incrementar su ganado ilimitadamente, en un mundo limitado. La ruina es el destino hacia el cual corren todos los hombres, cada uno buscando su mejor provecho en un mundo que cree en la libertad de los recursos comunes. La libertad de los recursos comunes resulta la ruina para todos»<sup>16</sup>.

Para evitar esta salida caben dos vías: una intervención de los poderes públicos que regule el uso del pastizal, o el reparto de las tierras entre todos los pastores, lo que equivale a su privatización. La conclusión es clara: lo que no cabe de ningún modo es mantener el estatus de bienes comunes, porque a la larga resulta inviable («ruina para todos»). Es más, la segunda de las soluciones indicadas es la que históricamente se ha ido aplicando con diferentes bienes a medida que ha ido aumentando la población: es lo que ha ocurrido, en primer lugar, con los alimentos y con las tierras, cuya privatización ha hecho posible el desarrollo de la agricultura.

Su crítica principal fue Elinor Ostrom (1933-2012), politóloga estadounidense que ya en los años sesenta del siglo XX comenzó a interesarse por cómo actúan los colectivos humanos cuando usan cosas en común. Su obra más conocida, *El gobierno de los bienes comunes*, no vio la luz hasta 1990 y recibiría el Premio Nobel de Economía solo tres años antes de su muerte<sup>17</sup>.

Esta obra es resultado de muchos estudios empíricos de situaciones muy diferentes, lo que la distanció de Hardin, a quien acusaba de generalizar injustifi-

---

15. HARDIN, G. (1995): «The Tragedy of the Commons», *Science New Series*, vol. 162, n.º 3859 (Dic. 13, 1968), pp. 1243-1248. Existe una traducción castellana en: *Gaceta Ecológica*, n.º 37, México.

16. *Ibid.*, p. 1244.

17. OSTROM, E. (1990): *Governing the Commons. The Evolution of Institutions of Collective Action*, Cambridge University Press. Traducción castellana: *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

cadamente conclusiones extraídas de análisis de colectivos muy particulares. En sus estudios adopta un enfoque institucionalista que quiere superar el excesivo economicismo dominante en las ciencias sociales<sup>18</sup>. Para ella, por el contrario, toda actividad humana, y también la actividad económica, se desarrolla dentro de un marco institucional que la condiciona: por una parte, reduce la incertidumbre; por otra, limita las alternativas de los individuos. Porque las instituciones marcan el modo de hacer las cosas en una sociedad o en una empresa, y desde luego en lugares y tiempos distintos. Este nuevo enfoque implica recurrir a otras disciplinas (derecho, ciencia política, sociología, historia o antropología): desde todas esas perspectivas se comprende hasta qué punto las instituciones condicionan los hechos económicos y el comportamiento de las personas.

El enfoque institucionalista aplicado a estudios de casos muy diversos le lleva a conclusiones muy modestas: para ella la gestión de los bienes comunes sin intervención externa conduce unas veces al éxito y otras al fracaso. Pero eso significa que no se debe excluir una gestión de los bienes comunes que no quede inevitablemente encerrada en el dilema de Estado o mercado. He aquí las palabras en que presenta los resultados de su obra:

«[Este libro] demuestra que los humanos son capaces de autoorganizarse y crear iniciativas de cooperación que puedan sobrevivir durante largos periodos (aunque no todos estos sistemas autoorganizados sobrevivan). Resulta que muchas corporaciones autoorganizadas y privadas también sobreviven durante largo tiempo. Necesitamos entender la factibilidad, pero no la inevitabilidad, de los sistemas vigorosos autoorganizados. En vez de confiar por completo en los Gobiernos nacionales o en la propiedad privada para proteger nuestros recursos —pues a veces pueden hacerlo, pero a menudo fracasan— necesitamos abrir espacios para que los usuarios locales se gobiernen a sí mismos. Además necesitamos proveer entornos donde los sistemas autoorganizados puedan aprender, unos de otros y a partir de estudios cuidadosos, mejores maneras de adaptarse a través del tiempo»<sup>19</sup>.

Esta última preocupación, reflejo de la ambigüedad derivada de los resultados empíricos, le induce a dar un paso más: identificar cuáles serían las condiciones para que la gestión de bienes comunes se realizara con éxito. Eso le llevó a enunciar lo que ella llama «principios de diseño característicos de instituciones de larga duración de los RUC»<sup>20</sup>.

---

18. Sobre el pensamiento institucionalista puede verse: CARRASCO, I. y CASTAÑO, M.<sup>a</sup> S. (marzo-abril 2012): «La nueva economía institucional», *Información Comercial Española*, n.º 865, pp. 43-53.

19. Del prólogo de la 2.<sup>a</sup> edición castellana de 2011: *l. c.*, p. 14.

20. Lo hace en el capítulo 3 de su obra, que titula: «Análisis de RUC de larga duración, autoorganizados y de autogestión» (RUC = recursos de uso común). Nosotros hemos seguido una reformulación posterior: OSTROM, E. (2000): «Reformulating the Commons», *Swiss Political Science Review* 6/1, pp. 41-43.

1. Límites claramente definidos. Debe estar determinado con precisión cuáles son los límites del RUC en cuestión y quiénes son los sujetos que pueden beneficiarse de él.
2. Coherencia. Debe existir una doble coherencia: entre la distribución de los beneficios de apropiación y los costes previstos por las normas establecidas, y entre dichas normas y las condiciones locales.
3. Acuerdos para decisiones colectivas. Los sujetos afectados por las normas establecidas deben poder participar en la modificación de estas.
4. Supervisión. Los encargados de supervisar las condiciones del RUC y la conducta de los que lo explotan deben responder ante la organización o deben ser los mismos beneficiarios.
5. Sanciones graduales. Aquellos que exploten el RUC violando las reglas e instituciones acordadas deben ser sancionados, por los otros beneficiarios o por personas de la confianza de estos, de acuerdo con la gravedad de la falta.
6. Mecanismos para la resolución de conflictos. Los beneficiarios de un RUC deben tener fácil acceso a instancias locales y de bajo coste para la resolución de conflictos entre ellos mismos o entre ellos y los encargados.
7. Reconocimiento mínimo de derechos a organizarse. Los derechos de los beneficiarios para organizar sus propias instituciones no deben quedar cuestionados o limitados por poderes gubernamentales externos.
8. Entidades «anidadas». Cuando son varias las entidades interesadas en un mismo RUC, las diferentes actividades de apropiación, regulación, supervisión, resolución de conflictos y gobierno en torno a ese RUC deben organizarse en diferentes niveles de acuerdo con las características de cada una de esas entidades.

Son condiciones estrictas y, por consiguiente, no fáciles de hacer realidad. Pero todo este estudio de Ostrom tiene el valor de superar los estrechos límites de la teoría económica convencional y mostrar que los intercambios económicos pueden realizarse no solo en los mercados, sino también gracias a ciertos mecanismos institucionalizados. Se abre así una vía alternativa para que la gestión de la propiedad no quede condenada a la regulación por parte de los poderes políticos o a la privatización. Los estudios empíricos de Ostrom muestran que los usuarios de recursos usados en común llegan a fijar complejos mecanismos de toma de decisiones y de gestión que producen resultados positivos. Pero insistimos en la modestia de que Ostrom siempre hace gala: no piensa ella que con este modelo se ofrezca una alternativa al modelo bipolar de Estado y mercado, gestión pública

y gestión privada; solo pretende abrir un espacio a este tipo de instituciones, que son compatibles con el Estado y el mercado, lo enriquecen y ofrecen oportunidades a quienes no las encuentran en aquellos.

### 2.3. La economía social y solidaria

Bajo esta expresión se ocultan realidades muy diversas y de muy distinta procedencia. Una perspectiva histórica nos permitirá remontarnos a sus orígenes, que hay que situar en la economía europea de los comienzos del capitalismo (con la denominación preferente de *economía social*). Después de un cierto periodo de aletargamiento, asistimos recientemente a su renacimiento (sobre todo tras el resurgir liberal que sigue a la crisis que se inicia en los años setenta del siglo XX) con una doble línea de desarrollo, una europea y otra latinoamericana.

La economía social tiene un origen remoto<sup>21</sup>. Surge en el siglo XIX como respuesta a problemas sociales derivados del primer capitalismo. La expresión «economía social» ya se encuentra en algunos economistas neoclásicos (como John Stuart Mill o Léon Walras), que la usan para designar una realidad que se contrapone a la economía de la que ellos se ocupan. La economía social puede ser considerada en sus inicios una apuesta por el asociacionismo, que quiere salir al paso del individualismo característico de la revolución liberal que tanto marca al siglo XIX. Este asociacionismo se considera también como clave de la democracia en su sentido más pleno, tal como se va abriendo camino en dicho siglo más allá de los presupuestos liberales del Estado moderno (los derechos humanos de las primeras revoluciones, las de finales del siglo XVIII, y el gobierno representativo).

Este movimiento en favor de la asociación se encuentra ya en los intentos de algunos socialistas utópicos (Saint-Simon y Fourier), así como en el incipiente movimiento obrero del siglo XIX, que es un verdadero laboratorio de formas asociativas. Entre las asociaciones más significativas hay que contar las cooperativas y las mutuas.

Una atención especial merecen las *cooperativas*. El movimiento cooperativo nace en la etapa más descarnada del capitalismo liberal del siglo XIX y su vocación es sobrevivir en ese mundo tan hostil pero funcionando con unos criterios

---

21. Cf. SINGER, P.: «Économie solidaire (I)», en J. L. Laville y A. D. Cattani (dirs.) (2008), *Dictionnaire de l'autre économie*, Paris: Gallimard, pp. 290-302; CHANIAL, PH. y LAVILLE, J. L.: *Économie sociale et solidaire: le modèle français*, en línea. Puede verse en la página web de Pour la Solidarité, organización que se define a sí misma como «un European think & do tank indépendant engagé en faveur d'une Europe solidaire et durable»: <http://www.pourlasolidarite.eu/fr/page/pour-la-solidarite-pls-0#sthash.G4S5mSjC.dpuf>



diferentes a los que dominan en él. Quieren superar la férrea contraposición de capital y trabajo con un modelo de empresa donde la persona del trabajador sea el protagonista esencial y el capital quede vinculado a él. Tampoco rechaza el principio capitalista del lucro, pero no aceptan que este sea el único criterio de la actividad económica: el unir en la misma persona trabajador y capitalista priva al capital de la autonomía que tenía en el modelo clásico de empresa, en la que se diferencian de modo tajante los propietarios de capital y los trabajadores.

Hay que reconocer que esta economía social entra en una fase de debilitamiento con el nacimiento, desarrollo y auge del Estado social. Estamos ya en el siglo xx. Tras la Segunda Guerra Mundial, el Estado comienza a asumir funciones que fueron las típicas de las instituciones de economía social. El fomento del empleo, que el Estado asume como tarea propia, permite que la renta llegue a una parte mayor de la sociedad. Las instituciones de la economía social ven debilitada aquella dimensión política que tanto las estimuló en el siglo anterior y tienden a asimilarse a las instituciones económicas clásicas. Concretamente, la cooperativa evoluciona hacia una modalidad empresarial, con ciertos rasgos propios pero con el peligro de que su identidad específica quede eclipsada.

Ya en la última parte del siglo xx asistimos a una revitalización de la economía social, que se suele relacionar con las nuevas condiciones de la economía en esa época. Factores de muy distinto orden contribuyen a este renacer, aunque quizá no deban ser considerados como causa directa del mismo:

- Puede citarse, en primer lugar, la reacción frente al consumo de masas y a los servicios estereotipados, o frente al objetivo de un crecimiento cuantitativo (sin atención a lo cualitativo, a la calidad de vida): se trata de una reacción frente a lo impersonal y cuantitativo.
- Al mismo tiempo se empieza a perder aquella confianza, que tanto brilló durante los años de la posguerra, en la capacidad del Estado para contrarrestar al mercado: la burocracia y el clientelismo se erigen como obstáculos cada vez más poderosos para el funcionamiento normal del Estado.
- Y no puede olvidarse la reacción que se produce tras la desregulación neoliberal que acentúa la competencia a todos los niveles como ambiente que domina en la economía y contamina a la sociedad toda, favoreciendo la exclusión de muchos.
- En este contexto, las propuestas más generalistas, que hacen los partidos políticos y los sindicatos, resultan menos atractivas, cuando no generan franco escepticismo, y tienden a ser sustituidas por compromisos más directos.

Este renacer tiene dos trayectorias distintas, que conviene señalar, también como expresión de la riqueza del movimiento que se despliega: Europa y América Latina<sup>22</sup>. Otros contraponen una línea anglosajona y otra continental europea, que se relaciona con la latinoamericana<sup>23</sup>.

En Europa deben citarse siempre los trabajos de Jean-Louis Laville, quien ha estudiado su historia y ayudado a sistematizar su aportación<sup>24</sup>. He aquí una definición que nos puede servir como punto de partida, pero que es el resultado del análisis de muchas iniciativas que nacen bajo esta denominación:

«Parte integrante de la economía al lado de las esferas pública y mercantil, la economía solidaria puede ser definida como el conjunto de actividades económicas sometidas a la voluntad de una acción democrática, donde las relaciones sociales de solidaridad priman sobre el interés individual y el beneficio material; de este modo contribuye a la democratización de la economía a partir de compromisos ciudadanos»<sup>25</sup>.

Aparece claramente su vocación de *alternativa* no solo frente a la empresa privada (mercantil), sino también frente a la empresa pública. Es una empresa privada pero que introduce elementos que en la historia quiso cuidar más la economía pública. Elemento determinante en ella es la apuesta por la *democratización* de la economía, como vía para mejorar la distribución de la renta y reforzar la capacidad de resistencia de la sociedad frente a ese atomismo que tan favorecido queda por la mercantilización y por la monetarización. No es difícil entrever la relación entre este enfoque de la economía solidaria y el concepto de *capital social* como complemento del capital financiero y del capital humano. El concepto de capital social ha dado pie a muchas teorías, pero hay una coincidencia entre todas: la referencia a los vínculos sociales que estructuran la vida de las sociedades. Otros autores hablan de «espacios públicos de proximidad», queriendo subrayar ese espacio intermedio entre la gran masa indiferenciada de seres humanos (a los que se reconocen unos derechos que el Estado se encarga de garantizar) y el ámbito de lo próximo (donde las personas tienen nombre y apellido y son sujetos de vínculos interpersonales).

---

22. Este enfoque puede verse en PÉREZ DE MENDIGUREN, J. C., ETXEZARRETA ETXARRI, E. y GURIDI ALDANONDO, L. (27, 28 y 29 marzo 2008): *¿De qué hablamos cuando hablamos de Economía Social y Solidaria? Concepto y nociones afines*, XI Jornadas de Economía Crítica, Bilbao, en línea, pp. 9-14.

23. Cf. OULD AHMED, P. (2014): «What does "solidarity economy" mean? Contours and feasibility of a theoretical and political Project», *Business Ethics*, n.º 24, pp. 425-435.

24. Un trabajo reciente que sintetiza muchos estudios anteriores: LAVILLE, J. L. (2010): *L'économie solidaire. Une perspective internationale*, Paris: Librairie Arthème Fayard.

25. EME, B. y LAVILLE, J. L.: «Économie solidaire (2)», en J. L. Laville y A. D. Cattani (dirs.), *Dictionnaire de l'autre économie*, I. c., p. 303; cf. también FRAISSE, L., GUERIN, I. y LAVILLE, J. L. (avril-juin 2007): «Économie solidaire: des initiatives locales à l'action publique. Introduction», *Revue Tiers Monde*, n.º 190, p. 245.

Expresado de otra manera, cuando parece resurgir la utopía neoliberal de la economía de mercado pura, la economía solidaria propugna una economía plural de mercado (pluralidad de formas de propiedad, organizaciones que limitan el papel de los resultados...) y pone el acento en el modelo de desarrollo integral y humano y en la participación democrática.

En América Latina, la economía solidaria va a desarrollarse como reacción a la crisis que provocan los programas de *ajuste estructural* auspiciados por el Consenso de Washington<sup>26</sup>. Esta reacción va a ser especialmente significativa en Chile, Argentina y Brasil<sup>27</sup>. El objetivo inicial de este movimiento no será otro sino la reinserción en la economía que produjo la exclusión. Pero en su desarrollo ulterior pueden distinguirse varias fases sucesivas<sup>28</sup>. En la primera se busca muy directamente la reinserción por el trabajo, y se actúa prioritariamente a nivel micro-económico; es importante en este momento poner a disposición de las víctimas de la crisis algunos medios necesarios (como son la formación, la dotación inicial de capital o el acceso al crédito), tarea para la que es fundamental la acción del Estado. Lo que se quiere evitar a toda costa es caer en una dependencia indefinida respecto de este: por eso es preciso dotar a las personas de medios para que puedan desarrollarse por sí mismas. Esto se refuerza en la segunda fase, que busca crear un sector orgánico (un verdadero subsistema social) no solo económico, sino basado en solidaridades sociales. En una tercera fase se perfila una propuesta más ambiciosa: la de «otra economía», un modelo alternativo al sistema mercantil, incluso cuando es complementado por la acción del Estado. Este punto es muy característico del movimiento en América Latina, con unos planteamientos más radicales que lo alejan de los perfiles más europeos.

---

26. El Consenso de Washington toma su nombre del encuentro celebrado en aquella ciudad en 1989, promovido por el Fondo Monetario Internacional y por el Banco Mundial, en el que participaron funcionarios del Departamento de Estado de los EE. UU., ministros de finanzas de los países industrializados, presidentes de importantes bancos internacionales y reconocidos economistas. Su objetivo fue hacer frente a la crisis que había afectado a los países en desarrollo como consecuencia del crecimiento espectacular que experimentó la deuda externa en algunos de ellos en la década de 1980. De dicha reunión emanó una estrategia cuyo objetivo fundamental era la estabilización de la economía mediante el control de las macromagnitudes, en especial el déficit público y el déficit exterior. Para ello se propugnaba un *ajuste estructural*, que consistía en la aplicación de medidas drásticas de reducción de la intervención del Estado en la economía. Se eliminaban toda clase de subsidios, se liberalizaban los precios, se abrían las fronteras para facilitar el comercio exterior y la libre circulación de los capitales (mercados financieros). Los efectos fueron en algunos casos tan graves que se llegaron a producir levantamientos populares en las grandes ciudades, donde la gente asaltaba comercios y supermercados buscando sencillamente recursos para sobrevivir. Este deterioro fue reconocido por el mismo Banco Mundial, que habló de la «década perdida» (la década de 1980) para América Latina y, sobre todo, para el África subsahariana.

27. En Chile destaca la figura de Luis Razeto; en Argentina, la de José Luis Coraggio. Puede verse, por ejemplo: RAZETO, L. (1993): *Los caminos de la economía de solidaridad*, Santiago de Chile: Vivarium; CORAGGIO, J. L. (2011): *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*, Quito: Ediciones Abya-Yala.

28. CORAGGIO, J. L.: *Las tres corrientes vigentes de pensamiento y acción dentro del campo de la Economía Social y Solidaria (ESS). Sus diferentes alcances*, en línea.

Como resumen de movimientos tan distintos, podemos concluir que, salvo algunas excepciones, no se busca tanto una alternativa al sistema cuanto alternativas dentro del sistema: cauces nuevos de acción para dar protagonismo a la sociedad y arbitrar modos de actuación económica distantes de la lógica económica dominante.

## 2.4. Bien común y economía civil

Una tercera línea que apunta en esta dirección que estamos estudiando de una cierta superación no ya del capitalismo puro, sino del modelo mixto de economía es la desarrollada por el grupo de Bolonia, al frente del cual hay que situar al profesor Stefano Zamagni<sup>29</sup>. En el origen de su propuesta está un estudio histórico sobre los comienzos del capitalismo, que él cree hay que distinguir nítidamente de la economía de mercado. Esta es el género; aquel, la especie. Veamos en detalle el alcance de esta distinción.

La economía de mercado se formó a partir del humanismo del siglo xv. Y se apoyó en tres pilares fundamentales<sup>30</sup>:

- Un principio organizativo: la división del trabajo, el cual permite que todos, aun los menos dotados, puedan tener una actividad laboral.
- Orientación de la actividad económica al desarrollo y, en consecuencia, a la acumulación. La producción no se limita a las necesidades de consumo presente. Dicho con otras palabras: se supera el juego de suma cero para pasar a un juego de suma positiva. No es necesario, pues, contentarse con lo necesario: se puede aspirar a más.
- Libertad de empresa. Es una posibilidad que se abre a todo el que reúne estas tres características: creatividad, propensión al riesgo, capacidad para coordinar a otros. Esos son precisamente las tres dotes propias del empresario.

En el mercado es esencial la competencia. Pero esta, como indica la etimología del término (*cum-petere*), significa buscar en común, poner en común. Y este

---

29. La obra que mejor sintetiza su pensamiento: ZAMAGNI, S. (2012): *Por una economía del bien común*, Madrid: Ciudad Nueva. En ella se recogen diversos trabajos de años anteriores. El intento de pensar la economía desde este nuevo enfoque ha dado algunos frutos en forma de manuales universitarios: es el caso de BECCHETTI, L., BRUNI, L. y ZAMAGNI, S. (2010): *Microeconomía. Scelte, relazioni, economia civile*, Bologna: Il Mulino.

30. ZAMAGNI, S. (julio-diciembre 2014): *Por una economía del bien común*, l. c. pp. 14-15, 230-235; cf. igualmente ZAMAGNI, S.: «Don gratuito y vida económica», *Corintios XIII* n.º 151-152, pp. 99-126.

es el sentido del bien común que expresa las ventajas que se siguen para cada uno por el hecho de formar parte de una comunidad. Porque el bien común es el que se obtiene *junto* a los otros; *no contra* los otros (como el bien privado); *ni al margen* de los otros (como los bienes públicos).

A esto le llama Zamagni la *economía civil* de mercado, que funciona a partir de la *libre* elección de una pluralidad de sujetos, cada uno persiguiendo *racionalmente* su propio *objetivo* bajo un conjunto de reglas bien definidas:

- Libre elección: significa que a nadie se le obliga por la fuerza o por la estricta necesidad, porque entonces el sujeto quedaría desprovisto de libertad.
- Elección racional: implica la capacidad de calcular costes y beneficios de las distintas alternativas para decidir en consecuencia.
- El objetivo puede ser el interés propio o un interés altruista, y no tiene por qué ser el beneficio económico, como sucederá después.
- Las reglas bien definidas han de estar establecidas por alguna instancia externa al juego de los agentes que compiten: puede ser el Estado, pero puede ser también alguna organización de la sociedad civil.

El examen de estas características de la economía civil permite adivinar como el paso a la economía de mercado capitalista reduce los horizontes más amplios de aquella. ¿Qué supone, entonces, el capitalismo respecto a la economía de mercado que desarrolla la economía civil? Ante todo, la sustitución del *bien común* por el *bien total*. Ese *bien total* es la mera suma de bienes particulares (lo típico del individualismo liberal). Una imagen ayuda a comprender la diferencia: si lo que mejor encarna el *bien total* es la metáfora de la suma, para el *bien común* es más útil recurrir a la metáfora de la multiplicación. Porque en la suma la desaparición de un sumando no modifica sustancialmente el resultado, mientras que en la multiplicación, cuando un factor pasa a ser cero, el resultado es cero también. Una distinción parecida ya hacía Aristóteles entre *vida en común* propia de los seres humanos (el bien de cada uno solo se consigue con la obra de todos) y el *pasto en común* (propio de los animales, donde cada uno intenta recortar al otro).

Pero el capitalismo, además de cambiar la lógica del bien común por la lógica del bien total, elimina el principio de *reciprocidad*. Este es un punto nuclear en la reflexión del profesor Zamagni. En la economía civil de mercado, a diferencia de lo que ocurrirá luego con el capitalismo, el intercambio no prescindía de las personas que intervenían en esa relación. El único referente no eran los objetos y la equivalencia entre ellos según un valor establecido de antemano, sino una relación entre personas donde no faltaban las expectativas de ser correspondidas, aunque estas nunca eran condición para la iniciativa de dar. Esta conjugación de in-

*tercambio y reciprocidad* desaparece con el utilitarismo en el siglo XVIII: este no solo sustituye el bien común por el bien total, sino que impone la *lógica del beneficio individual*, según la cual el individuo decide en cada momento con unas condiciones externas dadas y según sus preferencias, movido por el propio interés y orientado por resultados.

Es importante comprender que *reciprocidad* no equivale a *filantropía* ni a puro *altruismo*. El filántropo da sin esperar nada a cambio: en su lógica no entra el ser compensado. En la relación de *reciprocidad*, por el contrario, hay una expectativa de ser correspondido; lo que ocurre es que esta respuesta no se pone como condición para dar; de forma que esta compensación deba estar garantizada de antemano (cosa que sí ocurre en la relación mercantil).

Si la economía capitalista pone el acento en la eficiencia (conseguir el máximo beneficio en unas condiciones dadas), el modelo mixto posterior ha querido corregir los excesos de aquella buscando armonizar eficiencia y equidad: si la eficiencia se encomienda al mercado y su lógica, la equidad será tarea de los poderes públicos. La propuesta de la economía civil busca superar este sistema mixto y rehumanizar la economía consiguiendo que el modelo de mercado reincorpore los vínculos sociales y los favorezca.

Al concluir este breve resumen de la propuesta del profesor Zamagni y su grupo surge la pregunta: ¿no será esto demasiado idealista? Pero la respuesta debe buscarse volviendo los ojos a la realidad: descubrimos entonces que hay personas, organizaciones y empresas capaces de actuar no solo con criterios egoístas. Hay que encontrar cauces para que ello sea cada vez más posible de forma que se alcance una cierta masa crítica que llegue a ser socialmente relevante.

## **2.5. La doctrina social de la Iglesia en este nuevo contexto**

Hemos seleccionado tres líneas que se están desarrollando en las ciencias sociales contemporáneas y que buscan superar el modelo económico dominante hoy, incluso en su forma más mitigada, el Estado social. En todas ellas se trata de huir de la excesiva polarización entre mercado y Estado, lógica económica y lógica del derecho, recuperando y haciendo sitio a la categoría de la *relacionalidad*, que considera al sujeto humano no en términos abstractos, sino atendiendo a las peculiaridades de cada uno.

¿Qué posibilidades tiene este nuevo enfoque en la doctrina social de la Iglesia? Es lo que queremos analizar en este apartado. Y lo vamos a hacer ciñén-

donos a los documentos más recientes, sin negar que esta orientación más personalista sintoniza con lo más profundo de la antropología cristiana, con su insistencia en la condición personal y social del ser humano. Esta antropología es la que hemos visto reafirmada en los documentos sociales de la Iglesia en los dos últimos siglos frente a las antropologías dominantes en ese tiempo.

Si nos ceñimos a los dos últimos papas, podemos avanzar que Francisco en sus dos primeros años de pontificado ha reiterado, a veces con expresiones muy duras, las críticas a la lógica económica pura y ha denunciado sus crueles efectos, mientras que Benedicto XVI ha complementado sus críticas con algunas propuestas más positivas para construir alternativas. Estas diferencias entre ambos justifican que no sigamos el orden cronológico, sino uno más lógico de acuerdo con las aportaciones de uno y otro: primero las críticas de Francisco, luego las propuestas de Benedicto XVI.

De Francisco hay que mencionar su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* y su encíclica *Laudato si'*.

Comenzamos por *Evangelii gaudium*. Aunque no es un documento social, tiene un profundo contenido social. Y esto no es casualidad, sino reflejo de que para el papa Francisco no se puede ignorar la dimensión social inherente a toda la realidad, ni tampoco prescindir de ella en el discurso eclesial. Por eso en un documento sobre la misión evangelizadora de la Iglesia lo social no puede faltar. ¿Cómo se aborda? Por decirlo en pocas palabras: desde la dialéctica *exclusión/inclusión*. A un sistema económico que *excluye* a los menos preparados hay que responder con un compromiso por su *inclusión*, compromiso que implica también a la misión evangelizadora de la Iglesia.

La crítica de la exclusión se enmarca en los cuatro «noes» que el papa introduce para identificar los desafíos del mundo actual (capítulo 2, apartado 1): *no a una economía de la exclusión, no a la nueva idolatría del dinero, no a un dinero que gobierna en lugar de servir, no a la inequidad que genera violencia*. La exclusión tiene su origen en haber convertido el dinero en un ídolo (absolutizándolo) y haciéndole perder su condición de medio al servicio de la persona, con la inevitable consecuencia de generalización de la violencia.

Reproducimos el pasaje más citado de esta exhortación postsinodal que denuncia la *cultura del descarte* y subraya la gravedad de la *exclusión* frente a las formas clásicas de *explotación* y *opresión*:

«Hoy todo entra dentro del juego de la competitividad y de la ley del más fuerte, donde el poderoso se come al más débil. Como consecuencia de esta situación, grandes masas de la población se ven excluidas y marginadas: sin trabajo,

sin horizontes, sin salida. Se considera al ser humano en sí mismo como un bien de consumo, que se puede usar y luego tirar. Hemos dado inicio a la cultura del “des-carte” que, además, se promueve. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: 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”»<sup>31</sup>.

De la *exclusión* al compromiso de *inclusión*. Este paso se da cuando se habla de la *dimensión social de la evangelización* (capítulo 4). Francisco se centra allí en lo que considera dos grandes cuestiones que le parecen fundamentales en este momento de la historia: la primera no podría sino la *inclusión social de los pobres*, que es la respuesta adecuada a la exclusión sistemática que el sistema produce; la segunda es la paz y el diálogo social<sup>32</sup>. La inclusión de los pobres exige no solo la atención directa a los excluidos, sino verdaderas reformas estructurales, lo que implica renunciar a «la autonomía absoluta de los mercados y de la especulación financiera»:

«Ya no podemos confiar en las fuerzas ciegas y en la mano invisible del mercado. 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»<sup>33</sup>.

La importancia que atribuye el papa Francisco a lo social queda confirmada en su carta encíclica sobre la casa común (*Laudato si'*), un documento cuyo tema solo puede ser considerado la ecología si entendemos esta en sentido de *ecología humana*. Si hay algo que el papa repite a lo largo de sus páginas es la íntima conexión entre la crisis medioambiental y la crisis social, como consecuencia de la interconexión entre naturaleza y sociedad. Y la causa común de esta doble crisis hay que verla en la antropología de fondo, en lo que él llama un «antropocentrismo desviado». Desviado no por el lugar que asigna al ser humano, sino porque «ha terminado colocando la razón técnica sobre la realidad»<sup>34</sup>. Este antropocentrismo desviado, que critica extensamente en el capítulo 3 («Crisis y consecuencias de antropocentrismo moderno»), lleva de modo no siempre consciente «a constituir la metodología y los objetivos de la tecnociencia en un paradigma de comprensión que condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad»<sup>35</sup>. Y esta ten-

---

31. FRANCISCO: Exhortación apostólica postsinodal *Evangelii gaudium*, n. 56.

32. *Ibíd.*, n. 185.

33. *Ibíd.*, n. 204.

34. FRANCISCO: Carta encíclica *Laudato si'*, n. 115.

35. *Ibíd.*, n. 107.



dencia tiende también a ejercer su dominio sobre la economía y la política. Se llega a pensar incluso que la tecnología y la economía están en condiciones de resolver tanto los problemas ambientales como los problemas del hambre y la miseria en el mundo, gracias siempre al mercado. Pero no es posible creer que el mercado por sí mismo vaya a garantizar el desarrollo humano integral y la inclusión social<sup>36</sup>.

Esta crítica de un sistema por naturaleza excluyente la encontramos en numerosas intervenciones del papa Francisco. Baste citar, a modo de ejemplo, un discurso suyo que tuvo especial repercusión en los medios: el que dirigió a los participantes del encuentro Mundial de Movimientos Populares, reunidos en Roma. Se centró en lo que consideraba tres derechos sagrados: tierra, techo y trabajo. El papa consideraba a muchos de sus oyentes víctimas de un sistema que ya no se sostiene. Por eso invitaba a cambiarlo:

«Tenemos que cambiarlo, tenemos que volver a llevar la dignidad humana al centro y que sobre ese pilar se construyan las estructuras sociales alternativas que necesitamos. Hay que hacerlo con coraje, pero también con inteligencia. Con tenacidad, pero sin fanatismo. Con pasión, pero sin violencia. Y entre todos, enfrentando los conflictos sin quedar atrapados en ellos, buscando siempre resolver las tensiones para alcanzar un plano superior de unidad, de paz y de justicia»<sup>37</sup>.

Y termina el discurso exaltando el trabajo de estos movimientos populares porque han puesto en marcha nuevas formas de solidaridad y porque representan una alternativa a las formas clásicas de gobierno y de participación política:

«Los movimientos populares expresan la necesidad urgente de revitalizar nuestras democracias, tantas veces secuestradas por innumerables factores. Es imposible imaginar un futuro para la sociedad sin la participación protagónica de las grandes mayorías y ese protagonismo excede los procedimientos lógicos de la democracia formal. La perspectiva de un mundo de paz y justicia duraderas nos reclama superar el asistencialismo paternalista, nos exige crear nuevas formas de participación que incluya a los movimientos populares y anime las estructuras de gobierno locales, nacionales e internacionales con ese torrente de energía moral que surge de la incorporación de los excluidos en la construcción del destino común. Y esto con ánimo constructivo, sin resentimiento, con amor. Yo los acompaño de corazón en ese camino»<sup>38</sup>.

Es de destacar este protagonismo reconocido a los mismos excluidos en la construcción de una sociedad incluyente, otro pilar importante de las conviccio-

---

36. *Ibíd.*, n. 109.

37. FRANCISCO: *Discurso a los participantes en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares* (28 de octubre de 2014). Accesible en la página web de la Santa Sede.

38. *Ibíd.*

nes del papa Francisco que tanto destacó en su actividad pastoral en la diócesis de Buenos Aires.

Frente a este enfoque más de denuncia que encontramos en Francisco, la aportación de Benedicto XVI se sitúa más abiertamente en conexión con las tres líneas de reflexión que hemos analizado más arriba. Esto es especialmente notable en su encíclica social, *Caritas in veritate* (29 junio 2009). Claramente hay en ella una denuncia del modelo bipolar mercado/Estado, que se pretende puede ser superado si se incorpora una tercera dimensión: el *don* y la *relacionalidad*.

Hay en el enfoque de Benedicto XVI un eco inequívoco de las propuestas de la economía civil que hemos estudiado. Pero la encíclica sitúa estas ideas en el marco teológico propio de un documento cuya paternidad única pertenece a un teólogo de la altura de Joseph Ratzinger. Porque la principal novedad de la encíclica social de Benedicto XVI es el haber dado un entronque teológico a los temas clásicos de los documentos sociales de la Iglesia. En este sentido, el método de *Caritas in veritate* es más deductivo que inductivo: parte no del análisis de la realidad, sino de la concepción cristiana de Dios y de sus consecuencias para una correcta concepción del ser humano y de la sociedad. Es una encíclica ante todo *teológica* (en el sentido fuerte del término: saber sobre Dios) y luego *antropológica*. Desde esa óptica cree Benedicto XVI que deben iluminarse los problemas más acuciantes de nuestra sociedad, y concretamente los relacionados con el desarrollo auténtico de las personas y de los pueblos. Estamos, pues, en la estela de la encíclica de Pablo VI sobre el desarrollo de los pueblos (*Populorum progressio*), cuyo 40 aniversario se quiere conmemorar, pero prestando una atención muy señalada a la dimensión estrictamente teológica de los temas.

Profundizando algo más en este enfoque teológico y antropológico, cabe decir que la visión de Dios que Benedicto XVI ofrece bascula sobre el doble eje de *Dios amor* y *Dios Trinidad: don y relacionalidad*. De ahí derivan las coordenadas de la concepción cristiana de la persona humana<sup>39</sup>:

- A la fe en el *Dios amor* corresponde la experiencia de una existencia vivida como don: en la relación con Dios experimenta el ser humano lo que luego puede y está llamado a reproducir en su relación con los semejantes. En el origen, por tanto, de la lógica del don está la experiencia de Dios. Pero esta lógica contrasta de raíz con la lógica económica del intercambio entre objetos equivalentes. Esta será la clave de todo el capítulo 3. («Fraternidad, desarrollo, económico y sociedad civil»).

---

39. Para un desarrollo de estas ideas cf. CAMACHO, I. (2009): «Primera encíclica social de Benedicto XVI: claves de comprensión», *Revista Fomento Social*, n.º 64, pp. 629-654.

- A la fe en *Dios Trinidad* corresponde la experiencia de la *fraternidad* humana, que le sirve a Benedicto XVI para enmarcar el desarrollo de los pueblos en la gran familia humana, que trasciende las divisiones y las diferencias de pueblos, razas, etc. Esta será, a su vez, la clave del capítulo 5 («La colaboración de la familia humana»).

Con este marco de fondo para entender el enfoque global de la encíclica, nos interesa ahora concentrarnos en el capítulo 3, que es donde se introduce la reflexión sobre el sistema de organización de la sociedad incorporando elementos propios de la *economía civil*<sup>40</sup>.

Benedicto XVI, después de exponer su idea del don y la gratuidad, recuerda como Juan Pablo II en su encíclica social *Centesimus annus* había propuesto pasar a un sistema basado en tres instancias: el mercado, el Estado y la sociedad civil. Ahora modifica significativamente esta propuesta de su predecesor: no es ya que la sociedad civil sea «el ámbito más apropiado para una economía de la gratuidad y de la fraternidad», sino que es en la propia vida económica donde debe estar presente de algún modo la *reciprocidad fraterna*<sup>41</sup>.

Este pasaje que vamos a citar es el que mejor expresa la necesidad de superar el binomio mercado-Estado:

«Cuando la lógica del mercado y la lógica del Estado se ponen de acuerdo para mantener el monopolio de sus respectivos ámbitos de influencia, se debilita a la larga la solidaridad en las relaciones entre los ciudadanos, la participación, el sentido de pertenencia y el obrar gratuitamente, que no se identifican con el “dar para tener”, propio de la lógica de la compraventa, ni con el “dar por deber”, propio de la lógica de las intervenciones públicas, que el Estado impone por ley. La victoria sobre el subdesarrollo requiere actuar no solo en la mejora de las transacciones basadas en la compraventa, o en las transferencias de las estructuras asistenciales de carácter público, sino sobre todo en la *apertura progresiva en el contexto mundial a formas de actividad económica caracterizada por ciertos márgenes de gratuidad y comunión*. El binomio exclusivo mercado-Estado corroe la sociabilidad, mientras

---

40. De hecho, el profesor Zamagni estuvo presente en el Aula Juan Pablo II en la conferencia de prensa de presentación de la encíclica. Intervinieron: el cardenal Renato R. Martino, presidente del Pontificio Consejo «Justicia y Paz»; el cardenal Paul J. Cordes, presidente del Pontificio Consejo «Cor Unum»; Mons. Giampaolo Crepaldi, secretario del Pontificio Consejo «Justicia y Paz»; el Prof. Stefano Zamagni, catedrático de Economía Política en la Universidad de Bolonia, consultor del Pontificio Consejo «Justicia y Paz». Entre los comentarios de Zamagni a la encíclica pueden verse los publicados como apéndice de su obra *Por una economía... I. c.*, pp. 273-327 («La clave de lectura de la crisis y el camino para salir de ella, en la *Caritas in veritate*», «Fraternidad, don y reciprocidad en la *Caritas in veritate*»).

41. BENEDICTO XVI: Carta encíclica *Caritas in veritate*, n. 38. La referencia a Juan Pablo II corresponde a la encíclica *Centesimus annus*, n. 35.

que las formas de economía solidaria, que encuentran su mejor terreno en la sociedad civil aunque no se reducen a ella, crean sociabilidad. El mercado de la gratuidad no existe y las actitudes gratuitas no se pueden prescribir por ley. Sin embargo, tanto el mercado como la política tienen necesidad de personas abiertas al don recíproco»<sup>42</sup>.

La idea que repite Benedicto XVI es que la actividad económica no puede resolver todos los problemas recurriendo exclusivamente a la lógica mercantil. Ni siquiera bastan los principios tradicionales de transparencia, honestidad y responsabilidad. Se necesita más, concretamente...:

«[...] que en las relaciones mercantiles el principio de gratuidad y la *lógica del don*, como expresiones de fraternidad, pueden y deben tener espacio en la actividad económica ordinaria»<sup>43</sup>.

La propuesta es realista, porque no se pretenden eliminar ninguna de las dos lógicas clásicas (mercado y Estado); pero es, al mismo tiempo, novedosa porque introduce elementos nuevos, como es la lógica de don que se plasma en la reciprocidad.

Este deseo de romper esquemas bipolares reaparece al tratar de la empresa. No solo apuesta por la *responsabilidad social* y por la atención a todos los sujetos que contribuyen a la vida de la empresa (una clara referencia a los *stakeholders*), sino que entiende que la iniciativa empresarial debe ir más allá de la pura distinción entre empresa privada y empresa pública o entre empresas destinadas al beneficio y organizaciones sin ánimo de lucro. De hecho, hoy va surgiendo una zona intermedia, donde se alinean empresas tradicionales, fundaciones promovidas por las mismas empresas, empresas propias de la economía civil y de la economía de comunión, empresas con objetivos de utilidad social, etc. Todo esto es algo más que el clásico «tercer sector»: son empresas que, aunque con muy distinta configuración jurídica, confluyen en no excluir el beneficio, pero lo consideran solo como un instrumento para objetivos humanos y sociales, un «instrumento para alcanzar objetivos de humanización del mercado y de la sociedad», lo que hace posible «un mercado más cívico y al mismo tiempo más competitivo»<sup>44</sup>.

El papa subraya que no está hablando solo de propuestas teóricas, sino de realidades: porque todo eso existe ya, lo que hace falta es que se reconozca y se favorezca, siempre en la misma línea de superar la dicotomía de mercado y Estado, de lógica mercantil y lógica de los derechos.

---

42. *Ibíd.*, n. 39.

43. *Ibíd.*, n. 36.

44. *Ibíd.*, n. 46; cf. también nn. 40-41.

### 3. Conclusión: de nuevo la lucha contra la pobreza

---

Quien buscaba en estas páginas un tratamiento directo de la lucha contra la pobreza habrá quedado decepcionado. No queremos ignorar ni menospreciar las distintas estrategias para erradicar este mal que azota a la humanidad, estrategias que van desde la asistencia directa al pobre hasta el compromiso por la transformación de las estructuras sociales y económicas que, por su propia dinámica, engendran pobreza y exclusión. Precisamente en relación con estas últimas hay que entender lo que precede.

No hemos querido hacer en ellas una elucubración teórica. Más bien nos hemos asomado a la realidad para identificar en ella iniciativas que buscan abrirse camino rompiendo los límites excesivamente estrechos del modelo socioeconómico vigente, incluso en sus formas más avanzadas y éticamente aceptables, como es el Estado social. Las ciencias sociales nos han ayudado en esta búsqueda explorando tres líneas que, sin ser las únicas, atraen hoy una considerable atención de los estudiosos, de los activistas sociales e incluso del mundo económico.

Hemos visto además como la doctrina social de la Iglesia muestra una clara sintonía con todo ello, más que aportando modelos concretos, ofreciendo su propia visión de la persona humana, que tanto subraya la riqueza y complejidad para evitar todo reduccionismo antropológico que la convierte en engranaje de una economía demasiado convencional y simplificadora.

Precisamente el pobre es quien lleva más las de perder en una sociedad dominada por la lógica mercantil. En la medida en que esta sea combatida creando espacios para que las personas sean verdaderas protagonistas de su propio desarrollo, la lucha contra la pobreza será más efectiva porque estará actuando sobre sus raíces mismas.



# 3. Moral social samaritana, hoy: valores éticos y exigencias prácticas para la Iglesia

José Ignacio Calleja

---

Facultad de Teología de Vitoria

---

## Resumen

---

El autor presenta una reflexión sobre el actual momento social español, desde los datos sociales y los valores de la doctrina social de la Iglesia. Pone el foco sobre el efecto de las políticas de ajuste sobre las personas más vulnerables afectadas por la crisis. Se realiza una reflexión moral desde el prisma de la dignidad de la persona en el centro de la vida social y económica. Presenta la caridad como exigencia de la justicia social. Por último, se pregunta sobre las exigencias prácticas que se derivan y sobre cuál debe ser el actuar social concreto de la Iglesia.

**Palabras clave:** Crisis, justicia, caridad, Iglesia, moral social.

### Abstract

---

The author introduces a reflection on the current social situation in Spain, under social statistic data and values of the Social Doctrine of the Church. The author focuses on the effects that the adjustment policies have on the most vulnerable people that have been affected by the crisis. He makes a moral reflection from the person's dignity perspective in the middle of the social and economic life. It introduces charity as an exigency of social justice. Lastly, the author wonders which are the practical exigencies arising and which should be the correct behaviour of the Church.

**Key words:** Crisis, justice, charity, Church, social morals.



## I. El título y su sentido<sup>1</sup>

---

Voy a reflexionar en términos morales y cristianos sobre el actual momento social español, asumiendo *las referencias valorativas* de la *doctrina social de la Iglesia*. Tomo aquí el concepto *social* en un sentido restringido, es decir, el bienestar *social* de que disfrutaran nuestros conciudadanos y, en particular, los más vulnerables y afectados por la *crisis* y «sus» *políticas* de ajuste y reforma. Sobra decir que lo haré bajo el prisma de la dignidad de la persona en el centro de la vida social y económica, y, por tanto, de la justicia animada por la *caridad* como conceptos irrenunciables al juicio moral cristiano.

Luego, en cuanto al orden de mi reflexión, si el *primer paso* es la *caridad* inspirando la *justicia* social y, en su seno, desde qué primacías ético-cristianas voy a valorar la realidad social española, las *exigencias prácticas* que de ahí se derivan, ha de ser el *segundo momento*. Corresponde este a qué decir en cuanto al actuar social concreto de la Iglesia.

Apelando de nuevo al curso y el encargo en que mi reflexión se inscribe, hemos de dar por contada la realidad socioeconómica de la que vamos a hablar moralmente. En las ponencias que me preceden está lo fundamental de un *ver* que constituye siempre el momento metodológico primero del discernimiento moral. Por mi parte, lo voy a llamar *momento introductorio*, recogiendo una exposición de conjunto que me representa.

## 2. El panorama social español a la «salida» de la crisis. Un cierto consenso de fondo en sus pros y contras

---

Es evidente que en septiembre de 2015, y cuando algunas magnitudes macroeconómicas apuntan a un cambio *positivo* de tendencia en la economía española (prima de riesgo, exportaciones, empleo, inversión, turismo, crecimiento,...), la mayoría de los expertos y hasta políticos de cualquier tendencia reconocen que la precariedad laboral, la *desigualdad* y las más diversas formas de *pobreza* y

---

1. El texto conserva en **negrita** la parte pronunciada en la conferencia, cuya lectura tiene sentido suficiente.

*exclusión*<sup>2</sup> —de hecho o como riesgo muy grave— acompañan a esta «incipiente y discutida» salida española de la crisis; incipiente por las dudas que provoca si podrá prolongarse en el tiempo, dada su dependencia extrema de factores *exógenos*<sup>3</sup>; *discutida*, por lo lejos que está de ser una *recuperación inclusiva* para tantos grupos sociales echados a un lado en la crisis<sup>4</sup>, o de otro modo dicho, por la *creciente desigualdad de riqueza y renta que la acompaña*<sup>5</sup>; y al cabo, salida mucho más *discutible* si, como se ha dicho y comparto, la *severidad social* de la crisis entre nosotros es *consecuencia* de un *modelo* que esa crisis retroalimenta y reproduce. Prueba de ello es que, a pesar del carácter internacional de la crisis, pocos países como el nuestro han empeorado tanto en términos de pobreza y desigualdad. ¿Por qué? La explicación hay que buscarla en la *debilidad de nuestro modelo social* y sus rasgos particulares, es decir, los altos niveles de desigualdad salarial, la limitada capacidad *redistributiva* del sistema de impuestos, un *modelo reducido* de prestaciones sociales y un sistema *educativo* que no asegura la igualdad de oportunidades.

En esta perspectiva de salida *incipiente y discutida* de la crisis —y de discusión profunda del modo de hacerlo, antes, a base de *recortes y ajustes*, y ahora, de

---

2. La *multidimensionalidad* es lo que permite hablar de forma diferenciada de pobreza y exclusión social. Hablamos de *pobreza* cuando nos referimos principalmente a la privación de recursos materiales y económicos, mientras que utilizamos *exclusión social* cuando queremos incluir la ausencia de participación en la esfera no solo económica, sino política, cultural y educativo, social y familiar; es decir, cuando se carece de los derechos de ciudadanía. Lógicamente, si las intervenciones sociales son preventivas y reparadoras, y no solo paliativas y reproductoras, será más fácil erradicar la exclusión social.

3. Tres factores sustentan el crecimiento actual de la economía española. *Uno*, la caída del precio del petróleo; *dos*, el tipo de cambio del euro respecto del dólar; y *tres*, dinero abundante y barato, merced al BCE; todos ellos, factores europeos/internacionales. Y ¿las reformas internas de los últimos años? La más exitosa ha sido la *financiera*, pero pésima en términos de equidad social; y pésimas tanto en equidad social como eficiencia económica han sido las demás; la de las *pensiones* no ha evitado que en tres años se evapore un 37% de su fondo de reserva; la de los *desahucios*, que las ejecuciones hipotecarias hayan aumentado un 7,4% en 2014; la del *desempleo*, que su cuantía por beneficiario se haya reducido un 22% desde 2008 y que su tasa de cobertura haya caído del 76% al 58% de la población dada de alta como demandante de empleo; y la laboral, con la *precarización* general consiguiente.

4. El indicador AROPE surge de la concepción multidimensional de la exclusión social y de la consiguiente necesidad de establecer un único indicador que recoja de manera eficaz situaciones de vulnerabilidad en las cuales la pobreza es solo uno de los aspectos relevantes. El indicador combina elementos de renta, posibilidades de consumo e intensidad de empleo. Incluye, por tanto, la *pobreza*, concepto que tiene que ver con la renta (por debajo del 60% de la renta media), y *exclusión* (todos los pobres lo son, pero puede incluir a grupos que no lo son por su renta, pero sí son excluidos por los otros conceptos).

5. Más aún nos interpela esta situación de *pobreza y desigualdad* si nos vemos *partícipes* de un mundo único y conocemos que —según el informe de Intermón Oxfam, con ocasión del Foro Económico de Davos (Suiza)—, el próximo año (2016), y por primera vez en la historia de la humanidad, el 1% de la población poseerá *más de la mitad de toda la riqueza mundial*. El informe «Tenerlo todo y querer más». Según este informe, el *ritmo de crecimiento de la riqueza de los ricos es exponencial*. Cada año, los ricos, ese 1% de la población, *acumula* el 90% de la riqueza nueva *generada*, lo que lleva a que en pocos años, *no más allá de 2030*, el 90% de toda la riqueza mundial esté en sus manos. ¿los Estados democráticos? Y ¿las leyes? Las leyes se modifican par impedir que esta fortuna sea ilegal y perseguida.

un *crecimiento* con pies de barro en su forma y fondo—, me sumo a la pregunta de quienes se interrogan (y confirman) si la situación en la que se encuentra un número muy alto de familias españolas —más pobres, más desiguales, más desprotegidas, más precarizadas, más desafectas que antes del 2007— no se debe ya a la crisis, sino a que durante los últimos años las políticas económicas aplicadas han dado lugar a un modelo de sociedad *más y más desigual*, que está ahí para quedarse (Joaquín Estefanía)<sup>6</sup>. Otra vez y otra voz que afirma y denuncia lo mismo: el modelo social de *desigualdad* material y *precarizado* laboral ha venido para quedarse<sup>7</sup>. Y si a la *desigualdad* le añadimos factores como la *corrupción* que corroe las instituciones y la *quiebra de la moral* colectiva que esto supone, las dificultades para dar con una salida compartida son máximas. O, dicho de otro modo, si los Gobiernos democráticos adaptan sus leyes a las necesidades económicas de los mercados y, así, vacían a jirones la gestión política del *bien común*, la *desigualdad social*<sup>8</sup> ocupa todo el escenario social y la *inequidad* cristaliza sin remedio en las raíces de nuestro modo de vida. La crisis ha venido para multiplicar las dificultades hasta límites incontrolables<sup>9</sup>.

Esta lectura del presente social español —y su proyección europea— no es única, pero sí la más veraz, según creo. Para muchos analistas y fuerzas sociales, existe una confluencia de intereses entre las élites *políticas* y *económicas*, que componen de consuno el verdadero *poder constituido* que todos los demás hemos de cuestionar para «salvarnos».

---

6. Cerca de nosotros lo dice la Fundación FOESSA en su informe *Análisis y perspectivas* (2015), que muestra cómo la fractura social que se viene detectando a lo largo del periodo de recesión se consolida, y el empleo que se crea en la salida de la crisis es precario y no llega a los grupos sociales peor situados. Y otro testimonio, la radiografía de esta nueva sociedad española elaborada por el *Informe sobre el estado social de la nación 2015*, producido por la Asociación de Directores y Gerentes de Servicios Sociales.

7. Y, con ocasión de la crisis griega, se ha planteado crudamente si son compatibles la democracia de la soberanía popular y la globalización económica a la vez. Parece que hay que elegir entre democracia de la soberanía popular; por un lado, y globalización, por otro. Y aun así, tampoco la globalización financiera garantiza la riqueza, sino que puede arruinar un país, y dejarlo a la vez sin soberanía democrática y sin Estado social. Lo sabíamos.

8. La *desigualdad* es el gran problema del futuro. Las desigualdades entre ricos y pobres se han situado en su máximo nivel desde que la OCDE (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos) inició su medición hace 30 años. La diferencia se ha disparado durante la crisis en países como España, entre otras razones por los ajustes fiscales, las subidas de impuestos y los recortes sociales: «Hemos alcanzado un punto de inflexión —reconoció en París el secretario general de la institución, Angel Gurría—, y la desigualdad ha alcanzado su nivel más alto desde que comenzaron los registros».

9. Cf. VII Informe FOESSA. A la precariedad laboral, la devaluación salarial y el elevado desempleo hay que añadir el *aumento del número de hogares donde no entra ningún ingreso laboral* (salario, pensión, prestación o subsidio por desempleo). Según la EPA, en el primer trimestre de 2015 había 771.000 hogares sin ingresos laborales. En ellos viven cerca de 1.600.000 personas, de las cuales 330.000 son menores de 16 años. La solución a la *pobreza* y *desigualdad* pasa por generar empleo y reducir el paro. Las cifras de pobreza y desigualdad en España se mueven al compás de la creación y destrucción de empleo. Pero solo si es de alguna calidad esta afirmación es cierta.

Es verdad que se está hablando de *tiempos nuevos* para la economía española; y se hace en un sentido muy directo, por aquello de que cambian variables *macroeconómicas* que hacen al país más fiable en los mercados; y, en un sentido más global, se apela a que el mundo está —y se dice que sería estúpido ignorarlo y perder comba— ante un tiempo distinto, inevitable como modelo y a la vez lleno de oportunidades. Pero qué es lo *distinto* en profundidad hemos de cuestionarnos. Porque de momento lo que destaca es un capitalismo mucho más desregulado; una ideología hegemónica que entiende que hay que mimar a los que más tienen porque son los que crean empleo; una aceptación acrítica de la desigualdad social, acompañada del debilitamiento de la educación, la sanidad y los medios de comunicación públicos a favor de lo privado; una cultura del miedo a los otros y de defensa a ultranza de la propio, y del mérito *confundido* con las condiciones naturales o sociales heredadas por la cuna. En los tiempos nuevos, si el futuro que adviene se pareciera a lo dicho, ¿qué interés tienen las élites de pacto alguno si no es por temor a la revuelta popular?<sup>10</sup> En realidad, este tiempo es una gran oportunidad para recortar las conquistas sociales del siglo pasado y extender un capitalismo más barato y más depredador. Me resulta duro compartir esta afirmación, pero es la realidad; porque, además, este camino sin salida, ¿hasta cuándo y hasta dónde? Las fuerzas se presentan tan desiguales que llegar al incipiente equilibrio de los *Estados sociales de derecho* de la posguerra parece cada vez más difícil, pero ¿es esta la última palabra social? En política y economía, hay voces y movimientos sociales que *no* lo creemos así; y en la cultura y las religiones, también.

La *doctrina social de la Iglesia* es buena prueba de ello. Podría reproducir aquí y sin más lo principal del análisis social —lectura cristiana de la realidad social, dice con acierto— que sustentan la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*<sup>11</sup> y la encíclica social *Laudato si'*<sup>12</sup> —ambas de Francisco— y probar lo que digo. Y tras lo expuesto por la CEE en su instrucción pastoral *Iglesia, servidora de los pobres* (abril 2015), la iglesia española ha asumido remar en la misma dirección social. Si en ese texto volvemos a *la situación social que nos interpela* (nn. 3-14) y a *los factores que explican esta situación* (nn. 15-22)... Quizá nosotros podamos arriesgar más, allí donde toque hablar de las causas materiales de la crisis social española, pero lo dicho no es poco<sup>13</sup>.

10. Cuando escribo este párrafo, la crisis griega acaba de encarrilarse con un acuerdo en Bruselas, que se interpreta como la *venganza* de los acreedores (Alemania en particular); no parece que haya posibilidad alguna de crecimiento de la economía griega con esas *reformas* y *sin quita* de deuda, pero se han impuesto. ¿Por qué? Algunos dicen que para que se sepa quién manda, aviso a navegantes, y, al final, forzar la salida de Grecia. Una lección a la izquierda populista y a los países periféricos que eligen a esos Gobiernos. Tal vez a la propia Francia. Lo pensamos.

11. He desarrollado el tema en «Evangelii gaudium, un texto programático en clave social», en *Lumen* 64/1 (2015) 33-56.

12. Carta encíclica *Laudato si'* (24 de mayo de 2015). Cf. mi presentación «La tierra y los pobres, la misma "causa"», en *Lumen* ...

13. Quiero decir que había que haber profundizado más en la *denuncia* de por qué esa *burbuja* y no dejarla solo en un endeudamiento excesivo. Se ha querido evitar la discusión sobre las *causas*. Esto es

### 3. Sobre la valoración cristiana de la salida social española de la crisis económica

Propongo que desarrollemos este título en *dos direcciones* que ya conocemos por la introducción.

a) Al comenzar esta reflexión me he referido a la *dignidad* de la persona como clave de bóveda del *argumentario* moral cristiano en *lo social* y la he propuesto como la referencia ineludible de la *caridad* y la *justicia*, unidas como reza en boca de Benedicto XVI, mediante una relación intrínseca e indisoluble, *constitutiva* para la plenitud de ambas (CV, 6). Subrayo lo de *constitutiva*. Esta tríada de conceptos o categorías para la configuración moral de la fe alcanza en la doctrina social de la Iglesia, y en la moral social cristiana, un paradigma ya clásico en principios, repetido por doquier. No voy a reproducir aquí tal síntesis<sup>14</sup>, sino más bien recoger el uso de la misma que se está haciendo en la postrera «enseñanza social de la Iglesia», y la convergencia en aquello que ante la actual *situación social de crisis global* estamos subrayando como *Iglesia*. Tal es lo que hacía Benedicto XVI al recordar dos criterios orientadores de la acción moral, requeridos de manera especial por la *dignidad humana* en nuestra sociedad del desarrollo globalizado: *la justicia* y el *bien común* (CV, 6). Y ha sido el propio Benedicto XVI de un modo destacado en el tiempo el que más intensamente ha recogido el evangelio de la *dignidad* de la persona que adelantara Juan Pablo II, hasta componer la tesis ya común de la cuestión social contemporánea como cuestión *antropológica* (CV, 75), es decir, aquella en la que está en juego la dignidad sagrada de la persona como *cabo de Hornos* de una sociedad política justa. Sobre esto se ha escrito mucho, y el debate ha alcanzado con razón momentos muy intensos sobre si la condición última del ser humano es necesariamente religiosa —un humanismo trascendental y, al cabo, cristiano— o, en su defecto, todo crecería en el vacío (CV, 16-18), pues solo «Dios es el garante del verdadero desarrollo del hombre en cuanto tal» (CV, 29) y el que nos libra del «subdesarrollo moral» (CV, 52), porque «sin

---

muy benigno con los prestamistas de Europa y con los bancos españoles; benigno con los gestores de la política española desde hace veinte años; benigno con el *capitalismo de casino* en cuanto tal. La frase se corresponde con el principio de las deudas se pagan. ¿Sí? ¿Todas son justas? ¿No hay que hablar de esto? ¿No había posiciones de privilegio al conocer, al facilitar y al decidir ese endeudamiento? No es fácil acordar las causas y su orden, lo reconozco.

14. Cf. «La Doctrina social de la Iglesia: Por una praxis cristiana de la liberación», en Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe, *Libertad cristiana y liberación* (1986), n. 71-100. PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ» (2005): *Compendio de doctrina social de la Iglesia*, Madrid: BAC. Un clásico, ALBERDI, R. (1982): *La identidad cristiana en el compromiso social*, Madrid: Marova, pp. 199-214. CALLEJA, J. I. (2004): *Moral social samaritana I*, Madrid: PPC, pp. 190-191.

Dios el hombre no sabe a dónde ir; ni tampoco logra entender quién es» (CV, 78). Todo el mundo conoce esta discusión ético-política.

Cuando Francisco ha compuesto su texto programático, la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, y por más que dijera que no es una encíclica social (EG, 184), se ha situado con ganas en esta tradición moral cristiana, y en cuanto al fundamento de su lectura moral cristiana de la economía capitalista y sus hechos más determinantes para el futuro —la *inclusión* social de los *pobres* y la *paz social* que brota del *bien común justo*—, también él ha puesto en el centro de nuestra axiología moral que fuimos *hechos a imagen de Dios* y, como tal, *dignos* hasta el extremo que exige una criatura de valor incondicional y sagrado, en todos y siempre; una criatura, el ser humano, que, como su Creador —todo Él misericordia y comunión—, participa de esta misma condición *solidaria* (n. 178); así, nuestra *dignidad* opera como *corresponsabilidad solidaria* entre todos y, especialmente, con los más *pobres* de la vida. Sabido es que con Francisco y EG, los *pobres* pasan al centro de la Iglesia y se sienten como en su casa (n. 199) —como sucede en el corazón de Dios—. Al proclamar que *los pobres nos evangelizan* (n. 197) —en todos los sentidos de evangelizar y ser evangelizados—, y al darle al concepto los *pobres* un sentido muy histórico y realista, más aún, al analizar la vida social desde la clave de la *exclusión/inclusión* de los *pobres*, la moral cristiana cobra un perfil cada vez más preciso en su significado social; en su defecto, sin *ellos* en el *centro*, la evangelización peligra (n. 199), pues esta *condición social* es para Francisco —escribe— la *garantía de la autenticidad de la evangelización*. Por supuesto, una profunda crisis antropológica (EG, 55) y el rechazo de Dios (EG, 57) explican la deriva hacia una globalización economicida (EG, 53) y también la idolatría del dinero y el consumo (EG, 55); este enfoque está ahí, pero en nada merma la fuerza conferida a la lectura *estructural* de la realidad social del mundo hoy.

Y cuando Francisco ha desarrollado en *Laudato si'* una encíclica directamente social<sup>15</sup>, ha repetido punto por punto los mismos principios teológico-trinitarios, antropológicos, éticos, sociales, ecológicos, culturales y espirituales (LS, nn. 85-95), para extender una tesis que he resumido así, *la tierra y los pobres, la misma «causa»*<sup>16</sup>, y que podría sustituirse *por la tierra y los pobres, el nombre actual de «la cuestión social»*. He dicho que ha reproducido los mismos principios, pero no se me oculta que la antropología de la LS presenta la particularidad de su conexión con la «dignidad» propia de los *pueblos*, y de todos los seres vivos, unida al *valor* también particular de todas las cosas creadas, incluida la Madre Tierra en cuanto tal. Prima aquí la *comunidad de vida de todo lo creado* y la relación *constitutiva* del ser humano con todas las cosas y de *respeto* a un uso de ellas sobrio; por tanto, de *responsabilidad* de todos con todos y todo, porque somos colaboradores de

15. *Laudato si'* (24 de mayo de 2015).

16. Cf. *Lumen* ...

Dios (n. 115) y todo está *interconectado* en el único mundo que nos abarca. Pero no es esta la cuestión que ahora nos ocupa y podemos convenir en que ya tenemos así —en la DSI— las claves rectoras del discernimiento moral cristiano en lo social y de su práctica liberadora concomitante: dignidad de la persona, comunidad de *gracia* y *vida* de todo lo creado, caridad, justicia, solidaridad, bien común, paz, sobriedad, comunión con los otros y con el mundo, responsabilidad y espiritualidad... desde los más *pobres* de la vida<sup>17</sup>.

Más cerca de nosotros, en abril de 2015, los obispos españoles, reunidos en la CEE, dieron alma y vida a su instrucción pastoral *Iglesia, servidora de los pobres*, y evocaban las claves *antropológicas* que ya conocemos (nn. 23 y 39) y las prolongaban con lugares tan clásicos como el *principio de subsidiariedad* (n. 32), el *destino universal de los bienes creados*, al que está subordinado el *derecho de propiedad privada* (y social y pública, añadiría yo) (n. 26), y al que sirve el *principio de solidaridad* con el significado intenso de la prioridad de la vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos (n. 27) y, en nuestros días, el *derecho a un trabajo digno* y estable (n. 32), a una vivienda adecuada, al cuidado de la salud, a una educación en igualdad y libertad (n. 28), y con una conciencia profunda de la *interdependencia* de la humanidad en el disfrute posible y real de todos ellos (n. 29). Una síntesis por lo demás lograda y compartida hoy en la evangelización social de la caridad —no sé si tan común en otras áreas de la vida eclesial— y de nuevo articulada alrededor de la *primacía de los pobres* y nada menos que así formulada: «El servicio privilegiado a los pobres está en el corazón del Evangelio... no solo como destinatarios... sino como *configuradores* de nuestro ser y nuestro hacer» (n. 35). La *dignidad humana* de los más pobres e impedidos, de los más vulnerables y débiles, pasa definitivamente al *centro* del discurso moral y social de la Iglesia española y lo hace aquí con ganas.

Si se me permite una digresión, es evidente que en lo dicho hay todavía una diferencia con cierta teología, a mi juicio admirable, que reclama que la opción preferencial por los pobres no solo es un *servicio a*, sino un *vivir* con ellos —y supongo que *como* ellos—, y que apela a Jesús como aquel en quien queda mostrado quién es Dios: «El Dios que es en relación *esencial* con los pobres, los oprimidos y las víctimas»<sup>18</sup>; lo comparto, pero esto mismo lo voy a dejar abierto

---

17. Sí, será necesario afinar en el *concepto* «los pobres» y comprender que en EG cobra una diversidad de significados muy rica —además del económico y el político—, pero afirmo que nunca abandona una clave social y bien tangible como dimensión de *referencia*. Sí, para la Iglesia *los pobres* son primero una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica, pero eso, «antes que» (n. 198); las precisiones y matices son incontables —espero que alguien lea la EG bajo esta simple pauta de los *conceptos* en que define a los *pobres*—, pero siempre mantiene Francisco un sentido muy *concreto* y *tangible* de la exclusión e inclusión del ser humano.

18. Cf. SOBRINO, J.: «Ensayo sobre la ortodoxia. Cuando el Cristo es Jesús», en *Selecciones de Teología* 54/214 (2015) 96.

como tema personal y teológico inigualable. No veo, sinceramente, cómo hablar de dignidad humana sin acoger en ella la realización visible y mínima de este *valor* en los desheredados del mundo, sean del lugar que sean y procedan. Esta intelección *ontológicamente* interrelacionada de la dignidad de todos con todos los humanos y, a su modo, con la *dignidad de todos los seres vivos y el valor propio de todo lo creado* (LS) —comprendiendo las dificultades políticas que plantea su práctica— es connatural con *la fe* que sustenta desde dentro al Evangelio de Jesús, y sin ella todo se vuelve hueco. Ignorarlo en el origen es la perversión de la religión en todos sus términos; es lo que he llamado alguna vez el *nihilismo religioso* de los que creemos en Jesús, el nihilismo más alienante a largo plazo, si cabe la comparación<sup>19</sup>; otra forma del nihilismo práctico de la mayoría de nuestra sociedad, «donde todo se vuelve irrelevante si no sirve a los propios intereses inmediatos» (LS, 122).

b) El potencial ético que representan estos grandes principios cristianos lleva a pensar en *algunos juicios de valor* que su contraste con la crisis, y con la salida hasta el momento impulsada entre nosotros, nos provoca. Como es sabido, esta línea de pensamiento se inscribe en la *doctrina social de la Iglesia contemporánea* —después del Vaticano II y la GS—, y se reconoce deudora de Juan Pablo II —LE, CA, SRS—, Benedicto XVI —DCE y CV— y Francisco —EG y LS—, acogidos en el horizonte hermenéutico de las teologías políticas —*políticas* en Europa y *liberadoras* en tantos lugares, con especial recuerdo para el continente latinoamericano—, componiendo una *moral social samaritana y liberadora* que se ha asomado a la crisis social española con tiento y duda, pero con la convicción de que la globalización neoliberalmente gestionada, o el neoliberalismo justificando esta globalización como progreso y la única posible, imponía lo peor de sus efectos: un *economicismo* extremo en la vida de la gente, una *desigualdad* multiplicada por estructuras sociales muy injustas y una cultura *tecnocrática* tan chata en preguntas como alienante en sus respuestas. Desde luego que gracias a Cáritas y a otras organizaciones de la acción social de la Iglesia, en general, hemos ido aprendiendo a *contextualizar* la opresión económica y social, para acercarnos a las personas concretas en sus necesidades de reconocimiento y de ternura, pero sin renunciar un ápice a la dimensión estructural del problema<sup>20</sup>, las estructuras sociales de pecado que echan sus raíces en la injusticia y la violencia (EG<sup>21</sup>) y en la *cultura tecnocrática*

---

19. Cf. *Los olvidos «sociales» del cristianismo. La dignidad humana desde los más pobres*, Madrid: PPC, 2011, pp. 63 ss.

20. En cuanto a esa injusticia social, a esa desigualdad, a esa exclusión, a esa precariedad, a ese consumismo, qué los causa, ¿solo una *ideología* de la libertad absoluta de mercado y de la especulación financiera? No, más concretamente —responde EG— unas estructuras sociales injustas, como son la *efectiva* libertad absoluta de los mercados (y de la propiedad, n. 57) —divinizados— (n. 54) y otras también *reales*, como la *corrupción ramificada*, la *deuda externa* (impagable), la *evasión fiscal* con dimensiones mundiales, la *especulación* financiera, los *Estados sometidos al dinero* y, **ahora sí**, una *ideología* liberal que justifica todo esto. Se cierra así un panorama desolador (n. 56).

21. Cf. nn. 56-60, 202.



que las acuña y potencia como *progreso* (LS<sup>22</sup>), y hacen inviable la *liberación* humana posible a menos que las transformemos de cabo a rabo, y esto es hablar de conciencias y de política<sup>23</sup>.

Algo así hemos expuesto del mil maneras y la *Evangelii gaudium* y la *Laudato si'* en clave social— con más ahínco que Benedicto XVI y que el propio Juan Pablo II— han venido a subrayarlo sin ambages. En este sentido, las instituciones centrales de nuestro modelo social, como el *mercado*, el *Estado*, la *propiedad*, la *cultura*, la *educación* y la *información*, la *ciencia* y la *tecnología*, por ejemplo, son los lugares sociales donde los principios de la *doctrina social de la Iglesia*, desde la primacía moral y social de la dignidad de los pobres, están jugándose las cartas sin contemplaciones. Con respeto a los saberes laicos y de la política como realidad secular autónoma, pero con la convicción bien clara de que esa autonomía es *relativa* a la dignidad de la persona, y en torno a ella tenemos que debatir y comprometernos con su realización *individual y social* hasta el último aliento. No necesito extenderme en consideraciones ya cansinas sobre las diferencias entre la liberación humana y la salvación cristiana, o la pobreza material y la pobreza de espíritu, o la lucha social humanista y la evangelización cristiana..., tomadas como realidades que se miran de soslayo para preservar su identidad unas contra otras. Dejo este camino por trillado en la teología de la *misma y única historia de la salvación*, en el único y mismo Mesías, Jesús, el Cristo. Debemos volver, más si cabe y una por una, a esas estructuras sociales que he citado y verificar en ellas cómo funcionan las primacías morales que habíamos quedado que eran decisivas<sup>24</sup>; es decir, el Estado social y democrático, en su correspondencia con esos adjetivos; el *mercado* de libre competencia, en los estragos que provoca cuando la libertad

---

22. Cf. nn. 106-123.

23. Dice EG que «la inequidad es (la) raíz de los males sociales» (n. 202). La inequidad «es el mal cristalizado en estructuras sociales injustas, a partir del cual no puede esperarse un futuro mejor» (n. 59)... y, por tanto, «mientras no se resuelvan radicalmente los problemas de los pobres, renunciando a la autonomía absoluta de los mercados y de la especulación financiera, y atacando las causas estructurales de la *inequidad*, no se resolverán los problemas del mundo y en definitiva ningún problema» (n. 202)... La violencia no procede de la respuesta popular a la inequidad y la exclusión social —*en lo fundamental*—, sino que el sistema la lleva en su *raíz* como hija de la inequidad (n. 59). Las dos se desarrollan «enquistadas en las estructuras sociales básicas» (nn. 59-60). En las dos nos jugamos las cartas a la vez.

24. En lo concreto de la vida política cotidiana, las **«reglas justas»** son el instrumento de justicia social más factible, pero «unas mínimas oportunidades de vida» son irrenunciables para que las reglas justas funcionen. Si las «reglas justas» no pueden ni aproximarse a una mínima igualdad social y política efectivas si hay que callar sobre qué riqueza, cómo se logra, a dónde va y de dónde viene, cómo compensa el esfuerzo de todos, qué relación guarda con los pueblos más débiles; qué oportunidades de vida digna da a quienes se esfuerzan en ello o son muy vulnerables; qué uso social hacemos de los bienes comunes de la humanidad; que transparencia mínima tiene la gestión de los bienes propios y el uso de sus frutos...; si todo esto no puede ser preguntado —ni la política democrática tiene cauces para gobernarlo «mínimamente»—, entonces, ¿de qué puede quejarse la política si el pueblo la cuestiona en su valía y ve a los grandes de las finanzas como usurpadores de la soberanía popular? He desarrollado esto en «La crisis como problema político: menos liberalismo y más democracia», en *Encrucillada*, 183 (2013) 5-24.

es omnímoda y de pocos frente a todos; la *propiedad* privada cuando se acumula y opera con tal opacidad y poder que deshace casi a su antojo lo que los ciudadanos tejen democráticamente, y esto aun en los países más influyentes; la *propiedad* pública cuando se desarrolla con la misma opacidad, a la par de corporativa e ineficiente, sin razón social que la articule; y la *cultura* cuando se define de la libertad y los derechos humanos, y se realiza de hecho como ideología para ciudadanos interesados en no saber nada de los pobres; la *ciencia* y la *técnica* que se postulan con una *neutralidad* epistemológica única en su hacer; lo que las llevaría por la senda del progreso y la verdad incuestionables, cuando de hecho, desconectadas de una ética y política humanistas, se pierden en su lógica instrumental, y lo que es peor, arruinan la vida de la gente y de la tierra; la *información* que se reclama espejo de todo lo público que se debe saber, porque alguien quiere ocultarlo a su favor; y se realiza de facto como correa de transmisión de los intereses económicos y políticos de las élites de un país, ignorando a la postre el *bien común*; y la *educación* que se propone como el mayor de los resortes para la igualdad social en las sociedades libres, y se realiza en la práctica como un círculo de hierro que defiende la excelencia de los que proceden de familias ya excelentes en su cuentas bancarias y contactos. Todas las contradicciones son importantes, pero quizá esta es definitiva. Si no somos capaces de resolver el problema del fracaso escolar —leía yo en algún lugar— estaremos abonando el terreno para que el fenómeno de transmisión intergeneracional de la pobreza se perpetúe, y se consolide uno de los peligros latentes en el presente y de especial gravedad para el futuro (Sebastián Mora).

Sé que las palabras que preceden tienen ese aire cautivador de las prédicas morales que flotan en el aire. Los grandes principios de la moral social cristiana no están para competir en directo con la acción política profesional ni con los saberes humanos y sociales que desentrañan el mundo humano en sus secretos técnicos (LS, 110), pero para nada pueden renunciar a su *transversalidad ética* en nuestra historia social o, más aún, su *compañía* a todo lo humano y en todos los momentos de constitución de lo real; la dignidad humana está afectada en todo y siempre, y esta es la razón que les confiere ese derecho y reclama ese compromiso. Está en la gente, en los cristianos en este caso, el asumir el encargo que esta moral de la justicia y la compasión, de la igualdad y la solidaridad, ha introducido en la historia de los humanos como familia de Dios en el mundo y hermanos entre sí, y en la LS, como comunidad de vida con todo lo creado. No es extraño que algunos colegas, estudiosos de la moral social cristiana, juzguen con dureza inusitada las posibilidades humanas del modelo social capitalista, en todas sus versiones, neoliberales o socialdemócratas. La propia EG roza estas posiciones<sup>25</sup>, y

---

25. Sobre cómo interpreto esta cuestión puede haber debate. Creo que en EG hay un *populismo político* de base que no confía en el liberalismo económico ni en su forma *neoliberal*, por supuesto, ni en su forma «suave» de liberalismo «social». Pero afirmo que, decirlo, no lo dice. Al contrario, dice

lo ha repetido LS<sup>26</sup>, por más que se contenga de expresarlo finalmente. Algunos cristianos de reflexión poderosa y palabra certera —me refiero al centro Cristianisme i Justícia de Cataluña— han devuelto al primer plano del imaginario moral cristiano, hoy, la cuestión de la propiedad<sup>27</sup>; comparto que es un ámbito de la realidad social decisivo en su importancia social.

En línea con estos principios, me atrevo a repetir algo que a su vez me inspira un maestro contemporáneo de moral social. Que los principios de la tradición moral cristiana sobre los bienes que *pueden y deben compartirse* para evitar que nadie pase necesidad en la comunidad, sobre lo que es necesario para la vida propia y de la familia con decoro, sobre el *uso común* que corresponde a los pobres de los bienes privados que son superfluos para nosotros o que, sin serlo, los acumulamos mientras otros pasan verdaderas penurias, nos animan a considerar todo el ámbito de la caridad con mirada radicalmente nueva<sup>28</sup>. Y, a mi juicio, y dicho con sinceridad, en el actual estado de la conciencia «política» de los pueblos, mirada que se rechaza. Tal vez la *política* no esté en condiciones de digerir este trago, ¡desde luego no lo está la política con posibilidades electorales de gobernar! (¡Grexit!), pero la moral cristiana, y la moral en cuanto tal, no debería evitarse estas preguntas para seguir siendo moral de la dignidad fundamental e inclusiva de todos, y moral de la dignidad propia de las culturas, de los pueblos, de la criaturas,

---

que no es un «populista irresponsable» (n. 204). Su forma de cuestionar la *libertad* de mercado y la *propiedad* privada siempre es con el añadido de que no sean «absolutas». Valora el crecimiento económico y al buen empresario (nn. 203-204), pero hay *liberalizaciones* del trabajo que son puro veneno (n. 204). Precisamente he leído reflexiones liberales en las que se dice que EG no está en la realidad, porque no existe ese mercado y propiedad de *libertad absoluta*. El árbol no les deja ver el bosque. Sobre las distinciones de Juan Pablo II, acerca de qué puede entenderse por *capitalismo* y valorarlo moralmente, véase *Centesimus annus*, n. 42.

26. LS, 194.

27. CRISTIANISME I JUSTÍCIA: *Irrenunciables éticos sobre la propiedad*, 28 de mayo de 2015. He retocado alguna frase.

28. Me sorprendió, en este sentido, y me desilusionó, el silencio de la *Caritas in veritate* sobre la *propiedad privada* y las características que ha adquirido en el presente capitalismo financiero. En el tema de la moral cristiana de los bienes económicos, cf. GONZÁLEZ-CARVAJAL, L (2005): «Nivel de vida que puede permitirse un cristiano», en *El clamor de los excluidos. Reflexiones cristianas ineludibles sobre los ricos y los pobres*, Santander: Sal Terrae, pp. 108-113. Me provoca esta síntesis: ¿qué bienes podemos poseer y usar?, ¿cuáles en cuanto al uso no son nuestros, del propietario que los gestiona, sino de los pobres? Pues, sin duda, los llamados bienes *superfluos* no nos pertenecen. Los *necesarios* para la vida, sí; ahora bien, en caso de *duda*, «siempre será mejor y más seguro renunciar», porque cuando tú tienes y tu hermano, no, ocurren dos cosas, «él carece de dinero y tú, de justicia» (San Agustín) (o. c., p. 82). Por su parte, la *Gaudium et spes* nos recuerda que «quien se halla en situación de necesidad extrema tiene derecho a tomar de la riqueza ajena para sí» (GS, 69a). Y mucho más, si se trata de los bienes de la Iglesia, pues la tradición más segura es que «son el patrimonio de los pobres». En nuestros días, y también en la mejor tradición moral cristiana, todos tenemos claro el *originario destino universal de los bienes creados*; esto es lo prioritario, y la *propiedad privada*, una forma de hacerlo posible. Luego la pregunta es si lo hace posible, y en nuestro tiempo, con su forma capitalista, si realiza la función social que le es inherente y si alcanza a todos con la forma, por ejemplo, de un *trabajo digno u ocupación socialmente útil*. Y es que recordaban los Padres, y cita la GS, «alimenta al que muere de hambre, porque, si no lo alimentas, lo matas» (69a).

de la tierra toda. Esta *ecología integral* ha entrado por la puerta grande de la DSI, en LS, para quedarse como *hermenéutica* de la llamada *cuestión social*.

## 4. Sobre las exigencias prácticas para la Iglesia

Lo que vengo diciendo ya está adelantando las exigencias *prácticas* que puedo proponer, se refieran estas a la *palabra* pública de la fe, que es al cabo una práctica, o directamente a la *acción* liberadora de la Iglesia, como caridad y como justicia. Siempre me ha preocupado más qué se puede hacer, considerando la correlación de fuerzas que estimo en juego, que definir con plenitud el *deber ser moral* en lo social según unos principios tan tradicionales como generales. Incluso más, siempre me ha parecido muy importante no ir más allá de lo que uno mismo espera hacer o está ya haciendo. Intento conducirme así en lo que sigue.

a) Pensemos ahora en lo que la *Iglesia* puede y debe decir ya en su *discurso* «político» más concreto ante la realidad social de desigualdad y, enseguida, en lo que puede y debe hacer en su *diaconía* de la caridad (personal y social). Vuelvo al valor práctico de la palabra moral cristiana. Defiendo que hablar sin hacer ni considerar a los demás es un abuso, pero hablar con el propósito de implicarse de conciencia y obra en lo que decimos moralmente es digno de todo respeto para mí. Me fijo en un aspecto muy concreto de este *decir* social cristiano. Creo que en la Iglesia debemos valorar, más si cabe, el empeño por una *concienciación* espiritual y moral de los creyentes y de los ciudadanos en lo *social*; en tal sentido, hemos de superar la desazón que nos provoca una sociedad que recela de los saberes y habilidades que no tienen un fin práctico inmediato y verificable. Cambiar las mentalidades, sumar convicciones y personas a un imaginario *social* alternativo —frente a la cultura hegemónica de la globalización de la indiferencia o, antes, de la *inevitabilidad* neoliberal del modelo social capitalista y su progreso—, es muy importante. Y no es que la labor de un solo día todo lo vaya a transformar, pero la *concienciación* social sí es un camino de largo recorrido que va cambiando algunas cosas de la forma en que las personas crecemos en tantos sentidos sin notarlo apenas. Y, en esta clave, la *última doctrina social de la Iglesia* es densa y rica en su discurso público a favor de otro modelo social, sea *reformado*, como parece quererlo la CV de Benedicto XVI, sea *transformado*, como parece colegirse de la EG y la LS de Francisco. No voy a entrar en esta discusión, sino en el peso específico que para la Iglesia tiene un discurso social público *clarificador* en los principios, *rotundo* en sus preferencias ante los problemas de la gente más amenazada, *propositivo* en sus exigencias y *cautivador* de las conciencias más sensibles. Los obispos españoles, en su *Iglesia, servidora de los pobres*, dicen muy bien que el amor es el más evangélico de los medios (n. 41), y que la

caridad que la Iglesia desarrolla se quiere «paliativa, preventiva, curativa y propositiva» (n. 42), y poco después, una caridad que «asiste, acompaña, promueve y transforma» (n. 46). No hay contradicción entre el valor que he dado a la dimensión *estructural* de la acción moral cristiana y el subrayado actual de esta caridad cordial y llena de afecto, «desde dentro, acompañando, haciéndose uno con ellos» (n. 43)<sup>29</sup>. La teología y pastoral de la caridad de la Iglesia ha madurado mucho en esta conciencia de lo humano en su diversidad de dimensiones a acoger, querer y salvar; y no se arruga al conectarlas con el compromiso político y la política en sentido estricto (n. 44), y participando de *modos sociales alternativos* de producir, consumir y vivir (n. 45). Se había atrevido Benedicto XVI en la CV, al adentrarse con temor y temblor en el terreno de distintas formas de economía solidaria —*la economía de comunión* (nn. 38-39)<sup>30</sup>—, había mantenido esto mismo Francisco en EG, 58 con entusiasmo limitado, pues su instinto moral es más anticapitalista, y vuelve la *economía de comunión*, entre nosotros, en la *Iglesia, servidora de los pobres* (nn. 49 y 53) con la cautela firme de quien lo ve tan difícil como necesario. Sea como fuere, y atendiendo a este postrero discurso social de la Iglesia, una palabra muy sensible y encarnada está entrado por la puerta grande de la presencia pública de la moral social cristiana en la sociedad española<sup>31</sup>, y supongo que ha venido para quedarse.

Todavía se nota en no pocos discursos episcopales que se trata de un cambio de tendencia precipitado y que la palabra moral social desde los más pobres suena ambigua —no juzgo conciencias, «parece»—, pues no es clara sobre las pobrezas de que habla y recurre en demasía a la explicación religiosa de las causas y las salidas que atribuye a la injusticia. Pero el discurso y la conciencia están ahí, y cada Iglesia local diocesana se mueve con ganas por hacerlo lo mejor posible en cuanto al servicio de caridad a su sociedad. La *denuncia* social vuela alicorta, pero algo se mueve a nuestro alrededor. Es bueno en este sentido que los más osados entre nosotros, con prudencia, nos fueren a todos a pensar en clave de libertad y justicia, a ir un paso más allá del discurso gobernante y del realismo con que lo acompañamos como por instinto. Me alegra, por tanto, que la instrucción de la CEE reclame cambios «políticos» bien concretos, como en ella pueden leerse y vemos enseguida (nn. 49-53) y que sean tan cercanos a lo que se escucha entre la gente en la Iglesia<sup>32</sup>.

29. Cf. DOMINGO MORATALLA, A. (2014): *Democracia y caridad. Horizontes éticos para la donación y la responsabilidad*, Santander: Sal Terrae.

30. No se debe confundir *economía de comunión* con *economía con compasión*, entendida esta como valor moral que mejora la economía, en sentido ético y hasta económico, pero que no se plantea cuestiones como el *decrecimiento* o de la *sobriedad compartida*.

31. En honor a la verdad, los obispos de Pamplona-Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria habían recorrido este camino con ventaja en su Carta Pastoral de Cuaresma 2011, *Una economía al servicio de las personas*.

32. Pienso, hablo como *católico*, en la *Iglesia que ha dicho* (Pontificio Consejo «Justicia y Paz») que necesitamos para sobreponernos a esta situación, en Europa y más allá de ella, *un verdadero programa de control social del aparato productivo y financiero, al servicio de las personas y de su vida en común, sostenible y justa*. Lo cual ha llevado a reclamar; cualquiera que sea la dificultad estratégica, *el desarrollo de una autoridad política a la medida de nuestro tiempo* (LS, 116 y ss. Antes, CV, 41).

b) En cuanto a lo segundo (*servicio de la caridad social* —y personal—), hasta ahora mucho nos hemos afanado por encontrar «una» tarea eclesial compartida en *lo social* y que fuera razonablemente *concreta* ante los cristianos. No ha sido fácil en el nivel «político» de la lucha por la justicia o caridad política, porque ese nivel siempre ha parecido demasiado «político» y visto inoportuno por los políticos católicos y su entorno ideológico. Pero la CV, 41 ya había roto lanzas *políticas*, por ejemplo, al reclamar el papel del Estado y pronunciarse, a la vez, a favor de una autoridad política democrática y mundial, «para poder orientar éticamente la globalización económica», cuando su entorno *ideológico* dudaba de ambas afirmaciones; y la EG, 182 dice que *la doctrina social de la Iglesia*, sin dejar de aparecer ante las situaciones contingentes con el valor de *verdad en discusión* —abandonando veleidades de doctrina completa y definitiva en su encuentro con la realidad más inmediata—, tiene voluntad de ser *concreta* para que los grandes principios no queden en generalidades; y LS lo pone en práctica, cuando dice que «a la luz de esa reflexión quisiera avanzar en algunas *líneas amplias de diálogo y de acción* que involucren tanto a cada uno de nosotros como a la política internacional» (n. 15)<sup>33</sup>. Y esta senda así desbrozada entre nosotros ha dado un paso muy logrado en las *propuestas esperanzadoras desde la fe* que el documento *Iglesia, servidora de los pobres* (n. 49) elige; pensadas desde la fe y su inspiración de la caridad personal y social, y por ellas de la justicia, no dicen nada que no supiéramos, pero sí consiguen un nivel de concreción digno: la reivindicación central por el empleo, la exigencia «del Estado social de bienestar, dotándolo de recursos suficientes», el protagonismo debido a y reclamado de la sociedad civil, la responsabilidad social del mercado, las *actitudes* de vida personal y social más austeras y la opción por *modelos* de *consumo* más sostenibles, el trabajo de solidaridad y promoción de las personas hecho en «red», y abierto a colaborar con otras iniciativas sociales, el apoyo de iniciativas —también con los recursos eclesiales— sobre finanzas éticas, microcréditos y empresas de economía social, la defensa de la cooperación internacional, la formación de la conciencia sociopolítica de los cristianos con vocación de justicia y solidaridad..., todas ellas son *propuestas* de acción muy directas; y lo es más y por encima de todas que se llegue a un *pacto social contra la pobreza y la exclusión*, aunando los esfuerzos de los poderes públicos y de la sociedad civil<sup>34</sup>. Esta reivindicación política de la Iglesia, y que Cáritas ha traído al centro<sup>35</sup>, debería

33. Cf. 164 y ss.

34. Nótese la cercanía a propuestas cívicas tan sensatas como ésta de **Adela Cortina**. En realidad, existe un amplio consenso sobre lo que queremos, que se cifra en un Estado social de justicia: erradicar la pobreza, reducir el desempleo, mantener las pensiones, evitar el éxodo obligado de los jóvenes, liderar soluciones justas a la tragedia de la inmigración, recuperar una sanidad que ha sido ejemplar, fomentar la educación de calidad, ayudar a construir una Europa de los ciudadanos, abierta y social,

35. Cf. **FOESSA**, Informe *Análisis y perspectivas 2015: Empleo precario y protección social* (julio 2015), sobre *políticas públicas prioritarias para rescatar*, en términos sociales, a las personas y familias más excluidas como consecuencia de la recesión y sus políticas. Los miembros del Consejo Científico de FOESSA alertan sobre la necesidad urgente de acometer en nuestro país una revisión completa del sistema de protección social y una inversión de recursos mucho mayor que la actual. Es

ser el hilo conductor de la dimensión de *denuncia* y *propuesta política* que necesariamente queremos dar a la fe. Se dice que ese pacto representa una agenda *socialdemócrata* (ayudar a los pobres a salir de la pobreza, reducir la desigualdad económica y frenar las ganancias descontroladas de los más ricos como sus prioridades más importantes), frente a un programa de justicia social *conservadora*, supuestamente más acorde con la tradición moral de la Iglesia<sup>36</sup> y basado en la libre empresa como un derecho humano fundamental. Por supuesto, la crítica legítima de otros cristianos es que ese pacto representa más de lo mismo, que ni de lejos alcanza las raíces del potencial economicida del capitalismo del siglo recién estrenado. No es esta la cuestión que quisiera abordar en profundidad en estos momentos. Digo sin más, y a unos, que la libre empresa no es lo que prima en las multinacionales del dinero y la producción de bienes, sino el libre mercado absolutizado, desregulado, opaco y monopolizado hasta límites inaceptables en sectores y niveles estratégicos para la el bien común justo; y digo en breve, y a los otros, que estimo en mucho el tipo de política democrática que nos acerca a las alternativas sociales mediante pactos de mínimos de justicia entre los más posibles<sup>37</sup>. Eterna cuestión esta de reforma o ruptura por mor de una sociedad más justa con todos y para todos.

Sigamos, por tanto, hablando de ese *pacto social contra la pobreza y la exclusión* como gran reivindicación social de la Iglesia hoy. No citaré encíclicas y textos de la *doctrina social de la Iglesia* para ensalzar la fuerza moral del pacto en cuanto denuncia, porque ahora no se juega la cuestión en ese nivel, sino en el del análisis social y la prueba de qué, cómo y con quiénes hacerlo. En un plano más cercano, la evidencia de la sociedad que formamos; en analogía con lo dicho al comienzo de esta reflexión, la moral social cristiana tiene ante sí que una de cada cuatro personas que quieren trabajar está en paro; uno de cada tres desempleados no

---

imprescindible situar, añaden, la *reducción de la pobreza* como un objetivo explícito de un proceso de «recuperación inclusiva» que permita aprovechar una eventual *recuperación* económica en beneficio de los más débiles.

36. Basado en la transformación moral de las personas —fe, familia, comunidad y trabajo—, la ayuda social mínima y no disuasoria, la educación universal y la recompensa al esfuerzo personal, defiende que solo la *libre empresa* puede conseguir esto. El mayor logro en la lucha contra la pobreza no ha sido el resultado de donaciones filantrópicas, organizaciones estatales o la ayuda exterior —prosigue—, sino que ocurrió cuando miles de millones de personas superaron por sí mismas la pobreza gracias a la globalización, al libre comercio, a los derechos de propiedad y al Estado de derecho; o sea, la libre empresa. Fue la propagación mundial del sistema de libre empresa lo que salvó a miles de millones de personas de la pobreza. Por el bien de la humanidad, nuestra meta ha de ser que el sistema de libre empresa sea aceptado universalmente, sin partidismos, como un derecho humano, cf. BROOKS, A.: «El nuevo credo conservador en EE. UU.», *El País*.

37. Hace tiempo que he visto que el *pueblo* no es unánime en la percepción de sus intereses y caminos, y que el problema democrático es ponerse de acuerdo en los mínimos de justicia que los derechos básicos de las personas y sus familias requieren, y con qué reparto de esfuerzos presupuestarios. Evidentemente, y a la vez, sin hipotecar sin remedio el objetivo de *una civilización de la sobriedad compartida* frente a un capitalismo depredador de medios de vida y de *la vida de tantas personas en cuanto tal*. Apelo a la *Laudato si'*, nn. 189-198; también en EG, 228.

cobra prestación social alguna; uno de cada dos jóvenes no tiene trabajo; 2,3 millones de niños y niñas viven por debajo del umbral de pobreza; trece millones de personas están en riesgo de pobreza o exclusión social y cinco millones se encuentran en situación de exclusión severa. Ante la magnitud que cobra la desigualdad en el mundo y en España, *¿cómo cerrar esta brecha?*, preguntamos a la política de cualquier signo. O, como alguien ha dicho con acierto, si la *desigualdad* es injusta, amenaza a la democracia y daña a la economía, *¿por qué hablamos tan poco de ella?* Esta es la cuestión y el encargo que hacemos a la *política* al exigir un *pacto social*, irrenunciable y antecedente de todo, contra la pobreza y la exclusión y, en el fondo, contra la desigualdad. Porque la cuestión no consiste solo en recuperar la senda del *crecimiento*; de hecho, la economía española podría seguir creciendo con escasa reducción del paro, contratos temporales de corta duración, trabajadores pobres y congelación general de los sueldos; esta es la situación a mediados de 2015 y cabe colegir, sin abuso alguno, que la realidad social española de pobreza y precariedad no va a ser coyuntural —fruto de un momento adverso que se superará con la tan esperada recuperación, peldaño a peldaño, con cada punto de PIB—, sino que ha llegado para quedarse. Y, como esta *salida* se revela inaceptable desde los mínimos de justicia para tantos, el *pacto social* contra la *pobreza* como propuesta estrella planteada por la *doctrina social* parece posible y nada extremo<sup>38</sup>. El *pacto social contra la pobreza* debe ser un objetivo cierto y obligado de la *caridad* interpersonal y de la *lucha política* de los cristianos a la luz de la doctrina social de la Iglesia; o, de otro modo dicho, el rescate social de tantos ciudadanos en situación de pobreza y vulnerabilidad extrema es un objetivo prioritario de la evangelización de la Iglesia. Bajo el prisma de esta necesidad política tan urgente como posible, podemos colegir sin miedo al error que ese camino podría tener una mediación adecuada en el reconocimiento como derecho subjetivo de la *renta mínima* para colectivos que cumplen unos requisitos de necesidad grave. Ya tenemos un primer vector de referencia para el pacto en concreto<sup>39</sup>. Son unos dos millones de personas y su coste, un 1% del PIB, es decir, 11.000 millones de euros, una cantidad sin duda asequible<sup>40</sup>. De esto tenemos que seguir hablando y convertirlo en campaña social, concretándolo en algunas medidas de mínimos de justicia. Yo he citado una muy concreta.

En este sentido y con mucho más conocimiento de causa, la Fundación FOESSA, en el informe *Análisis y perspectivas 2015*, ha puesto sobre la mesa una *agenda de políticas públicas contra la pobreza*, para rescatar socialmente a las per-

38. Cf. FUNDACIÓN FOESSA CÁRITAS ESPAÑOLA (Julio 2015): Informe *Análisis y perspectivas*.

39. Que, después de haber escrito estas líneas, el PSOE haya hecho una propuesta electoral semejante (verano de 2015) solo es eso, una coincidencia que me alegraría mucho ver cumplida.

40. Podríamos hablar y pensar en la *renta básica universal*, la que se estipula también como derecho subjetivo para todos y por la sola ciudadanía, pero no lo veo moralmente necesario. Por su coste, unos 200.000 millones de euros, y por sus inconvenientes en la formación de una cultura del esfuerzo justamente recompensado, no lo veo.



sonas más excluidas con ocasión de la crisis, llevando a cabo la recuperación inclusiva que esta «cierta» recuperación ha de permitir a favor de los más débiles. Ningún partido habría de zafarse de este compromiso prioritario al componer su agenda social, es decir, poner en el centro a las personas en situación de exclusión social, dicen. Y las medidas de esta Fundación, en cuatro direcciones. *Políticas de carácter estructural*, lo que significa configurar un auténtico sistema de garantía de ingresos mínimos con cobertura para todas las personas que lo necesiten, junto a una política fiscal progresiva y de empleo para personas menos cualificadas y, por tanto, vulnerables en toda crisis. *Políticas especializadas*, centradas en el acceso universal a bienes básicos y derechos sociales como vivienda, salud, educación, servicios sociales, etc. *Políticas de apoyo*, ante la aparición de nuevos problemas que afectan a los más vulnerables, y que impidan un deterioro mayor de su precariedad (salario mínimo, alimentación infantil, etc.). Y *políticas personalizadas*, atentas a la situación particular y transitoria de las personas más excluidas.

Si alguien todavía dice que no hay propuestas concretas, que vaya a este informe de la Fundación FOESSA y se hará una idea cabal. Falta voluntad política y conciencia ética que lo exija, claro está.

c) Por fin, digo que es Cáritas la organización eclesial que más está trabajando y postulando iniciativas de solidaridad y justicia, como aportación cristiana a la inclusión de los pobres y la justicia social. Es lógico. La temática tratada y la *declaración final de la última Asamblea de Cáritas Española*<sup>41</sup> apela a su apuesta por la economía solidaria, pensada como un modelo alternativo en las diferentes fases de la actividad económica —producción, financiación, comercialización, consumo y estrategias comunitarias— que se fundamente en «el principio de gratuidad y la lógica del don» que Benedicto XVI presentó en la *Caritas in veritate*<sup>42</sup>. Y, para ello, los *compromisos* que no por escuchados carecen de novedad; así, asumir nuevos estilos de vida y optar —en línea con la apuesta de Francisco en *Laudato si'*— por actitudes de vida más austeras y modelos de consumo sostenibles; desarrollar, en coherencia con nuestra identidad, *iniciativas conjuntas de trabajo en red con las empresas y otras instituciones*, apoyando, también con los recursos eclesiales, las finanzas éticas, los microcréditos y las empresas de economía social; incidir en la dimensión estructural del modelo actual, involucrando a las empresas en la construcción de un marco alternativo de desarrollo en el cual tanto la *responsabilidad social corporativa* como la creación de empleo digno, la aportación a la riqueza local y el cuidado del medio ambiente sean entendidos como dimensiones esencia-

---

41. Cf. LXXII Asamblea General de Cáritas Española, *Apuesta por el modelo de economía solidaria*, El Escorial-Madrid, 28 de junio de 2015. «Ante una realidad dominada por un modelo socioeconómico injusto y excluyente, responsable del sufrimiento de millones de personas y familias en nuestro país», Cáritas se compromete a impulsar, en los distintos niveles territoriales de la confederación, las propuestas alternativas del *modelo de economía solidaria*.

42. CV, nn. 36, 38-39.

les de la actividad empresarial; reclamar en el marco internacional un *compromiso real de la agenda pos-2015* con la defensa y protección de los derechos humanos y la apuesta por los Objetivos de Desarrollo Social (ODS); *impulsar la armonía de la vida social*, apelando, en la etapa que emerge tras las elecciones municipales y autonómicas, a la responsabilidad de toda la comunidad política a la hora de garantizar y promover las condiciones necesarias de acceso a los derechos económico-sociales, como son el empleo digno, una vivienda adecuada, el cuidado de la salud y una educación en igualdad y libertad; seguir *denunciando la permanencia de unas estructuras económicas y sociales injustas*, que son responsables del sufrimiento de millones de personas y familias en nuestro país; vivir a fondo la *espiritualidad* que anima a quienes trabajamos en el campo caritativo y social, una espiritualidad encarnada, de ojos y oídos abiertos a los pobres, una espiritualidad de la ternura y de la gracia, que inspire esa salida a las periferias y abra a la escucha del otro que define la labor de acompañamiento de Cáritas; *dar protagonismo en todos los procesos y respuestas de Cáritas* a los implicados en ellos, pues la dignidad y la búsqueda del verdadero desarrollo implica escuchar y dar participación a los pobres.

Cuando se dice que no sabemos qué hacer en términos de evangelización social, que todo resulta muy indefinido, apelo a textos como este para probar que la dificultad es más *política* (opciones de fondo) y *espiritual* (recursos éticos y místicos) que eclesiológica o práctica<sup>43</sup>.

d) De todos modos, y aun sabiendo que sobre la pobreza, la exclusión y la desigualdad estamos ante un problema económico y político, en la Iglesia somos muy conscientes de que es también un problema de cambio de *conciencia* moral en las personas; lo estamos escuchando repetido por todas partes. Ciertamente, hay que afinar en esta interpretación del problema social. Lo he dicho antes y lo vuelvo a recoger con la misma intención. No hay atajos morales y espirituales a la justicia social sin pasar por unas estructuras justas. Tampoco al contrario, desde luego, pero la tentación sigue siendo más la primera. Cuidado con la apelación a los valores tradicionales sin decir cuáles, por qué, en qué sentido, dentro de qué cultura moral y social y, en suma, concretando su significado en justicia inclusiva para los pobres y para la casa común en que vivimos (LS). El viejo modo católico de entrar en la *cuestión social* por el camino de «nosotros no tenemos ideología, contamos con el Evangelio» hay que mostrarlo en su significado político y cultural profundo; o el otro lugar común, «nosotros no hacemos política,

---

43. Lo mismo pienso de la reflexión y propuestas que proceden del centro Cristianisme i Justícia de Catalunya; o de algunas instituciones académicas y caritativas de las diócesis del País Vasco, o de las iniciativas ético-sociales de los jesuitas, y de las mil congregaciones religiosas y organizaciones Laicales que están dejando un rastro increíble en la vida social española durante la crisis. Pronto serán objeto de estudio en tesis doctorales, si no lo han sido ya.

nosotros nos entregamos a la caridad», exige ser depurado y ver si lo asumimos con sentido crítico.

Y me pregunto, entonces, ¿la *ética política cristiana* es contraria o ajena a la caridad (solidaridad y ternura) que *se acerca, acompaña, acoge y carga con el caído* en situaciones diarias que desbordan lo *político*? Por supuesto que no. Son dos experiencias que se pueden trenzar con admirable facilidad en el cristianismo y en la *experiencia* de cada persona. Deberían hacerlo. Simplemente, no pueden ignorarse. Es un *debate resuelto* cuya mayor dificultad es asumirlo en carne propia por la mayoría social cristiana. Todavía no pocos piensan que esta diferencia es insalvable, cuando en realidad lo insalvable le viene de la obscena fortaleza con que las estructuras sociales de pecado se nos imponen<sup>44</sup> (EG, 59 y 64); y, añadido a esto, por no pocos hábitos *religiosos* que nos resguardan de la vida a la intemperie de los pobres. *Es otra historia.*

## 5. Las acciones de esa caridad interpersonal y social, hoy.

### Apéndice

Y si como cristianos nos preguntamos *por ciertas acciones muy próximas a nuestro día a día*, y por los ámbitos precisos en que desarrollarlas —sin alejarnos de los compromisos sociales que antes hemos visto—, las pienso en direcciones tan comunes como las que ahora enuncio<sup>45</sup>. Las formulo al amparo de la instrucción *Iglesia, servidora de los pobres*, que solicita hacerlo «acompañando desde dentro» a los pobres, «haciendo camino con ellos» (n. 43), y recuerdo cuán cerca están algunas de otras de origen político laico<sup>46</sup>. Así, pienso en:

44. *Ibíd.*, nn. 59 y 64.

45. Cf. concreciones *sociales* de una caridad, dice allí, «paliativa, preventiva, curativa y propositiva» (n. 42), o en otro momento, «que asiste, acompaña, promueve y transforma» (n. 46), en *Iglesia, servidora de los pobres*, nn. 41-58. Y siempre «acompañando desde dentro», «haciendo camino con ellos (los pobres)» (n. 43).

46. Pero, más allá de las palabras gruesas y las ideologías de libro, las medidas sociales más inmediatas nos pueden acercar a muchos. Pensamos en medidas *incluyentes* para afrontar el problema principal: la deshumanización de una sociedad fracturada por la crisis y por la austeridad expansiva. **Alguien ha dicho esto desde la izquierda. ¿Es tan extremo? Y cuando el Ahora Madrid de Carmena** votó por las primeras medidas a tomar, eligió estas cinco tan razonables: «Poner todos los medios y recursos municipales para la paralización de desahucios y desalojos de primera vivienda y para garantizar una alternativa habitacional»; «Parar la privatización de los servicios públicos, la externalización de servicios municipales a grandes empresas y la venta de patrimonio público»; «Garantizar los suministros básicos (luz y agua) a todos los hogares que no puedan pagarlos»; «Garantizar el acceso a las prestaciones sanitarias municipales y a acciones de prevención y promoción de la salud

- La *honestidad personal de vida* es el inicio de casi todo. Hablo *socialmente*, y pienso en impuestos, consumos, ahorros, donativos, opciones políticas, lectura de la realidad, etc.
- La *familia* y su *samaritano* disponer de lo *propio* es otro ámbito de reflexión moral prioritario; por ejemplo, en sus gastos y en sus opciones educativas.
- La *concienciación social*, propia y compartida, es una experiencia que da mucho juego. Pregunto si descartamos *a priori* alguna idea de *justicia social* por razones de ideología política o de interés social. Revisar las *tentaciones* de la caridad personal y social sería muy interesante.
- La *celebración de la fe*, y si tiene una fuerte impregnación del compromiso con la justicia social, es decisivo.
- La *causa de los derechos humanos* como dignidad fundamental de los más vulnerables y olvidados, es un espacio ético vital.
- La *revisión de la política presupuestaria y tributaria del país*, es decir, de la composición de las partidas del presupuesto público y de la política tributaria o la fiscalidad de que se nutre, y su calidad global.
- La *movilización social alternativa*, hasta pensarnos como un *nudo* en la *red* del movimiento civil por una *sociedad de la sobriedad compartida*, no es poco.
- La *desobediencia civil* no es un medio convencional de lucha social, pero no hay que descartarlo ante situaciones *sociales* de extrema dureza para tantos, los más débiles e indefensos.
- Las *Cáritas diocesanas* tienen mucho que decir sobre lo que está pasando y esperan de nosotros, y, a la vez, tienen que explicar hasta dónde llegan y con qué condicionamientos políticos. Todo con gran fraternidad. Es vital. ¿Y la comunicación-coordinación de este «sector» en la Iglesia local?
- La *caridad* en relación con la *justicia*, ¿*la completa o la sustituye?* ¿*Por qué?* Siempre nos tiene que preocupar esta pregunta: sin sacarnos de lo que urge por causa de los más débiles entre los últimos, pero sin evitarla.
- *Algún proyecto solidario de la comunidad cristiana local* —cerca o lejos, pero muy compartido y estimulante en tantos sentidos de la fe— ha de ser muy importante.
- Las *propiedades de la Iglesia que somos, su gestión y su uso social*, son otro ámbito de revisión ética y social en cada plano de la vida eclesial. ¿Cum-

---

a todas las personas con independencia de su situación administrativa»; «Desarrollar un plan urgente para la inserción laboral de jóvenes y parados de larga duración».

plen, de verdad, con la *función social* de la propiedad porque su gestión es transparente y su *uso social*? ¿Su gestión privada es *legal* y *leal* a ese uso por los más pobres?

- *La formación del laicado* (y de todos), otro espacio muy significativo de impregnación de la evangelización por la justicia social.
- *La enseñanza católica concertada y su compromiso con la justicia social*, ¿quién no percibe el peso de esta realidad en la autenticidad de la evangelización?
- *La moral civil compartida* —como moral básica y común de una sociedad democrática— necesita de la *aportación cristiana*. Tenemos derecho a hacerlo, y es un deber del compromiso cristiano con la justicia, en el procedimiento y en resultado. ¿Lo asumimos?
- *El empresariado cristiano y otros agentes económico-financieros* de esta filiación están llamados a valorar la fe por la moral en sus decisiones. Siempre estamos referidos a la ética de la dignidad humana. Nuestra autonomía es *relativa* a ella. También para estos profesionales.
- *Los políticos cristianos* —los que lo sean— tienen la misma referencia ética que he dicho de los empresarios. No es una determinación de su tarea por la fe, pero ¿deciden en un horizonte de *responsabilidad social* con la dignidad humana de todos y, sobre todo, de los más vulnerables y pobres?
- *Las iniciativas ajenas y el apoyo de los cristianos* es otro ámbito de discernimiento. ¿Sabemos compartir con otros la lucha por la justicia social como un ejercicio de adultez cívica y cristiana?
- *Las iniciativas económicas del don o de comunión* (comercio justo, banca ética, empresas cooperativas, redes de ayuda mutua, ...) son una referencia ineludible del compromiso ético-social cristiano. Hay que ponderarlas en su valor *estratégico* pero también en su carga de *ejemplaridad*. ¿Una *civilización de la sobriedad compartida* nos moviliza? ¿Más allá del *decrecimiento*? (No hay que confundir economía de *comunión* con *economía con compasión*, entendida esta como valor moral que mejora la economía en sentido ético y hasta económico).
- *Y el anuncio explícito de la fe en Jesucristo*, ¡en clave samaritana y de justicia!, casi siempre es para muchos de nosotros la oportunidad más decisiva de la evangelización social, como exigencia de justicia para los últimos del mundo y, desde ellos, para todos. ¿Es así?<sup>47</sup>.

---

47. Cf. PÉREZ ANDREO, B. (2013): *No podéis servir a dos amos. Crisis del mundo, crisis de la Iglesia*, Barcelona: Herder-RD.

## 6. Una conclusión para seguir haciendo Reino de Dios

---

Cualquiera sabe que estoy apelando a la conversión personal y social de las conciencias y de los hábitos de juicio y consumo más arraigados, y entre ellos la *codicia* y el *egoísmo*; y que estoy apelando a la *implicación* en acciones de fraternidad que atiendan ya los casos más urgentes y que nos acostumbren a compartir y vivir con menos, definitivamente; y que estoy pensando en que el sistema social reclama una *contestación política organizada* que cuestione sus estructuras financieras, comerciales, económicas, políticas y culturales, posibilitando un salto cualitativo en el camino de una humanidad más *justa* y un modo de vida más *sostenible* para todos.

Por tanto, lo que todo esto tiene de problema *político*, es decir, de correlación de fuerzas sociales para facilitar, o no, algún fin social más justo, hay que verlo como tal: es la «política»; pero, moral y espiritualmente, la cuestión que nos interpela en esa correlación de fuerzas —tan adversa a los *pobres*— es siempre la misma, ¿y tú, persona o Iglesia, qué estás dispuesta a *conocer* para no superar en abstracto el conflicto social? Y ¿hasta dónde estás dispuesta a *comprometerte* con signos tangibles?

Es evidente que esta interpelación pone en juego *la propia vida personal y comunitaria*, en cuanto a la fe y en cuanto a lo que tengo; *la vida de la Iglesia*, en cuanto a lo que predica y lo que muestra con su hacer; *la vida con los otros*, en cuanto a que la sociedad está llena de intereses y pareceres distintos, a veces, antagónicos, y el camino en común no es nada fácil; y *la vida del mundo*, en cuanto que un modelo social *alternativo*, que permita vivir con dignidad a todos los pueblos, es algo muy difícil de de asimilar desde una posición de privilegio<sup>48</sup>. En ellos estamos; sabemos que la fe puede mover montañas. *Alabado seas, mi Señor*.

---

48. Cf. VV. AA. (2015): «La globalización y la Iglesia de los pobres», en *Concilium* n.º 361.

# 4. La Iglesia de los pobres: del Vaticano II al papa Francisco

Joan Planellas Barnosell

---

Facultad de Teología de Cataluña

---

## Resumen

---

El autor realiza un recorrido histórico-eclesiológico del asunto de la pobreza. Empieza con el mensaje radiofónico de Juan XXIII antes del Concilio y continúa con la ampliación de horizontes del Vaticano II, que hizo una opción teológica por los pobres y por la pobreza evangélica, más allá de una opción meramente asistencial. En el periodo de recepción del Concilio, este tema fue siendo relegado a un segundo plano. Con la llegada del papa Francisco se ha recuperado tanto el concepto teológico de pobreza como la temática de la «Iglesia de los pobres», coincidiendo con el magisterio de Pablo VI, y bajo la fuerte inspiración del Concilio Vaticano II.

**Palabras clave:** Pobreza, Concilio Vaticano II, Iglesia de los pobres, Francisco.

### Abstract

---

The author makes a historical-ecclesiological review of poverty issue. It starts with the radio message from John XXIII before the Council and continues with the extension of limits of the Vatican II, where a theological option for the poor and the evangelic poverty was chosen, beyond a mere assistance option. During the reception period of the Council, this topic was set aside. With the arrival of Pope Francis, both the theological concept of poverty and the subject of «Church of the poor» have returned; in agreement with the teachings of Paul VI and under the strong inspiration of the Second Vatican Council.

**Key words:** Poverty, Second Vatican Council, Church of the poor, Francis.



# I. Introducción

De la pobreza como concepto teológico se hablaba más en los años del Concilio Vaticano II que en los últimos decenios. Ha sido necesaria la llegada del papa Francisco a la sede de Pedro para recuperar el concepto de una forma global en la Iglesia. Este hecho se refleja en los mismos manuales o tratados de eclesiología publicados a lo largo de los últimos cincuenta años. Por ejemplo, si hojeamos los publicados en España, nos percatamos de que, si comparamos los tratados editados en los primeros años del posconcilio con los que le siguieron a continuación, nuestro tema ha sufrido un olvido notable y progresivo. Probablemente, el hecho se debe a que la Iglesia, principalmente en Occidente, se empobreció sobre todo en lo referente al prestigio social y a los recursos humanos. Por otra parte, el concepto teológico «Iglesia de los pobres» tuvo una acogida muy limitada en el primer mundo: fue acusado hace algunos años por su acercamiento al marxismo, y siempre se entendió como una crítica a la Iglesia del primer mundo, por su aburguesamiento e instalación dentro de la sociedad. Esto provocó que entre nosotros el concepto de «Iglesia de los pobres» quedara relegado prácticamente a un enfoque «asistencial» y «solidario»: la Iglesia que «se preocupa» de los pobres, y la Iglesia que «se solidariza» tanto a nivel local como internacional, sobre todo ante los desastres o catástrofes mundiales. Sin embargo, existen excepciones muy significativas, como el documento *La Iglesia y los pobres* de la Comisión Episcopal de Pastoral Social de la Conferencia Episcopal Española, cuyo último apartado se titula «Vivir la espiritualidad cristiana de la pobreza»<sup>1</sup>; y también poco después la del Concilio Provincial Tarraconense de 1995, cuyo capítulo tercero, dedicado a «la solicitud por los más pobres y marginados», dedica el apartado segundo a la «exigencia ineludible del testimonio intraeclesial»<sup>2</sup>. A pesar de la carga significativa de estos documentos eclesiales, el concepto «Iglesia de los pobres» quedó relegado fuera del marco del acontecimiento conciliar del Vaticano II, centrándose casi exclusivamente en el ámbito de la «teología de la liberación» —por el hecho de convertirse en su eje central—, sobre todo a partir de Medellín y de Puebla.

1. CEE - COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL: *La Iglesia y los pobres. Documento de reflexión* (25-III-1994); BOCEE II (1994) 46-86. Este apartado ha sido especialmente recordado por la reciente instrucción pastoral de la CEE, *Iglesia, servidora de los pobres* (24-IV-2015), cuando en el núm. 37 se afirma: «En el documento *La Iglesia y los pobres* [núm. 130] se advirtió ya que "más de una vez, dentro de la Iglesia, hemos caído en la tentación de contraponer la vida activa y la contemplativa, el compromiso y la oración y, más concretamente, hemos considerado la lucha por la justicia social y la vida espiritual como dos realidades no solo diferentes —que sí lo son en cuanto a su objeto inmediato—, sino independientes y hasta contrarias, cuando no lo son en modo alguno, sino más bien complementarias y vinculadas entre sí».

2. CONCILIO PROVINCIAL TARRACONENSE 1995 (1996): *Documentos y resoluciones*, Barcelona: Claret, Res. 82-93 (pp. 118-122).

Sin embargo, la temática de la *Iglesia de los pobres* ha resurgido con fuerza renovada después de la elección del papa Francisco, evidenciando una de las características más peculiares de la originalidad de su pontificado. Ante todo, ¿por qué el mismo nombre de «Francisco», nunca antes utilizado en la historia del papado? El propio papa, en la primera audiencia a los medios de comunicación (16-III-2013), explicó el motivo que le indujo a elegir este nombre, al tiempo que, en aquel momento crucial, el Card. Claudio Hummes, que tenía a su lado, lo abrazó y le dijo: «No te olvides de los pobres». Inmediatamente, Mons. Jorge Mario Bergoglio, recién elegido obispo de Roma, pensó en san Francisco de Asís, el hombre de la pobreza, el hombre de la paz, el hombre que amó y custodió la creación, el hombre pobre que con humildad y sencillez renovó la Iglesia<sup>3</sup>.

Ante una opinión pública un tanto lega en relación con los temas eclesiales, la cuestión de la «Iglesia de los pobres» podría parecer como algo propio de la llamada «teología de la liberación» o, en el mejor de los casos, como algo perteneciente al voluntariado social de la Iglesia. Pero, en realidad, se trata de algo mucho más profundo. La «Iglesia de los pobres» se arraiga en el núcleo más genuino del Evangelio de Jesús y del mensaje de las bienaventuranzas del sermón de la montaña, destinado a todos aquellos que quieran ser verdaderos discípulos del Señor. De ahí, la afirmación del papa Francisco en la audiencia anteriormente citada: «¡Ah!, cómo me gustaría una Iglesia pobre y para los pobres». Se trata de una frase que la repite en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, añadiendo que «para la Iglesia la opción por los pobres es una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica», puesto que se fundamenta «en los mismos sentimientos de Jesucristo» (Flp 2, 5): «Por eso quiero una Iglesia pobre para los pobres»<sup>4</sup>. En esta frase lapidaria y, para algunos, sorprendente del papa, se encuentran los dos aspectos fundamentales de la argumentación sobre la «Iglesia de los pobres»: por un lado, una Iglesia llamada «a evangelizar a los pobres» (Lc 4, 18), paliando además toda indignancia, pero también, por otro lado, una «Iglesia pobre» fundamentada en el seguimiento de Cristo y que, por lo tanto, vive en la pobreza evangélica.

Pero estas palabras sobre la «Iglesia de los pobres» remiten inmediatamente al Concilio Vaticano II, expresando de manera magnífica uno de los rasgos de la imagen de Iglesia que el Concilio Vaticano II quiso presentar. Este hilo conductor es, precisamente, lo que queremos presentar en esta ponencia. «En el Concilio, la Iglesia se ve reflejada en el espejo del Evangelio», decía por aquellos años Yves M. Congar<sup>5</sup>: en verdad, una acción obvia, pero renovadora, ya que, yendo más

3. Cf. RICCARDI, Andrea (2013): «La Chiesa dei poveri», en *La sorpresa di papa Francesco. Crisi e futuro della Chiesa*, Milano: Mondadori, pp. 82-118; aquí, pp. 83-84.

4. FRANCISCO: Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (24-XI-2013), n. 198.

5. Afirmación citada por CHENU, Marie-Dominique: «"La Iglesia de los pobres" en el Vaticano II», *Conc* 124 (1977) 73-79; aquí, 73.

allá de las buenas intenciones, implica una reforma de la vida eclesial. Y, ciertamente, como se podrá comprobar, el Concilio Vaticano II abordó este postulado con inusitada solicitud.

## 2. Una intervención nuclear: el mensaje al mundo del papa Juan XXIII (11-IX-1962)

El papa Juan XXIII, en un mensaje radiado dirigido a todos los cristianos un mes antes de la inauguración del Concilio, a partir de la afirmación básica de Cristo como nuestra luz, subrayaba que, desde este principio, la Iglesia había de entender su servicio a la humanidad. Para cumplir este cometido, el papa señalaba algunos puntos importantes: la igualdad de todos los pueblos en el ejercicio de sus derechos y deberes, la defensa de la familia o la necesidad de salir del individualismo, asumiendo una responsabilidad social. En este marco, añadía Juan XXIII: «Otro punto luminoso. Ante los países subdesarrollados, la Iglesia se presenta tal y como es y quiere ser: la Iglesia de todos y particularmente la Iglesia de los pobres»<sup>6</sup>. Giuseppe Alberigo<sup>7</sup> sostiene que Juan XXIII tomó prestada la expresión «Iglesia de los pobres» del cardenal León J. Suenens, que en el mes de abril de 1962 había presentado al papa un proyecto general sobre los temas del Concilio en el que, entre otras cosas afirma: «Ante los países subdesarrollados es necesario que la Iglesia se presente como la Iglesia de todos y sobre todo de los pobres»<sup>8</sup>. Por lo tanto, ante todo, podemos afirmar que la expresión «Iglesia de los pobres», de acuerdo con los fragmentos citados del papa Juan XXIII como del cardenal Suenens, no puede ser interpretada en un sentido reduccionista o dualista, como si dentro de la Iglesia hubiera una Iglesia «de los pobres» y otra que no lo fuera. El concepto no supone tampoco volver a una forma de vida del pasado o sentirse dispensados de atenuar las necesidades de los pobres —como afirma

6. «Altro punto luminoso. Infaccia ai paesi sottosviluppati la Chiesa si presenta quale è, e vuol essere, come la Chiesa di tutti, e particolarmente la Chiesa dei poveri» (JUAN XXIII, «Mensaje radiado un mes antes de iniciar el Concilio» [11-IX-1962]: EV, I, 25\* I).

7. ALBERIGO, Giuseppe (2000): «“Église des pauvres” selon Jean XXIII et le Concile Vatican II», en Marie-Anne Vannier, Otto Wermelinger, y Gregor Wurst, (eds.), *Antropos laïkos. Mélanges Alexandre Faivre à l'occasion de ses 30 ans d'enseignement*, Fribourg Suisse: Éditions Universitaires, pp. 13-31; aquí, p. 16, nota 12. Cf. LOREFICE, Corrado: *Dossetti e Lercaro. La Chiesa povera e dei poveri nella prospettiva del Concilio Vaticano II*, Milano: Paoline, pp. 132-133.

8. Este plan para el Concilio del Card. Suenens puede encontrarse en SUENENS, Léon-J. (1985): «Aux origines du Concile Vatican II», *NRT* 117, pp. 3-21. La referencia sobre la Iglesia de los pobres dice textualmente: «Face aux pays sous-développés il faut que l'Église apparaisse comme l'Église de tous et surtout des pauvres» (ibid., p. 17).

Sigismund Verhey en su artículo en *Sacramentum Mundi*<sup>9</sup>. Por el contrario, según el papa Juan, la expresión implica la transformación constante de toda la Iglesia hacia un estilo de vida y unas formas de actuar que reproduzcan el seguimiento de Cristo, luz del mundo, aspecto que supone la conversión constante de la Iglesia hacia los pobres, ya que la Iglesia ha de presentarse «como Iglesia de todos» y cada uno, y «sobre todo» o «particularmente» de los pobres.

El fragmento de Juan XXIII es breve, pero, como afirma Gustavo Gutiérrez, cada palabra tiene su importancia y, a pesar de su modestia y sobriedad, tendrá un carácter fontal<sup>10</sup>. Al papa Roncalli le gustaba la imagen de «punto luminoso» para subrayar la importancia de una idea<sup>11</sup>. Y, en nuestro tema, el «punto luminoso» era que la cuestión de la pobreza juega un papel importante en la comprensión de la Iglesia y de su nueva misión. La pobreza real de muchos pueblos del mundo tiene, para el papa Juan, consecuencias eclesiológicas. De aquí que el tema de la pobreza no esté tan solo enfocado desde lo que podríamos llamar la doctrina social de la Iglesia, como había hecho el propio Papa en la Encíclica *Mater et magistra*. La consideración de la pobreza se convierte en punto de partida de un principio eclesiológico que nos ayuda a profundizar en lo que ha de ser o resultar la misma realidad eclesial.

Juan XXIII denomina «países subdesarrollados»<sup>12</sup> a las naciones pobres, abandonando de esta manera el eufemismo generalizado en estos años de designarlos con el calificativo de «países en vías de desarrollo»<sup>13</sup>. Juan XXIII supo leer el «signo de los tiempos», entendiendo que la situación de la pobreza de muchos

---

9. Afirma Verhey: «No raramente se habla hoy de la "Iglesia de los pobres". Esto lleva consigo un doble peligro: primero, se plantean exigencias al estilo de vida de los cristianos que aspira, esencialmente, a fijar la economía y la forma de vida de tiempos pretéritos, sin ver los cambios que Dios mismo quiere; y, segundo, con demasiada facilidad uno se siente dispensado del cometido de atenuar la necesidad de los pobres (si no de suprimirla) en la medida en que eso va incluido en el mandato de amor que Jesús dio a sus discípulos» (VERHEY, Sigismund: «Pobreza», en Karl Rahner, [ed.] [1972-1976], *Sacramentum Mundi. Enciclopedia Teológica*, V, Barcelona: Herder, pp. 479-484; aquí, p. 483).

10. GUTIÉRREZ, Gustavo (2002): «Vaticano II, una tarea abierta. La Iglesia de los pobres en Juan XXIII y en el cardenal Lercaro», pp. 178, 14-20; aquí, p. 15. Cf. SALA, Ramón (2006): «El mundo por los pobres. El legado de la Constitución *Gaudium et spes*», en Isaac González Marcos, (ed.), *Concilio Vaticano II. 40 años después* (IX Jornadas Agustiniánas, Guadarrama - Madrid, 11-12 de marzo de 2006), Madrid: Centro Teológico San Agustín, pp. 153-189; aquí, pp. 156-159.

11. Al inicio del discurso del anuncio del Concilio en San Pablo Extramuros (25-I-1959), Juan XXIII utilizaba esta misma imagen («Primus oecumenici Concilii nuntius», en *Acta DP*, II, 3).

12. El término *subdesarrollo* se había empezado a utilizar pocos años antes. Uno de los primeros en emplear esta expresión fue Gunnar Myrdal (1898-1987), economista sueco premio nobel de Economía en 1974, en unas conferencias pronunciadas en El Cairo en el año 1955. Estos trabajos los publicó después en uno de sus libros más conocidos (MYRDAL, Gunnar [1957]: *Economic Theory and Underdeveloped Regions*, London: Gerald Duckworth), donde acusa a la economía clásica de mantener programas donde los países ricos ostentan su supremacía por encima de los países pobres.

13. El mismo Juan XXIII lo había utilizado poco antes en su encíclica *Mater et magistra* (15-V-1961), n. 161: «Pero el problema tal vez mayor de nuestros días es el que atañe a las relaciones que deben darse entre las naciones económicamente desarrolladas y los países que están aún en vías de desarrollo económico [*quarum oeconomicae progressionis sint in cursu*]» (EE, 7, 378; *ibíd.*, núm. 174: EE, 7, 390).

pueblos era una clara interpelación al anuncio de la fe cristiana y a la propia Iglesia. «La Iglesia se presenta tal y como es y quiere ser», indica el Papa. Por una parte, la Iglesia se muestra como una realidad ya presente: «la Iglesia es». Aquí se quiere recoger lo que la Iglesia y los cristianos han hecho y hacen en este campo. Pero también el Papa apunta hacia el futuro: «la Iglesia quiere ser». Se trata de un proyecto que hay que ir concretando. Hace falta inventiva y responsabilidad, haciendo que la Iglesia se convierta en un signo del amor de Dios para todo ser humano sin excepción —una «Iglesia de todos»—. Pero, al mismo tiempo, recuerda la predilección que ha de manifestar esta Iglesia: «particularmente la Iglesia de los pobres». Se subraya, por lo tanto, a un tiempo la «universalidad» y la «preferencia»: dos conceptos bíblicos que van íntimamente unidos uno al otro<sup>14</sup>. Si se escoge un solo aspecto, dejando de lado el otro, a la hora de la verdad se pierden los dos. Se trata, pues, de tenerlos los dos en cuenta: este es el desafío que tiene hoy la Iglesia.

Cabe indicar que esta intervención fue nuclear para nuestro tema a lo largo del desarrollo del Concilio Vaticano II. No pretendemos abarcar aquí y comentar todos los episodios e intervenciones significativas que tuvieron lugar a partir de esta indicación inicial de Juan XXIII. Pero sí que, por lo menos, debemos mencionar el famoso discurso del Card. Giacomo Lercaro en la primera sesión conciliar (6-XII-1962)<sup>15</sup>, donde proponía la idea de la «Iglesia de los pobres» como la idea dominante de la eclesiología conciliar. También fue determinante para el grupo de obispos llamado Iglesia de los Pobres<sup>16</sup>. Este grupo fue el verdadero motor del tema de la pobreza en el Concilio. No exento de tensiones, especialmente

---

14. GUTIÉRREZ, Gustavo: «Vaticano II, una tarea abierta», p. 16.

15. El texto completo de esta presentación, incluyendo las partes que no fueron leídas en el aula conciliar; se encuentra en LERCARO, Giacomo (1984): «Chiesa e povertà» (intervención pronunciada en el aula conciliar; el 6-XII-1962), en *Per la forza dello Spirito. Discorsi Conciliari*, Bologna, pp. 113-122. Véase el texto leído en el aula, en Acta syn. I/IV, 327-330. Las partes centrales de este discurso se tradujeron al español en GAUTHIER, Paul (1964): *Los pobres, Jesús y la Iglesia*, Barcelona: Estela, pp. 153-164. Cf. también Id. (1965): «*Consolez mon peuple*». *Le Concile et l'«Église des pauvres*», Paris: Cerf, pp. 198-205; cf. CAPRILE, Giovanni (ed.) (1966-1969): *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da «La Civiltà Cattolica*», I-V, Roma: La Civiltà Cattolica; aquí, II, 254.

16. Al inicio de la primera sesión conciliar se había formado un grupo de trabajo, ampliamente internacional, compuesto por unos cincuenta obispos y una treintena de expertos interesados —cada uno a su manera según sus respectivos ambientes geográficos y apostólicos— por el problema de la pobreza. Solían reunirse en el Colegio Belga de Roma. La primera iniciativa de esta comisión, completamente privada en lo que respecta a sí misma y a sus trabajos, había sido debida a Paul Gauthier (1914-2002), antiguo profesor del Seminario de Dijon (Francia) y, en aquellos momentos, sacerdote obrero de Nazaret. El grupo se denominó Iglesia de los Pobres, inspirándose en el párrafo del mensaje radiado por el papa Juan XXIII, siendo este mensaje clave para el grupo. Fieles a esta perspectiva del papa Roncalli, el grupo «Iglesia de los pobres» se propuso denunciar y, al mismo tiempo, paliar la ruptura o separación existentes entre la Iglesia y los pobres, no solo en el tercer mundo, sino también en el mundo occidental industrializado. Cf. PLANELLAS, Joan (2014): «El grupo llamado “la Iglesia de los pobres”», en *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*, Barcelona: Herder, 43-54. Cf. Id. (2015): «Los artífices del pacto: Origen, evolución y crepúsculo de un grupo llamado “Iglesia de los pobres”», en Xabier Pikaza, y José Antunes da Silva, (coords.), *El Pacto de las Catacumbas. La misión de los pobres en la Iglesia*, Estella: Verbo Divino, pp. 65-93.

en la última etapa conciliar, su trabajo concluyó con un documento espléndido, llamado el «Compromiso de las catacumbas», en el cual los firmantes declaran optar de una forma real y concreta por la pobreza evangélica<sup>17</sup>. En definitiva, la breve frase del radiomensaje de Juan XXIII sobre la Iglesia de los pobres impregnó tanto los mismos debates sobre la pobreza tenidos en el aula conciliar como determinados informes<sup>18</sup> y, como es obvio, algunos pasajes finales de los mismos documentos conciliares. Entre ellos, cabe destacar principalmente los de *Lumen gentium*, 8 y *Ad gentes*, 5, como tendremos ocasión de comprobar a continuación.

### 3. La Iglesia de los pobres en los documentos del Concilio Vaticano II

En los documentos del Concilio Vaticano II encontramos una verdadera interpelación sobre la Iglesia y la pobreza. En primer lugar, hubo cuatro amplísimos debates sobre el tema: el de la reforma litúrgica y el del esquema *De Ecclesia* —en el contexto de las dos primeras sesiones—, así como también —a partir de la tercera sesión— el de la Iglesia en el mundo hoy y el referente al ministerio ordenado, especialmente en el contexto de la vida de los presbíteros. Estos debates fueron muy ricos y, en algunas intervenciones, especialmente las del Card. Giacomo Lercaro, iban muy por delante de la conciencia conciliar común. Como se ha insinuado anteriormente, en los debates sobre la pobreza tuvo mucha importancia el grupo denominado Iglesia de los Pobres, verdadero motor y alma del tema, que influyó decisivamente en las diversas aportaciones de los padres conciliares, aunque en su última etapa tendrá abandonos notables, por una excesiva ideologización del pequeño grupo en torno a Paul Gauthier, así como por la actividad frenética de muchos padres en los últimos meses conciliares. No obstante, el mérito notable del grupo fue el de haber sacudido las conciencias de un buen número de padres sobre la pobreza, aspecto que incidió tanto en la riqueza de los debates como en el significado de algunos gestos colectivos y personales de los miembros del Concilio sobre la «Iglesia de los pobres». En todo

---

17. Para la versión española del documento, MARTÍN DESCALZO, José Luis (1996): *Un periodista en el Concilio*, IV, Madrid: PPC, pp. 490-493; así como también GONZÁLEZ FAUS, José Ignacio (1991): *Vicarios de Cristo. Los pobres en la teología y espiritualidad cristianas. Antología comentada*, Madrid: Trotta, pp. 327-329. Para la versión italiana, CAPRILE, Giovanni (ed.): *Il Concilio Vaticano II, V*, pp. 535-536. Existen pequeñas variantes entre las diversas versiones. Por ello, la versión que consideramos más fiable es la italiana. Cf. PIKAZA, Xabier y ANTUNES DA SILVA, José (coords.): *El Pacto de las Catacumbas*.

18. Por ejemplo, el documento del grupo «Iglesia de los Pobres» dirigido a Pablo VI (13-XI-1964) (cf. LERCARO, Giacomo: *Per la forza dello Spirito*, pp. 164-166), o bien el «Informe Lercaro» sobre la pobreza dirigido también al papa Pablo VI (19-XI-1964) (cf. LERCARO, Giacomo: «Appunti sul tema della povertà nella Chiesa. Rapporto presentato a Paolo VI», en *Per la forza dello Spirito*, pp. 157-170).

este marco, no podemos olvidar la aportación personal de los dos grandes papas del Vaticano II. Por una parte, Juan XXIII, a quien debemos la expresión «Iglesia de los pobres», pronunciada en el mensaje radiado un mes antes del inicio del Concilio. Por la otra, Pablo VI, sobre todo cuando en la encíclica *Ecclesiam suam* afirma que una certera renovación de la vida eclesial ha de pasar por el espíritu de pobreza<sup>19</sup>, así como también con el gesto de la donación de la tiara a los pobres, con el discurso en la ONU y con el viaje a la India en la etapa final del Vaticano II. Pero, principalmente, queremos aproximarnos a los documentos finales aprobados, aspecto que nos proporciona un balance global de la aportación conciliar sobre la pobreza y la «Iglesia de los pobres» en el Concilio Vaticano II.

A partir de un riguroso análisis semántico en los distintos documentos nos quedaremos sorprendidos por las notables referencias. De manera explícita la palabra *pobre/pauper*, con sus variantes *pauperem*, *pauperes*, *pauperibus*, *pauperiores*, *pauperiori*, *pauperioribus*, *pauperis*, *pauperum*, la encontramos citada hasta 42 veces; por otra parte, el sustantivo abstracto *pobreza/paupertas*, con sus variantes *paupertate*, *paupertatem*, *paupertatis*, se halla hasta 21 veces<sup>20</sup>. Si a ello le añadimos las cuatro notas marginales, en las que encontramos también el concepto, obtenemos un total de 67 referencias. Veamos la relación siguiente:

### Pasajes del Concilio Vaticano II donde se encuentra mencionado el concepto *pobre/pobreza (pauper/paupertas)*

Documento	Número	Total
SC	5	1
LG	8 <sub>(4 veces)'</sub> , 23, 26, 38, 41 <sub>(2 veces)'</sub> , 42 <sub>(2 veces + nota)'</sub> , 43, 44 <sub>(en nota)</sub> , 46, 50, 55, 57	18
GS	1, 15, 27, 37, 57, 63, 69, 72, 81, 86, 88 <sub>(2 veces)'</sub> , 90	13
AA	4	1
PC	1 <sub>(2 veces)'</sub> , 13 <sub>(5 veces)'</sub> , 17, 25	9
CD	12, 13, 30	3
OT	8, 9	2
PO	3 <sub>(en nota)</sub> , 6 <sub>(+ nota)</sub> , 15, 17 <sub>(4 veces)'</sub> , 20, 21 <sub>(2 veces)</sub>	11
AG	3 <sub>(2 veces)'</sub> , 5 <sub>(2 veces)'</sub> , 12, 19, 20, 24	8
GE	9	1
	TOTAL: 63 veces en el texto y 4 en nota.	

19. PABLO VI: Enc. *Ecclesiam suam* (6-VIII-1964), 53: EV, 2, 186.

20. Cf. DELHAYE, Philippe, GUERET, Michel y TOMBEUR, Paul (1974): *Concilium Vaticanum II. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives*, Louvain: Université Catholique de Louvain, pp. 479-480; cf. TORRES CALVO, Ángel (1968): «Pobres», en *Diccionario de los textos conciliares. Vaticano II*, II, Madrid: Compañía Bibliográfica Española, pp. 1519-1522; id.: «Pobreza», en *ibíd.*, pp. 1522-1527; cf. «Povero» y «povertà», en índice analítico (del Concilio Vaticano II): EV, I, [282]-[283].

No obstante, la teología de la pobreza no se encuentra meramente en esta relación que, como es obvio y así puede comprobarse recabando los textos, manifiesta tonalidades diversas, con pasajes muy importantes y otros que son simples menciones. En los documentos del Vaticano II existen otros fragmentos que apuntan a nuestro tema, con otros conceptos. Así, en la constitución sobre la sagrada liturgia, la expresión «noble sencillez» (SC, 34) es aplicada a los ritos litúrgicos, así como «noble belleza» y «mera suntuosidad» (SC, 124) son aplicadas al referirse a la justa libertad del arte sacro. En la primera parte de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, la predilección por los pobres se expresa dos veces con el término sinónimo *egenus*: «sobre todo/especialmente los pobres/necesitados» (GS, 21. 42). Por otra parte, también, sin hallarse las expresiones *pauper* o *paupertas*, en la misma constitución se indica que se sigan los «caminos y medios propios del Evangelio», muy diferentes «en muchas cosas de los medios que la ciudad terrena utiliza», ya que Dios «muchas veces manifiesta la fuerza del Evangelio a través de la debilidad de sus testigos» (GS, 76). En el decreto sobre el apostolado de los laicos, en un pasaje admirable donde tampoco encontramos las palabras *pauper*/*paupertas*, indicando que es un gran honor para la Iglesia la misericordia hacia los indigentes, se presenta una descripción de la acción caritativa (AA, 8) con un «deber propio» y «derecho alienable» de la comunidad eclesial, anotándose hasta seis condiciones para que «este ejercicio de la caridad sea verdaderamente extraordinario y aparezca como tal». Incluso en el decreto *Unitatis redintegratio*, sobre el ecumenismo, sin aparecer tampoco el concepto, se dedica un número a subrayar la colaboración con los hermanos separados para encontrar «cualquier tipo de remedio» contra el hambre y las miserias (UR, 12).

Las citas textuales del Vaticano II son abundantes a la hora de fijar los deberes de la Iglesia y de los cristianos en relación con los pobres y con los marginados de la tierra. En ellos hallamos momentos supremos de explicitación de la doctrina social de la Iglesia no tratados con anterioridad en un concilio ecuménico. Transluciendo una finísima precisión espiritual, los documentos conciliares expresan aquí y allá cuáles son las actitudes verdaderamente cristianas en relación con la pobreza evangélica.

Por otra parte, son más escasos, pero, al mismo tiempo, sumamente significativos, los fragmentos en los que específicamente se habla de una «Iglesia pobre», o de unas instituciones eclesiales más pobres, a imitación de Cristo. Hay que mencionar, en primer lugar, el pasaje central de la *Lumen gentium*, número 8, el más importante del Vaticano II sobre la Iglesia y la pobreza. De acuerdo con la intervención ya mencionada del cardenal Lercaro en diciembre de 1962, o la propuesta de Mons. Ancel<sup>21</sup>, el Concilio subraya con fuerza el fundamento cristológico de la pobreza de

---

21. Mons. Alfred Ancel, obispo auxiliar de Lyon, propuso un texto para *Lumen gentium*, 8 que presenta una gran similitud de argumentación y contenido con el que será definitivo. Cf. *Fondo Lercaro*



Cristo como piedra de toque para el desarrollo de las acciones de la Iglesia. Por tres veces seguidas en el mismo párrafo se afirma que «así como lo hizo Cristo..., así también la Iglesia». En el decreto *Ad gentes*, número 5, en un pasaje obra de Yves M. Congar, se apunta la misma argumentación de la constitución dogmática *Lumen gentium*, que en aquel momento se acababa de aprobar. Hay que señalar, además, que en este párrafo de *Ad gentes* encontramos no solo el fundamento cristológico de la pobreza, sino también el pneumatológico, por cuanto se firma textualmente que es el «Espíritu de Cristo» quien conducirá a la Iglesia «por el camino de la pobreza», imitando al mismo Cristo. Pudiéndose haber planteado las cosas de otra manera, como, por ejemplo, fundamentarse simplemente en la vida de los primeros cristianos, el Concilio ha preferido centrarse en el fundamento ontológico de la pobreza de Cristo. No se trata simplemente de un reclamo a un «elemento integrador de perfección y de belleza de la Iglesia», o de un simple «reclamo filantrópico», como ya observaba el cardenal Lercaro<sup>22</sup>. Únicamente con el estilo de vida de Cristo, siguiendo el «Espíritu de Cristo», la Iglesia hará creíble su Evangelio ante el mundo. Este era un punto capital en el discurso lercariano, ya que planteaba el fundamento de la pobreza a partir de la intrínseca relación existente entre el misterio de Cristo y los pobres. En estos dos textos, el Concilio supera la visión que reducía la pobreza a una llamada individual del cristiano o, a lo sumo, de un grupo determinado. Se trata de una vocación a la que toda la comunidad de creyentes ha de responder con esmerada solicitud. Así como Cristo ha escogido la pobreza y el abajamiento, y no la riqueza y el poder, para actuar en la redención de la humanidad, así mismo ha de hacer la Iglesia: en su «ser» y en su «actuar» en el mundo ha de seguir el mismo «camino». Sin embargo, el Concilio es consciente de la inadecuada correspondencia entre Cristo, «que no conoció nunca el pecado», y la Iglesia, «que incluye en su propio seno a los pecadores», es «necesitada de purificación constante» y «busca sin cesar la penitencia y la renovación» (LG, 8). A pesar de todo, con esta forma de actuar, que implica la práctica de «la justicia y el amor, especialmente hacia los pobres», la Iglesia encontrará el camino idóneo para afrontar adecuadamente el gran problema de la incredulidad y del ateísmo (GS, 21), la indiferencia religiosa y la «pérdida del sentido de lo sagrado» de la «sociedad opulenta», como defendía también el cardenal Lercaro en sus discursos conciliares y, especialmente, en su *Informe sobre la pobreza* dirigido a Pablo VI<sup>23</sup>.

*Lumen gentium*, 8 y *Ad gentes*, 5 son, por lo tanto, los dos textos en los que se habla explícitamente de una «Iglesia pobre». Pero existen también otros pasa-

- Vaticano II, ISR, Bologna, XXII, 471. El original latino de este texto se encuentra publicado en DUPONT, Jacques (1996): «L'Église et la pauvreté», en Guillermo Baraúna (dir.), *L'Église de Vatican II. Études autor de la Constitution conciliaire sur l'Église*, II, Paris: Cerf, p. 341, nota 1. Cabe indicar que en la traducción española de esta obra el original latino ha desaparecido. En el original latino, encontramos también publicado el pasaje en LOREFICE, Corrado: *Dossetti e Lercaro*, p. 265.

22. LERCARO, Giacomo: «Appunti sul tema della povertà nella Chiesa», pp. 161-162.

23. *Ibid.*, pp. 159-162, 168.

jes en los que se reclama la pobreza de las mismas instituciones eclesiales, como es el caso de los institutos religiosos, que han de evitar todo lujo o «apariencia de lujo, de ganancia inmoderada y de acumulación de bienes» (PC, 13). También pide la pobreza de los cristianos en general, especialmente en el número 42 de la *Lumen gentium*, en la llamada universal a la santidad en la Iglesia, o en el número 76 de *Gaudium et spes*, dirigiéndose a los «que se consagran al ministerio de la Palabra», habida cuenta de que, como también señala la constitución pastoral, «el espíritu de pobreza y de amor» son «la gloria y el testimonio de la Iglesia de Cristo» (GS, 88).

El Concilio, por otra parte, requiere o exhorta a la pobreza a diversos colectivos dentro de la Iglesia, que corresponden a los diversos estamentos. El decreto *Apostolicam actuositatem* impela a los laicos a que sigan «a Jesús pobre» e imiten «a Cristo humilde», para que, libres de la esclavitud de las riquezas, estén «preparados siempre a dejarlo todo por Cristo» (AA, 4). A los colectivos de los religiosos se les urge a ser «pobres de hecho y de espíritu» (PC, 13). Los candidatos al ministerio sacerdotal, «con una particular solicitud han de ser educados [...] en un estilo de vida pobre [...], de suerte que se habitúen a renunciar con prontitud a las cosas que, aun siendo lícitas, no convienen» (OT, 9); los presbíteros están invitados «a abrazar la pobreza voluntaria, para asemejarse más claramente a Cristo y estar más dispuestos para el ministerio sagrado» (PO, 17).

No obstante, en estos textos no encontramos explícitamente la referencia a la pobreza de toda la Iglesia, sino que arrostra el tema como si de una virtud personal se tratara, individual o incluso colectiva, presentada como un ideal ascético y también como una herramienta eficaz de cara a la evangelización, tal y como se expresa en relación con la pobreza voluntaria de los presbíteros (PO, 17). Resulta interesante notar que, para estos últimos, el discurso sobre la pobreza está presentado desde una perspectiva cristológica y mesiánica, ya que ante «los pobres y los más débiles» «el Señor se muestra particularmente solidario» y «cuya evangelización se da como signo de la obra mesiánica» (PO, 6). Este fundamento cristológico se presenta también por el Concilio por medio de referencias paulinas, especialmente para el pasaje de 2Co 8, 9 —«conocéis la gracia de nuestro Señor Jesucristo, el cual, siendo rico, se hizo pobre por vosotros para enriqueceros con su pobreza»—, citado repetidamente en los diversos pasajes dedicados a la pobreza (LG, 8, 42; PC, 13; PO, 17; AG, 3).

Con todas estas anotaciones, estamos en condiciones de hacer un balance que resuma el legado irrevocable del Concilio Vaticano II sobre la pobreza y «la Iglesia de los pobres» y para los pobres en estos tres puntos:

- 1) En el campo de la moral social, la enseñanza del Vaticano II sobre la pobreza representa un punto de inflexión en lo que respecta a la am-

pliación de horizontes, en relación con las mediaciones de la caridad<sup>24</sup>. Junto al trabajo asistencial y a las acciones de promoción humana, realidad constante en la obra social de la Iglesia a lo largo de su historia, la constitución pastoral *Gaudium et spes* incide en el hecho de que las situaciones de pobreza y de marginación social reclaman una especial atención a las mediaciones políticas. La dimensión política de la caridad pide enfrentarse a las causas y no tan solo a los efectos de las injusticias y las desigualdades sociales en un mundo cada vez más global que, precisamente, ha de impedir una globalización de la miseria. El Vaticano II denuncia, con una claridad meridiana, el escándalo que supone el hecho de que las naciones ricas del planeta sean mayoritariamente de tradición cristiana (GS, 88). Por otra parte, en este mismo campo de la moral social —nunca tratada tan ampliamente en un concilio ecuménico— los textos conciliares sobre la pobreza presentan otro punto de inflexión en cuanto a la recta valoración y uso de los bienes de este mundo, subrayando que la ayuda a los pobres no se mide únicamente por los bienes superfluos, sino incluso con los necesarios, ya que, precisamente, lo que es superfluo se mide por las necesidades de los otros (GS 69, 88).

- 2) Destilando claramente las páginas evangélicas, el Concilio Vaticano II incide fuertemente en el hecho de que «se vea en el prójimo la imagen de Dios según la cual ha sido creado» (AA, 8), y que en el pobre se encuentra presente el mismo Cristo (Mt 25, 40). Se trata del máximo humanismo junto a la máxima trascendencia. En este punto, se pone de relieve la categoría social y la dignidad del pobre y de los pobres. El prójimo, sin exceptuar a nadie, ha de convertirse en «otro yo», teniendo en cuenta principalmente su vida y los medios para poder vivirla con dignidad (GS, 27). La Iglesia ha de compartir los gozos, las esperanzas, las tristezas y las angustias sobre todo «con los pobres y los que sufren» (GS, 1), «prodigándose por ellos de todo corazón» (AG, 12; cf. 2Co 12, 15). Con extraordinaria finura espiritual, el Concilio describe la acción caritativa, indicando «que se considere con la máxima delicadeza la libertad y dignidad de la persona que recibe el auxilio», procurando que las acciones hacia ella sean completamente gratuitas, no buscando «ningún interés de la propia utilidad» o el «deseo de dominar», ni tan solo como un elemento o medio para propagar la fe (AA, 8). La perspectiva de la constitución pastoral *Gaudium et spes* y la

---

24. Cf. SALA, Ramón (2006): «El mundo por los pobres. El legado de la Constitución *Gaudium et spes*», en Isaac González Marcos, (ed.), *Concilio Vaticano II. 40 años después* (IX Jornadas Agustinas. Guadarrama - Madrid, 11-12 de marzo de 2006), Madrid: Centro Teológico San Agustín, pp. 153-189; aquí, pp. 187-188.

declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae* pueden ayudar a captar el espíritu que la Iglesia pone en estas palabras.

- 3) Una mayor repercusión tiene aún la recepción de lo que podemos denominar la teología explícita del Vaticano II sobre la pobreza. Lo podemos formular de la manera siguiente: la atención prioritaria de la Iglesia por los pobres, o la opción preferencial por los pobres —*praesertim pauperibus, peculiari cura, praeprimis*, etc., expresiones recurrentes en los diversos documentos conciliares (LG, 23; GS, I, 21, 27, 57; OT, 8; CD, 13, 18, 30; PO, 6; AG, 12, 20; GE, 9)—, tiene unas implicaciones personales, institucionales y eclesiales que traspasan los postulados de la simple doctrina social de la Iglesia. En este punto, se puede hablar explícitamente de «la Iglesia de los pobres», expresión que, a pesar de no encontrarse textualmente en los documentos finales aprobados, como se ha visto, fue acuñada por el papa Juan XXIII en el mensaje de un mes antes de empezar el Concilio; será la frase paradigmática de nuestro tema a lo largo de la asamblea conciliar e, incluso, encontraremos la expresión en el magisterio posconciliar con el papa Juan Pablo II<sup>25</sup>. La Iglesia, como afirmaba Juan XXIII, ha de aparecer como la «Iglesia de todos» «o de todo el mundo» y «sobre todo» o «particularmente» de los pobres. Por ello, la «Iglesia de los pobres» encuentra en la designación de la Iglesia como «Pueblo de Dios» (LG, cap. II) su lugar adecuado. Para el Concilio Vaticano II, la opción preferencial por los pobres tiene unos claros fundamentos cristológicos y pneumatológicos, con unas repercusiones eclesiológicas esenciales en cuanto a la vida y a la forma de actuar de la comunidad eclesial. Los textos nucleares de *Lumen gentium*, número 8 y *Ad gentes* número 5, junto con otros pasajes que piden la actitud de pobreza de las mismas instituciones o de determinados colectivos (AA, 4; PC, 13; OT, 9; PO, 17), muestran profusamente este punto. Se trata de una Iglesia que *ha de reconocerse a sí misma* en su misión entre los pobres y para los pobres.

No podemos hablar, por lo tanto, de una falta de sensibilidad del Concilio por el tema de la pobreza, como a veces se ha afirmado<sup>26</sup>, sino más bien de una

---

25. JUAN PABLO II: Encíclica *Laborem exercens* (14-IX-1981), 8: EV, 7, 1424: «Esta solidaridad debe estar siempre presente allí donde lo requiere la degradación social del sujeto del trabajo, la explotación de los trabajadores, y las crecientes zonas de miseria e incluso de hambre. La Iglesia está vivamente comprometida en esta causa, porque la considera como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la "Iglesia de los pobres"».

26. En este sentido, ELLACURÍA, Ignacio (1983): «Pobres», en Casiano Floristán, y Juan José Tamayo, (eds.), *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid: Cristiandad, pp. 786-802; CODINA, Víctor (2012): *Fa 50 anys va haver-hi un Concili... Significat del Vaticà II* (Quaderns Cristianisme i Justícia 182), Barcelona: Espinal, p. 25.

recepción defectuosa en la Iglesia posconciliar; sobre todo en nuestro contexto occidental. Los pasajes conciliares son más que explícitos y suficientes para todos los que tengan «oídos» y quieran «escuchar» (cf. Mc 4,9.23; y par.): «El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias» (Ap 2,7.17.29).

## 4. La Iglesia samaritana, servidora y pobre del papa Francisco: una vuelta al Vaticano II y al magisterio de Pablo VI

Pasamos ahora al magisterio del papa Francisco sobre la pobreza. En la bula *Misericordiae vultus*, el papa recuerda la obra conciliar con las palabras pronunciadas por el beato Pablo VI en el discurso de clausura del Vaticano II. Afirma Francisco:

«En el mismo horizonte se colocaba también el beato Pablo VI, quien, en la conclusión del Concilio, se expresaba de esta manera: “Queremos más bien notar cómo la religión de nuestro Concilio ha sido principalmente la caridad... La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio... [...]. Otra cosa debemos destacar aún: toda esta riqueza doctrinal se vuelca en una única dirección: servir al hombre. Al hombre en todas sus condiciones, en todas sus debilidades, en todas sus necesidades”»<sup>27</sup>.

Este retorno a la vez evangélico y antropológico obrado por el Concilio Vaticano II, y expresado de una forma admirable por Pablo VI en el día de su clausura, es columna esencial del programa pastoral del papa Francisco. La Iglesia debe presentarse ante el mundo como «Iglesia samaritana». Pero, además, este legado le llega también al papa Bergoglio a través de la reflexión teológica de la Iglesia de América Latina, y principalmente por medio de las conferencias del Celam, donde el concepto de «samaritanidad», un lenguaje de abasto universal, es especialmente comprendido y profundizado en la reflexión pastoral. Así, el Documento final de Puebla, haciendo suyas unas palabras pronunciadas por el papa Juan Pablo II en el mensaje inaugural de la misma asamblea, habla de una Iglesia que debe hacerse «presente en la defensa o en la promoción de la dignidad del hombre», puesto que su misión, a pesar de ser religiosa y no política, no puede a la vez dejar de «considerar al hombre en la integridad de su ser». Y añade:

27. FRANCISCO: Bula *Misericordiae vultus* (11-IV-2015), núm. 4. Aquí Francisco cita a Pablo VI, *Discurso de clausura del Concilio Ecuménico Vaticano II* (7-XII-1965): EV, I, 456\*.

«El Señor delineó en la parábola del buen samaritano el modelo de la atención a todas las necesidades humanas (Lc 10, 29ss), y declaró que en último término se identificará con los desheredados —enfermos, encarcelados, hambrientos, solitarios— a quines se haya tendido la mano (Mt 25, 31ss). La Iglesia ha aprendido en estas y otras páginas del Evangelio (cf. Mt 6, 35-44) que su misión evangelizadora tiene como parte indispensable la acción por la justicia y las tareas de promoción del hombre»<sup>28</sup>.

En la línea de este pasaje de Puebla, el Documento final de Aparecida recoge en ocasiones diversas el concepto de una «Iglesia samaritana». Veamos los dos pasajes clave del Documento sobre este concepto:

«Iluminados por Cristo, el sufrimiento, la injusticia y la cruz nos interpelan a vivir como Iglesia samaritana (cf. Lc 10, 25-27), recordando que “la evangelización ha ido unida siempre a la promoción humana y a la auténtica liberación cristiana”»<sup>29</sup>.

«Evangelizar la cultura, lejos de abandonar la opción preferencial por los pobres y el compromiso con la realidad, nace del amor apasionado a Cristo, que acompaña al Pueblo de Dios en la misión de inculturar el Evangelio en la historia, ardiente e infatigable en su caridad samaritana»<sup>30</sup>.

En este último pasaje se puede apreciar como esta Iglesia samaritana es una Iglesia toda ella «Pueblo de Dios», categoría central en el magisterio del papa Francisco, como se puede comprobar en la misma *Evangelii gaudium*<sup>31</sup>. En realidad, muchos son los factores que muestran la continuidad entre el mensaje de Aparecida y lo que nos propone el papa Francisco. El papa representa «el rostro de la Iglesia de la Caridad»<sup>32</sup>, que se expresa en la misericordia<sup>33</sup> y en el abrazo cordial para expresar la humanidad de nuestro Dios. De aquí que Francisco, de la misma forma que había contribuido a desarrollar este tema en el Documento de Apare-

28. Cf. III Conferencia Episcopal del Episcopado Latinoamericano, *Documento de Puebla*, núm. 1254, nota 326 (en línea), La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina <[http://www.celam.org/doc\\_conferencias/Documento\\_Conclusivo\\_Puebla.pdf](http://www.celam.org/doc_conferencias/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf)> (Consulta: 14 marzo 2015). Cf. Juan Pablo II, «Discurso Inaugural pronunciado en el Seminario Palafoxiano de Puebla de los Ángeles, México» (28-I-1979), III, 2: *Ibíd.* El pasaje hace también referencia al Documento final del Sínodo de Obispos de octubre de 1971: «La Justicia en el mundo»: EV, 4, 1238-1308.

29. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, *Documento conclusivo* (Aparecida), núm. 26 (en línea), <<http://www.celam.org/aparecida/espanol.pdf>> (Consulta: 24 febrero 2015). El pasaje cita el discurso de Benedicto XVI en la sesión inaugural de la V Conferencia General del Episcopado de América Latina y del Caribe (13-V-2007), núm. 3: EV, 24, 532.

30. V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, *Documento conclusivo*, núm. 491. Otras referencias pueden encontrarse en los núms. 135, 176, 419 y 537.

31. Sobre la centralidad del concepto «Pueblo de Dios» en el magisterio del papa Francisco, véase PLANELLAS, Joan: «Quin nom per a l'Església? El debat postconciliar», *RCatT* 40/2 (2015) (en prensa).

32. LAFONT, Ghislain (2011): *L'Église en travail de réforme. Imaginer l'Église Catholique*, II, Paris: Cerf, pp. 145-168.

33. De aquí el anuncio del «Año Santo de la Misericordia» (8 diciembre 2015 - 20 noviembre 2016), con motivo del cincuenta aniversario de la conclusión del Concilio Vaticano II.

cida, hable en diversas ocasiones de una Iglesia samaritana en su propio magisterio. Aparte del significativo pasaje que se acaba de mencionar de la bula *Misericordiae vultus*, fue muy explícita en este sentido la audiencia a los representantes del Congreso sobre la Pastoral de las Grandes Ciudades que había tenido lugar en Barcelona<sup>34</sup>. El papa hizo referencia a dos grandes propuestas para la pastoral de las grandes ciudades. Por una parte, «salir y facilitar», proponer gratuitamente, sin esperar a ser llamados. Por otra parte, que esta «Iglesia en salida» sea una «Iglesia samaritana», para encontrar a Dios que habita en la ciudad y en los pobres. Se trata, añadía el papa, del «testimonio concreto de misericordia y ternura que trata de estar presente en las periferias existenciales y pobres, actúa directamente sobre los imaginarios sociales, generando orientación y sentido para la vida de la ciudad»<sup>35</sup>.

En esta misma línea, el papa Bergoglio, en la *Evangelii gaudium*, ya hablaba «del lugar privilegiado de los pobres en el Pueblo de Dios», indicando que esta es «para la Iglesia» «una categoría teológica antes que cultural, sociológica, política o filosófica. Dios les otorga “su primera misericordia”». Se trata —añade el papa— de una «preferencia divina» que «tiene consecuencias en la vida de fe de todos los cristianos, llamados a tener “los mismos sentimientos de Jesucristo” (Flp 2, 5)». Y concluye: «Por eso quiero una Iglesia pobre para los pobres»<sup>36</sup>. Por lo tanto, una Iglesia samaritana no significa para el papa Francisco una Iglesia meramente «asistencial», sino una Iglesia que en sus actitudes y en su estilo de vida se identifica

34. Esta audiencia tuvo lugar el 27 de noviembre de 2014 en Roma. El Congreso, en dos etapas, 20-22 de mayo de 2014 y 24-26 de noviembre de 2014, había tenido lugar en Barcelona. Las ponencias, documentos y las palabras del papa en la audiencia se encuentran publicadas en Card. MARTÍNEZ SISTACH, Lluís (ed.) (2015): *La pastoral de las grandes ciudades*, Madrid: PPC.

35. «Discurso del papa Francisco», en Card. MARTÍNEZ SISTACH, Lluís (ed.): *La pastoral de las grandes ciudades*, pp. 371-377; aquí, p. 376. Para el original italiano, cf. FRANCESCO, «Ai partecipanti al Congresso Internazionale della Pastorale delle grandi città» (27-XI-2014) (en línea), <[http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/november/documents/papa-francesco\\_20141127\\_pastorale-grandi-citta.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/it/speeches/2014/november/documents/papa-francesco_20141127_pastorale-grandi-citta.html)> (Consulta: 13 marzo 2015); «Seconda proposta: la Chiesa samaritana. Esserci. Si tratta di un cambiamento nel senso della testimonianza. Nella pastorale urbana, la qualità sarà data dalla capacità di testimonianza della Chiesa e di ogni cristiano. Papa Benedetto, quando ha detto che la Chiesa non cresce per proselitismo ma per attrazione, parlava di questo. La testimonianza che attrae, che fa incuriosire la gente. Qui sta la chiave. Con la testimonianza possiamo incidere nei nuclei più profondi, là dove nasce la cultura. Attraverso la testimonianza la Chiesa semina il granello di senape, ma lo fa nel cuore stesso delle culture che si stanno generando nelle città. La testimonianza concreta di misericordia e tenerezza che cerca di essere presente nelle periferie esistenziali e povere, agisce direttamente sugli immaginari sociali, generando orientamento e senso per la vita della città».

36. FRANCISCO: Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, n. 198. Aquí el papa parece tener en cuenta, sin citarla, una afirmación de la Conferencia Episcopal Argentina realizada en 1990: «Mucho antes que una realidad sociológica, económica o ideológica, el pobre es una realidad teológica, profundamente arraigada en la fidelidad al Evangelio de Cristo y en la tradición viva de la catolicidad de la Iglesia» (CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA [1990]: *Líneas pastorales para la Nueva Evangelización*, Buenos Aires: CEA - Oficina del Libro, p. 32). Cf. GALLI, Carlos María: «La misericordia maternal de la Iglesia con los pobres, olvidados y “sobrantes” en la pastoral megarbana», en Card. MARTÍNEZ SISTACH, Lluís (ed.), *La pastoral de las grandes ciudades*, pp. 234-285; aquí, pp. 266-267.

con los pobres, a imitación de Cristo. Y ello concuerda exactamente con las enseñanzas del Concilio Vaticano II: «Así como Cristo... así la Iglesia», repite *Lumen gentium*, núm. 8 hasta tres veces. Y también: «La Iglesia, bajo el impulso del Espíritu de Cristo, debe avanzar por el mismo camino seguido por Cristo; es decir, por el camino de la pobreza [*via nempe paupertatis*]» (AG, 5). Por todo ello, la pobreza en la vida de la Iglesia tiene un claro fundamento cristológico y pneumatológico, con unas repercusiones eclesiológicas esenciales por lo que hace a la vida, a la forma y al actuar de la comunidad eclesial.

Ahora bien, en todo este tema, al mismo tiempo tan conciliar y tan profundamente evangélico, el papa Francisco se inspira también en las enseñanzas del beato Pablo VI. Como afirma el teólogo argentino Carlos María Galli<sup>37</sup>, el papa Francisco siente devoción por Pablo VI y admira especialmente sus exhortaciones del año 1975: *Gaudete in Domino* y *Evangelii nuntiandi*. Son, precisamente, sus dos últimos documentos destinados a toda la Iglesia y, por lo tanto, de alguna forma son su testamento espiritual. Cabe indicar como el título de la exhortación *Evangelii gaudium* reúne dos palabras de los dos documentos. Cabe añadir, además, que el papa Bergoglio, pastor y pastoralista, durante los años ochenta del siglo pasado había enseñado Teología Pastoral en la Facultad de Teología de San Miguel (Argentina), regentada por la Compañía de Jesús. Allí, según expone el mismo Galli<sup>38</sup>, había comentado ampliamente la exhortación *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, acarando las materias pastorales en el horizonte de la evangelización, bajo la mirada de una Iglesia centrada en la misión. Es lo que aflora en su programa pastoral. En su mismo discurso a los participantes del Congreso Internacional sobre la Pastoral en las Grandes Ciudades acababa afirmando que en la obra y en los escritos del beato Pablo VI encontraremos la luz adecuada para seguir en este camino<sup>39</sup>. Incidimos, pues, brevemente en el magisterio de Pablo VI sobre este punto.

Ya hemos mencionado el discurso de clausura del Vaticano II del papa Montini, citado por Francisco en la *Misericordiae vultus*. Pero este humanismo devenido servicio el beato Pablo VI ya lo había proclamado en el discurso en la ONU del mes de octubre anterior. Había iniciado su intervención indicando que era uno de los más pequeños de entre los representantes de los Estados soberanos. «Represento —afirmaba el papa— a una minúscula y casi simbólica soberanía temporal: lo mínimo necesario para ser libres y ejercer su misión espiritual, asegurando a todos los que tratan con él que es independiente de toda soberanía de

---

37. GALLI, Carlos María (2011, 2014): *Dios vive en la ciudad. Hacia una nueva pastoral urbana a la luz de Aparecida y del proyecto misionero de Francisco*, Buenos Aires: Ágape Libros, p. 357.

38. *Ibíd.*, 356.

39. «Discurso del papa Francisco», en Card. MARTÍNEZ SISTACH, Lluís (ed.), *La pastoral de las grandes ciudades*, pp. 376-377.



este mundo»<sup>40</sup>. A continuación, se preguntaba qué hacía allí, cuál era su mensaje, qué podía aportar como Iglesia en el contexto de las naciones. Y la respuesta dada por el papa era que la Iglesia es «experta en humanidad»: «Es como “experta en humanidad” que aportamos a esta organización el sufragio de nuestro últimos predecesores [...], convencidos como estamos que esta organización representa el camino obligado de la civilización moderna y de la paz mundial»<sup>41</sup>. Pero añadía inmediatamente:

«Hagamos nuestra la voz de los pobres, de los desheredados, de los desgraciados, de aquellos que aspiran a la justicia, a la dignidad de vivir, a la libertad, al bienestar y al progreso. Los pobres se dirigen a las Naciones Unidas como hacia la última esperanza de la concordia y de la paz: osamos aportar aquí, junto al nuestro, su tributo de honor y de esperanza»<sup>42</sup>.

Ya en la encíclica *Ecclesiam suam* señalaba las dos condiciones particulares para responder acuradamente a las necesidades y a los deberes principales a la hora de realizar una acertada renovación de la vida eclesial, y estas —para el papa Montini— son el espíritu de pobreza y el espíritu de caridad. Pablo VI, en esta, su encíclica programática, indica como el espíritu de pobreza, al mismo tiempo, se encuentra proclamado con toda su fuerza en los Evangelios y, a la vez, puesto en peligro por la valoración de los bienes en la sociedad moderna. Por ello, pide este consejo a todo el pueblo cristiano: «Esperamos de vosotros que, como voz autorizada interpretáis los mejores impulsos, en los que palpita el Espíritu de Cristo en la Santa Iglesia, digáis cómo deben los Pastores y los fieles educar hoy, para la pobreza, el lenguaje y la conducta». De forma semejante, pide «como debemos al mismo tiempo proponer a la vida eclesial aquellos criterios y normas que deben fundar nuestra confianza más sobre la ayuda de Dios y sobre los bienes del espíritu que sobre los medios temporales»<sup>43</sup>. Con relación al espíritu de caridad, Pablo VI señala como «debe hoy asumir el puesto que le corresponde, el primero, el más alto, en la escala de los valores religiosos y morales, no solo en la estimación teórica, sino también en la práctica de la vida cristiana»<sup>44</sup>. De acuerdo con este pensamiento, y en el marco de todo el debate sobre la pobreza tenido en el Concilio, mientras en el aula conciliar los padres discutían el esquema que culminará con la constitución *Gaudium et spes*, Pablo VI hará el significativo gesto de dar la tiara a los pobres<sup>45</sup>.

40. PABLO VI: «Discurso a la Asamblea General de las Naciones Unidas» (4-X-1965), Introducción: EV, I, 370\*.

41. *Ibíd.*, I: EV, I, 375\*.

42. *Ibíd.*, I: EV, I, 376\*.

43. PABLO VI: Encíclica *Ecclesiam suam*, 53: EV, 2, 186.

44. *Ibíd.*, 55: EV, 2, 187.

45. Este gesto tuvo lugar en la basílica de San Pedro el 13 de noviembre de 1964, al terminar un oficio litúrgico. Se trataba de un gesto simbólico, personal y espontáneo al que Pablo VI era aficionado, a pesar de que, sin duda alguna, había sido meditado profusamente. Cf. PLANELLAS, Joan (1966-1969):

Terminado el Concilio, y en la línea de las enseñanzas de la constitución *Gaudium et spes*, Pablo VI publicará la encíclica *Populorum progressio*. Era la primera vez que aparecía una encíclica social con una visión universal o planetaria de la justicia, de la solidaridad y de la paz. Se trataba de un «no» muy claro al colonialismo, al armamentismo y a la engañosa dependencia económica y cultural de los países pobres en relación con los países ricos. De aquí que, entre otras cosas, afirmara:

«Hay que decirlo una vez más: lo superfluo de los países ricos debe servir a los países pobres. La regla que antiguamente valía en favor de los más cercanos debe aplicarse hoy a la totalidad de las necesidades del mundo. Los ricos, por otra parte, serán los primeros beneficiados de ello. Si no, su prolongada avaricia no hará más que suscitar el juicio de Dios y en la cólera de los pobres, con imprevisibles consecuencias»<sup>46</sup>.

Por la última frase de este pasaje, así como por el mismo contenido de la encíclica, los defensores del libre mercado sin límites la tacharon de demagógica e incendiaria<sup>47</sup>. Pero muchos pobres intuyeron que el papa estaba de su parte. Por este motivo, cuando los visitó en Bogotá (1968), en Uganda (1969) y en Manila (1970), escucharon con gusto a un hombre que se presentaba a ellos con sencillez y autenticidad, un hombre en el que intuían la voz de Dios.

Y aún, en el breve recorrido por el magisterio del beato Pablo VI, podemos citar una significativa audiencia general. Se trata de la efectuada el 24 de junio de 1970 y que trae este título: «La llamada del Concilio a la virtud personal y eclesial de la pobreza». Después de efectuar brevemente un recorrido evangélico y conciliar al tema de la pobreza, afirma el papa: «Todos observamos la fuerza reformadora que ostenta el enaltecimiento de este principio: la Iglesia debe ser pobre. Y no únicamente esto: La Iglesia debe presentarse pobre»<sup>48</sup>.

En resumen, la coincidencia de este Magisterio del beato Pablo VI con el pensamiento del papa Bergoglio resulta más que evidente. En él encuentra una

---

«La donación de la tiara pontificia a los pobres (13-I-1964)», en *La Iglesia de los pobres en el Concilio Vaticano II*, pp. 135-140. Puesto que en las actas conciliares no se hace mención a este episodio, la fuente básica es *L'Osservatore Romano* del día siguiente (14-XI-1964) I; cf. TANNER, Norman: «La Iglesia en el mundo (Ecclesia ad extra)», en Giuseppe Alberigo, (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, IV, Leuven-Salamanca: Peeters-Sígueme pp. 344-348; CAPRILE, Giovanni (ed.): *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II edite da «La Civiltà Cattolica»*, IV, Roma: La Civiltà Cattolica, pp. 431-432.

46. PABLO VI: Encíclica *Populorum progressio* (26-III-1967), 49: EV, 2, 1094.

47. Cf. HERA, Eduardo de la (2002): *La noche transfigurada. Biografía de Pablo VI*, Madrid: BAC, pp. 651-653.

48. PABLO VI: Audiencia general (24-VI-1970): «Il richiamo del Concilio alla virtù personale ed ecclesiale della povertà» (en línea), <[http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1970/documents/hf\\_p-vi\\_aud\\_19700624.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/it/audiences/1970/documents/hf_p-vi_aud_19700624.html)> (Consulta: 27 marzo 2015): «Tutti vediamo quale forza riformatrice abbia l'esaltazione di questo principio: la Chiesa dev'essere povera; non solo; la Chiesa deve apparire povera».

notabilísima fuente de inspiración que remite, a la vez, a la obra del Concilio Vaticano II y, como es obvio, a las mismas fuentes evangélicas.

## 5. Conclusión

En el estudio precedente hemos reseguído el rico filón sobre la Iglesia de los pobres que va del Concilio Vaticano II al papa Francisco. Como conclusión, los pasajes descritos argumentan la pobreza como forma de vida, tanto como cristianos en singular como comunidad eclesial en particular. Se trata de una actitud fundamental para la misma espiritualidad cristiana, que no se fundamenta en una mera opción filantrópica, sino que sencillamente se sustenta en el mismo seguimiento de Jesucristo. A partir de los debates, propiciados en gran parte por el grupo de obispos Iglesia de los Pobres, junto a los documentos reseñados, el Vaticano II hizo una opción teológica por los pobres y por la pobreza evangélica, más allá de una opción meramente asistencial. Se trata de la *sequela Christi* o, si se prefiere, la *via lesu* como núcleo del actuar de la Iglesia: encargada de procurar a los hombres los frutos de la redención, la Iglesia no puede realizar su tarea por medios diversos a aquellos mismos que utilizó el mismo Cristo. La Iglesia debe continuar la obra de salvación realizada por Cristo, manifestándolo al mundo con el mismo estilo de vida con el que él se manifestó. Esto es lo que realmente dice el Concilio sobre el tema, y este es el mismo programa del papa Francisco. Se trata de fundamentarse «en los mismos sentimientos de Jesucristo» (Flp 2, 5), que «siendo rico, se hizo pobre» por nosotros (2Cor 8, 9). Por eso Francisco quiere «una Iglesia pobre para los pobres»<sup>49</sup>. Con esta afirmación, el papa remite a los textos del Vaticano II y, como es obvio, al mismo Evangelio.

En el presente posconciliar de la Iglesia, estamos en condiciones de ir recuperando estas cuestiones con una visión más serena, más global, más abierta, más evangélica. La propuesta pastoral del papa Francisco y el mismo Año Santo de la Misericordia, con motivo del cincuenta aniversario de la conclusión del Vaticano II son acicates para esta tarea. En ello debe implicarse toda la Iglesia, ante un mundo poco propenso a regirse por los valores del Espíritu de Cristo (cf. AG, 5). El cristianismo no es otra cosa que seguir el camino del Evangelio de Jesús de Nazaret. Ahí está la credibilidad de la Iglesia y que aparezca realmente como una Iglesia más sencilla, más pobre y más servidora. En definitiva, el Concilio Vaticano II habló de seguir este camino: un camino común a Cristo y a la Iglesia.

Pero precisamente porque la pobreza evangélica es un camino —la *via lesu*—, más que una norma o una ley que precise ser reglamentada continua-

49. FRANCISCO: Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, n. 198.

mente en documentos oficiales, es esencialmente teologal, es un acto de fe, es el ejercicio de una dependencia vertical absoluta que transforma las relaciones horizontales, es un «camino» hacia Cristo, es escuchar su Espíritu, participar en su misterio. El resorte positivo de la pobreza, como toda vida cristiana auténtica, siempre va más allá de la ley. La pobreza se encuentra siempre en relación con la noción de la libertad, que no es otra que la libertad de los hijos de Dios, ya que, tanto individualmente como eclesialmente, la pobreza evangélica implica una doble liberación: por un lado, librarse de la obsesión por las riquezas —tanto de las que se poseen como de las que no se tienen—, y, en segundo lugar, implica el trabajo por la liberación de la esclavitud de la miseria. Este es el verdadero «poder» del «no poder» de la pobreza<sup>50</sup>, la libertad de los hijos de Dios. Los «hijos» son libres, dice Jesús (Mt 17, 25-26). «Y si el Hijo os hace libres, seréis realmente libres (Jn 8, 36). Es aquello de san Francisco de Asís en el momento de despojarse de sus riquezas:

«Hasta ahora he llamado padre a Pedro de Bernardone. Pero, ya que he resuelto servir desde ahora solo a Dios, devuelvo a Pedro de Bernardone todo el dinero con el que se preocupaba y todos los vestidos que de él he recibido. De ahora en adelante ya no diré mi padre Pedro de Bernardone, sino Padre Nuestro que estás en el cielo, porque en él he puesto todos mis tesoros y he colocado toda mi esperanza»<sup>51</sup>.

En este punto se encuentra también el filo de la navaja entre la verdadera sabiduría cristiana en cuanto a la pobreza evangélica y el espíritu meramente revolucionario. Yves M. Congar lo apunta con agudeza en su famoso libro *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*, al exponer la obra de dos grandes reformadores del siglo XIII, Pedro Valdés y san Francisco de Asís<sup>52</sup>. Ambos vivieron con extrema intensidad la pobreza evangélica. No puede decirse que Valdés la viviera con menos intensidad. Pero Valdés y sus seguidores pensaban que ellos tenían razón en contra de los demás, pensaban que ellos eran la verdadera Iglesia, siendo extremadamente críticos y negativos en una acre oposición al clero católico, aspecto que los llevaba a pensar que era imposible salvar la Iglesia a través de la propia Iglesia. En cambio, subraya Congar, «es sorprendente que en los escritos y en las palabras, relativamente numerosas, que conservamos de san Francisco, no se encuentra ninguna crítica de la situación, o de los hombres de Iglesia»<sup>53</sup>. Francisco estaba convencido de la fuerza y del poder de Dios que actúa en los hombres y que, a pesar de todo, podía renovar la Iglesia por medio de la propia Iglesia.

---

50. Cf. LEPARGNEUR, Hubert (1977): «El dilema de la pobreza y de la eficacia en la Iglesia», *Conc*, n.º 124, pp. 110-118; M. CONGAR, Yves (1977): «La pobreza como acto de fe», *Conc*, n.º 124, pp. 119-129.

51. SAN BUENAVENTURA (1945): «Legenda Maior», cap. II, 4, en *Estudios completos de San Francisco de Asís y biografías de su época*, Madrid: BAC, pp. 521-665; aquí, p. 533.

52. M. CONGAR, Yves (1950, 1969): *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (UnSa, 72), Paris: Cerf, pp. 496-497.

53. *Ibíd.*, p. 497.

Por eso, el Concilio Vaticano II, en el pasaje más importante sobre la pobreza, acaba hablando de renovación y penitencia (LG, 8), habiendo manifestado pocas líneas antes que la Iglesia «está invitada» a imitar la kénosis de Cristo. Y, si «está invitada», significa que no impone meramente una norma, porque la *sequela Christi* en su abajamiento no puede reducirse a una reglamentación. Pero, también, en segundo lugar, quiere decir que de una manera intencionada el texto conciliar nos hace una llamada al arrepentimiento y a la penitencia, como afirmará unas líneas después, ya que la Iglesia no siempre ha seguido este estrecho y áspero «camino». Además en *Lumen gentium* número 8 como en *Ad gentes* número 5, el estilo de pobreza se denomina «camino», común a Cristo y a la Iglesia, con toda la densidad teológica que tiene este concepto en el Nuevo Testamento. Así, el Concilio, de una manera clara y concisa, incidió en los aspectos clave del problema: atentos a la voz del Espíritu, que es el «Espíritu de Cristo», es indispensable una Iglesia que imite a Cristo pobre para que pueda convertirse en «la Iglesia de los pobres» y la servidora de los pobres. Estos son los dos ejes centrales del problema, que no podemos dejar pasar por alto y que siempre son actuales, tanto en la vieja Europa como en el resto del mundo.

La invitación a seguir el modelo de Jesús pobre tiene una opción preferencial por los pobres y desvalidos, implica para todos —tanto pastores como fieles— una conversión constante al espíritu de las bienaventuranzas evangélicas. Esta es la enorme tarea a realizar en la vida de la misma Iglesia, siendo un testimonio clave para la nueva evangelización. Este don siempre se ha de pedir por medio de la oración, para que imitando la kénosis de Cristo pueda brillar siempre la pobreza en la Iglesia<sup>54</sup>. Desde esta óptica se podrá afrontar adecuadamente uno de los grandes retos que tiene la Iglesia y la misma teología en el momento actual hacia la nueva evangelización, que es el de dar respuesta en el marco de la fe a la situación de los marginados de la tierra, los explotados del tercer y cuarto mundo, al mismo tiempo que hará creíble el testimonio cristiano en la sociedad de hoy.

---

54. Afirma una oración de Laudes del Tiempo de Navidad: «Tú [Cristo], que, siendo Hijo consubstancial del Padre, engendrado antes de la aurora quisiste nacer en Belén, para que se cumplieran las Escrituras, haz que tu Iglesia realice los planes del Padre viviendo en la pobreza» («Tiempo de Navidad. Oración de Laudes del 31 de diciembre», en *Liturgia de las Horas*, I).



# Mesas redondas

- **Evaluación de los modelos de redistribución social**
- **Experiencias de la sociedad civil y de la Iglesia contra la inequidad**





# 5.1. Evaluación de los modelos de redistribución social

Francisco Lorenzo

---

Coordinador de Estudios de Cáritas Española y Fundación FOESSA

---

En la actualidad, no resulta complicado encontrar multitud de explicaciones sobre el origen de la crisis experimentada tanto en el ámbito internacional como en el propio a lo largo de los últimos años. Desde aquellas que tratan de diseccionar metódicamente complejíssimos procesos de carácter financiero interconectados entre sí hasta las que reducen todo un fenómeno de carácter global a expresiones culpabilizadoras del estilo de: «Hemos vivido por encima de nuestras posibilidades».

Lo cierto es que cualquier intento de explicar lo ocurrido de manera sencilla —que sea inteligible para la gran mayoría— resulta reduccionista y, por tanto, poco útil de cara a comprender una realidad cambiante que tiene consecuencias concretas y tangibles para millones de personas.

## 5.1 Francisco Lorenzo

Quizá un acercamiento a los años previos sirvan para comprender que cualquier explicación coyuntural no podrá ofrecer más que una serie de aspectos que en realidad son solo las consecuencias (y no las causas) de nuestro modelo socioeconómico.

El VI Informe FOESSA<sup>1</sup> puso de manifiesto en 2008 cómo la década anterior (1997-2007) había contribuido a generar un clima de euforia sobre la base de indicadores económicos y de crecimiento. No debemos olvidar que durante ese tiempo España presentaba un PIB y una tasa de creación de empleo por encima de la media europea. Estos indicadores se veían reforzados por un desarrollo urbano espectacular y por el acceso fácil a dinero a través de préstamos hipotecarios; todo ello nos invitaba a un consumo ilimitado que parecía traducirse en una mayor calidad de vida. Vivíamos entonces bajo la lógica del «más es igual a mejor».

Lo cierto es que, junto a estos datos, existían otra serie de procesos menos conocidos que desvelaban determinadas situaciones de riesgo para muchas personas (el 44% de la población había experimentado algún episodio de pobreza relativa, el 50% había sufrido privación de alguno de los bienes básicos y el 51% estaba afectado por algún indicador de exclusión social).

En este periodo —de un éxito más que cuestionable— se produjo una disminución en las rentas del trabajo mientras que se incrementaban las rentas del capital; como Estado, nos distanciamos de la media europea en gasto social; y, también durante este periodo, se truncó la tendencia de reducción de la tasa de pobreza que venía acompañándonos durante las últimas décadas.

Es decir, en un escenario económico expansivo, aparentemente favorable para el desarrollo de políticas de cohesión social y para prevenir riesgos venideros, se consintió el desarrollo de unos niveles elevados de vulnerabilidad. Una vulnerabilidad que, tras los indicadores macro, invisibilizaba el riesgo al que se enfrentaban muchas familias. Riesgos que rápidamente podrían convertirse en peligros concretos en caso de que se produjera un cambio en el ciclo económico mundial.

Efectivamente, cuando este cambio se produjo, la euforia dejó paso al pánico en un tiempo récord. Después de esos años de éxitos aparentes, en apenas unos meses (finales de 2008) eran visibles los primeros efectos de la crisis: junto al estallido de la burbuja inmobiliaria, comenzó un proceso de destrucción masiva de empleo:

---

1. RENES, V. (2008): *Exclusión y desarrollo social en España*, Madrid: Cáritas Editores.

	2008	2015
Tasa de paro	13,8	22,4
Tasa de paro de larga o muy larga duración	21,3	61,9
Tasa de paro de < de 25 años	28,9	49,2

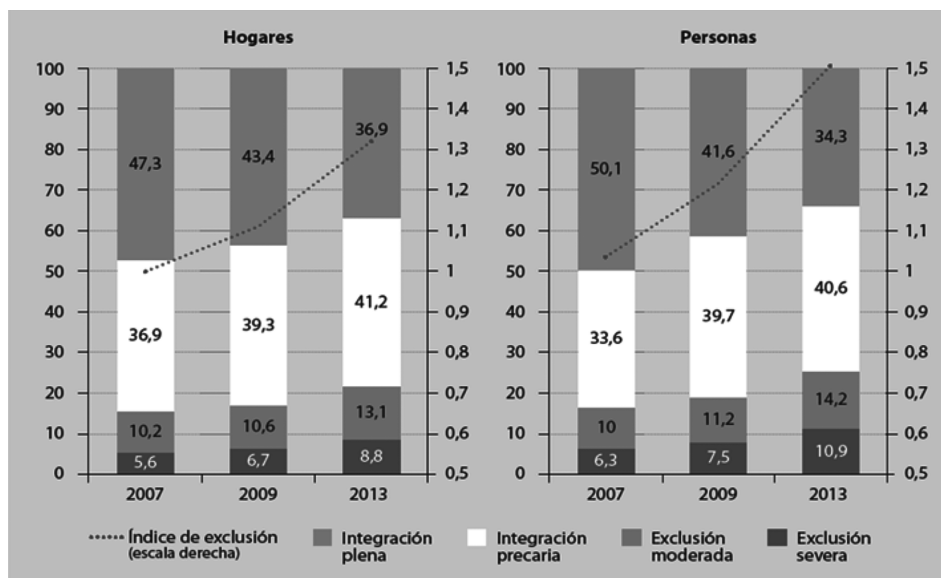
Fuente: Encuesta de Población Activa (INE).

Y un incremento considerable de determinadas problemáticas sociales:

	2009	2010	2011	2012	2013	2014
Tasa de pobreza relativa	20,4	20,7	20,6	20,8	20,4	22,2
Dificultad para llegar a fin de mes	32,2	32,1	27,6	32,6	36,7	37,3
Tasa de pobreza y exclusión (Arope)	24,7	26,1	26,7	27,2	27,3	29,2

Fuente: Encuesta de Condiciones de Vida (INE)

Según los datos de las encuestas realizadas por la Fundación FOESSA, observamos la siguiente evolución de los niveles de integración de la población española 2007-2013:



Fuente: EINSFOESSA 2007, 2009 y 2013.

Tal y como se recoge en *Iglesia, servidora de los pobres*<sup>2</sup>: «Parecía que todo crecimiento económico, favorecido por la economía de mercado, lograba por sí

2. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (2015): *Iglesia, servidora de los pobres. Instrucción pastoral*, Ávila. <http://www.conferenciaepiscopal.es/instruccion-pastoral-iglesia-servidora-de-los-pobres/>

## 5.1 Francisco Lorenzo

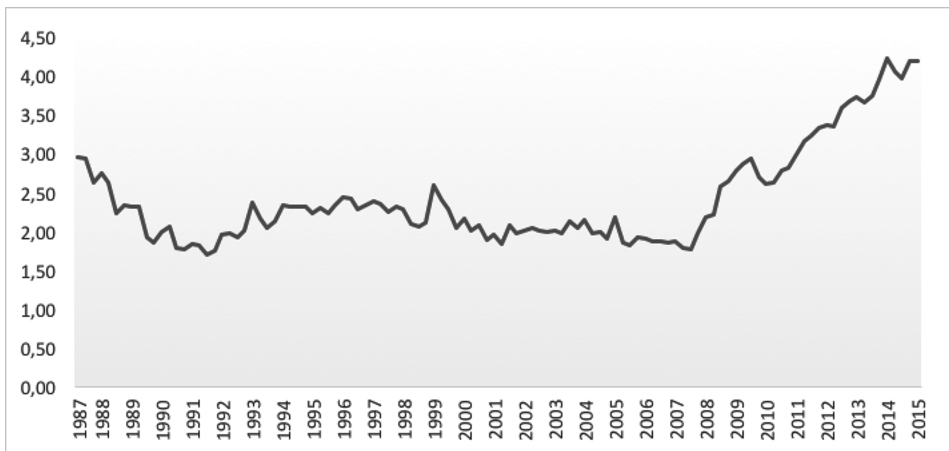
mismo mayor inclusión social e igualdad entre todos. Pero esta opinión ha sido desmentida muchas veces por la realidad».

La crisis ha tenido unos efectos más que considerables. Así, a lo largo de este periodo, se ha producido un aumento simultáneo de la privación material y de la baja renta en un 50%. Pero no todo es atribuible a lo sucedido en estos años, ya que **dos de cada tres personas** en situación de exclusión **proviene de antes de la crisis** (tal y como se aprecia en el gráfico anterior).

Es decir, sin una mirada al modelo, no podremos elaborar un diagnóstico adecuado, de cara a poner sobre la mesa las soluciones precisas.

Para ello, corresponde también analizar cómo se han distribuido los efectos de la crisis sobre la población general en nuestro país. En este sentido, corresponde destacar que «la crisis no nos ha afectado a todos por igual». Son precisamente los grupos de renta más bajos los que han experimentado un mayor descenso de su renta entre 2007 y 2013. Por el contrario, las rentas más altas apenas «han perdido», e incluso, en algunos casos, han visto como su renta se incrementaba e este periodo<sup>3</sup>.

Esto ha conllevado, entre otras cosas, el preocupante incremento del número de **hogares sin ingresos**:



Fuente: Encuesta de Población Activa (INE)

A pesar de que recientemente algunos indicadores han experimentado una cierta mejoría, no cabe dar por superada la situación. En primer lugar porque, tal y

3. FOESSA (2015): *Análisis y perspectivas. Empleo precario y protección social*, Madrid: Cáritas Editores.

como señala la Conferencia Episcopal Española en su última instrucción pastoral: «... hasta que no se haga efectiva en la vida de los más necesitados la mejoría que los indicadores macroeconómicos señalan, no podremos conformarnos».

Y, en segundo, porque, como ya hemos mencionado, más allá de oscilaciones coyunturales, la debilidad sistémica propia de nuestro modelo nos obliga a revisiones (y, por tanto, a la puesta en marcha de medidas) de carácter estructural.

Nos referimos a aspectos como la especialización de nuestra economía en actividades de bajo valor añadido, la alta desigualdad salarial, el mayor peso de puestos manuales y en ocupaciones de baja cualificación, la limitada capacidad de redistribución de los impuestos y la existencia de un modelo de prestaciones pequeño.

No debemos olvidar que consecuencia de todo ello es nuestra dificultad para reducir la tasa de pobreza por debajo del 19,5%, la de paro por debajo del 10% (ambas tasas incluso en épocas de bonanza) y el incremento de desempleados (especialmente de larga duración) que pierden el derecho a una prestación económica.

Y, ante estas debilidades de carácter estructural, la mayoría de las veces hemos optado por medidas puntuales y hemos olvidado aquello que es fundamental: «Aspectos como la lucha contra la pobreza [...] deberían centrar nuestro proyecto [...] La única solución ha sido la de las reformas y los ajustes<sup>4</sup>».

Así, las políticas sociales subordinadas a la austeridad, resultando estas medidas no neutrales en términos distributivos. Medidas que encierran además procesos de naturaleza cultural e ideológica que apuestan por una fuerte individualización de los riesgos y una mercantilización de las soluciones, y que, de alguna manera, ponen en cuestión nuestro proyecto de vida en común en cuestión.

Y, junto a estas debilidades, no debemos obviar algunas de nuestras contradicciones como sociedad ante la actividad pública: apostamos por un modelo en el que la desigualdad se convierte en una de las amenazas más preocupantes. Ahora bien, por una parte, expresamos el deseo de que el sector público sea el responsable de garantizar nuestro bienestar y nuestra seguridad, suministrando para ello más y mejores servicios públicos; pero, por otra, mostramos una oposición a cualquier medida de incremento de la presión fiscal o al establecimiento de nuevos impuestos.

---

4. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA (2015): *Iglesia, servidora de los pobres. Instrucción pastoral*, Ávila. <http://www.conferenciaepiscopal.es/instruccion-pastoral-iglesia-servidora-de-los-pobres/>

## 5.1 Francisco Lorenzo

Otro ejemplo de estas contradicciones lo encontramos en que una gran parte de la sociedad tiene esperanza en que las cosas puedan cambiar; sin embargo, paradójicamente, también una mayoría social está al margen de las iniciativas con capacidad de generar estas dinámicas de cambio (movilizaciones, participación social...).

Asumimos la necesidad de cambios profundos, pero parece que no estamos dispuestos a ser los protagonistas (o a renunciar a nada) para que estos se hagan tangibles.

Como decíamos, nos referimos a aspectos cruciales que determinan qué modelo de sociedad estamos construyendo. Debilidades explicadas solo en parte por la crisis. Y que requieren de nosotros un cambio profundo. Tal y como se recoge en *Caritas in veritate*: «La crisis nos obliga a revisar nuestro camino, a darnos nuevas reglas y a encontrar nuevas formas de compromiso [...] De este modo, la crisis se convierte en ocasión de discernir y proyectar de un modo nuevo».

## 5.2. Evaluación de los modelos de redistribución social

Carlos Cruzado

---

Presidente del Sindicato de Técnicos del Ministerio de Hacienda

---

*Suficiencia, equidad y tolerancia cero con el fraude son los tres retos a los que nos enfrentamos al analizar nuestro sistema tributario y su necesidad de reforma, y sobre los que van a girar mis reflexiones.*

### I. Suficiencia

---

Siete años después del inicio de la crisis, aún no hemos recuperado el nivel de ingresos tributarios estatales. Los datos de recaudación anual a diciembre de 2014 arrojan un déficit en relación con 2007 de más de 25.000 millones. Y, si comparamos nuestro nivel de presión fiscal con el de la media UE, nos encontramos siete puntos por debajo de la media (33,2 frente al 40,1).

Según señala Eurostat, la oficina estadística de la UE, las variaciones a la baja que se producen en la entrada de ingresos en España tienen que ver con «caídas en la actividad económica y en el nivel de empleo», pero también con «modifi-

caciones de los impuestos, cambios de legislación o por mayores exenciones que se aplican». Y, siendo esto obviamente así, sobre todo como consecuencia del desempleo, lo cierto es que nosotros entendemos que hay otro factor fundamental en la variación a la baja y, en definitiva, en el diferencial de casi ocho puntos que se da entre la presión fiscal en España y la de la UE, y es la enorme cifra de economía sumergida y fraude fiscal que sufrimos.

Pero la caída de los ingresos tributarios producida entre 2007 y 2009 no tiene un efecto homogéneo en todas las figuras impositivas, de manera que, fijándonos en las principales, podemos observar como, mientras que en el IRPF la caída es de algo más del 11%, en el IVA alcanza un 40% y en el impuesto sobre sociedades es de casi un 60%. Y, mientras que en los dos años siguientes, 2010 y 2011, los dos primeros recuperan parte de la caída hasta quedar esta reducida a un 4% y un 12% respectivamente, el impuesto sobre sociedades continúa su caída en picado hasta llegar a casi el 70%. A cierre del ejercicio 2014, dicha caída aún está en casi el 60%, mientras que los otros impuestos han recuperado el mismo nivel de 2007.

Conviene recordar en este momento, en relación con el peso de la recaudación de los más importantes tributos a nivel estatal, que el IRPF supone el 42% del total, el IVA el 30% y el impuesto sobre sociedades el 13%. Si a esto añadimos que en la recaudación del IRPF un 84% de los ingresos proceden de los rendimientos del trabajo, el 9% de los de capital y el 7% de los rendimientos de actividades económicas, concluiremos que el IRPF sigue siendo el pilar de nuestro sistema tributario en cuanto a recaudación. Y ello, unido al hecho de que junto con el IVA supone más del 70% de la recaudación total del Estado, y que el IVA grava en mayor medida a las rentas bajas y medias, viene a evidenciar la tantas veces repetida percepción de que el sistema tributario actual se apoya mayoritariamente sobre los trabajadores.

En cuanto a las razones de este desplome, y al margen de la caída de la actividad económica, como ya hemos apuntado, habría que referirse a la economía sumergida y el fraude fiscal, así como al proceso, iniciado mucho antes de 2007, de bajada de impuestos, que desde luego no afectó a todos los sectores de contribuyentes por igual, sino que tuvo un efecto especialmente favorable para los de mayor poder económico:

- Práctica eliminación del impuesto sobre sucesiones (cuando estableciendo una regulación con mínimos exentos equilibrados se modificaría lo injusto del impuesto).
- Supresión del impuesto sobre patrimonio (la excusa era, al igual que para la de sucesiones, que tenía muchos fallos. Solucionémoslos, pero no los suprimamos).



- Conversión de las rentas de capital en rentas del ahorro con distinto tratamiento, mucho más beneficioso para estas últimas que para las del trabajo.
- Y, sobre todo, la rebaja, primero nominal, del 35% al 30%, y ahora al 25%, y luego encubierta, a través de la pléyade de deducciones para su utilización por las grandes compañías, que nos lleva a la actual situación de regresividad del impuesto.
- En este proceso de bajada habría que incardinar, también, las facilidades que se les ha ido dando a los contribuyentes de mayor capacidad económica para eludir el pago de sus impuestos (sicav, ETVE, ley Beckham, etc.).

## 2. Justicia fiscal

Según los últimos datos del CIS, el 87% de los españoles piensan que los impuestos no se pagan justamente. Percepción que se corresponde con la realidad si analizamos los principios que, según el artículo 31.1 de la Constitución deben informar nuestro sistema tributario (generalidad, igualdad, progresividad y capacidad económica), hoy en entredicho como consecuencia del fraude, de las sicav y de otros mecanismos de elusión, de la diferencia entre la tributación de las distintas fuentes de renta, de los menores tipos efectivos pagados por las grandes empresas respecto de los pagados por las pymes, de la amnistía fiscal, del funcionamiento de la Agencia Tributaria, etc.

Conviene recordar en este momento, en relación con el peso de la recaudación de los más importantes tributos a nivel estatal, que el IRPF supone el 42% del total, el IVA el 30% y el impuesto sobre sociedades el 13%. Si a esto añadimos que en la recaudación del IRPF un 84% de los ingresos proceden de los rendimientos del trabajo, el 9% de los de capital y el 7% de los rendimientos de actividades económicas, concluiremos que el IRPF sigue siendo el pilar de nuestro sistema tributario en cuanto a recaudación. Y ello, unido al hecho de que junto con el IVA supone más del 70% de la recaudación total del Estado, y que el IVA grava en mayor medida a las rentas bajas y medias, viene a evidenciar la tantas veces repetida percepción de que el sistema tributario actual se apoya mayoritariamente sobre los trabajadores.

No obstante la actual tendencia a sustituir impuestos directos por indirectos, lo cierto es que las encuestas nos dicen que los ciudadanos son partidarios de que la recaudación tributaria se efectúe, sobre todo, a través de los impuestos directos. La conclusión que se podría sacar es que los Gobiernos, por tanto, atienden más a los grupos de presión que a los ciudadanos.

El artículo 31 de la Constitución española establece un mandato respecto de cómo debe ser el sistema tributario español, y nos señala los principios que debe contemplar el mismo para que sea considerado justo: generalidad, contribución de acuerdo con la capacidad económica, igualdad y progresividad. Este artículo fue, al igual que el resto del contenido de la Constitución, fruto del consenso constitucional alcanzado por las fuerzas políticas en el año 1978, y responde a los principios que, teóricamente, inspiraban todos los sistemas tributarios de los países de nuestro entorno.

«Todos contribuirán al sostenimiento de los gastos públicos de acuerdo con su capacidad económica, mediante un sistema tributario justo inspirado en los principios de igualdad y progresividad que, en ningún caso tendrá alcance confiscatorio».

### 2.1. Igualdad

En el año 2012 asistimos a una decisión de política tributaria del Gobierno que pone en tela de juicio este principio de una forma palmaria, como es la de decretar una amnistía fiscal, que no solo perdonó las sanciones, recargos, intereses de demora e incluso la posible responsabilidad penal en que se pudiera haber incurrido como consecuencia de delito fiscal, sino que vino a bonificar fiscalmente a los defraudadores, estableciendo exclusivamente un gravamen del 10% sobre las cantidades afloradas.

De otro lado, hay que destacar como contrarias a este principio las decisiones adoptadas en política tributaria sobre la base del argumento tan recurrente para algunos (políticos, economistas, tertulianos, grupos de presión, etc.), cuando se plantea la posibilidad de aumentar la carga tributaria de los contribuyentes con más capacidad económica, o de suprimir los mecanismos de elusión que la normativa pone a su disposición para reducir su factura fiscal, de que estas modificaciones legislativas pueden tener un efecto negativo, por cuanto pueden provocar la «huida de capitales» hacia otros territorios en los que las condiciones fiscales les sean más propicias. Esto supone olvidar que, con independencia de las decisiones que sobre estas cuestiones se adopten, siempre contarán estos contribuyentes con la posibilidad que les brindan los «paraísos fiscales», en tanto no haya una verdadera voluntad política por parte, tanto de las autoridades políticas nacionales como de las instituciones supranacionales de acabar con dicha lacra.

Por último, y en lo que se refiere a los aspectos relativos a la aplicación y control del sistema tributario, la actuación de la Agencia Tributaria demasiadas veces no está en concordancia con este principio. De hecho, su forma de actuar, más volcada en el control de las discrepancias que resultan de lo declarado por los perceptores de rentas del trabajo y autónomos y pymes con los datos de que dispone que en la investigación de las bases no declaradas, a la que dedica unos

recursos menores, por no hablar del control de las grandes empresas y fortunas, al que solo dedica un porcentaje de ellos inferior al 20%, supone, de alguna manera, obviar el principio de igualdad del artículo 31, al que no solo se debe sujetar el legislador al aprobar las normas tributarias, sino también el Gobierno, el Ministerio de Hacienda y la Agencia Tributaria, al controlar y aplicar las mismas.

## **2.2. Progresividad**

Si nos fijamos en el IRPF, que, como hemos visto, es el de mayor potencia recaudatoria del sistema, así como el más «progresivo», dada la escala de tipos, desde el 19,5% hasta el 46% para 2015, y analizamos los tipos medios efectivos por tramos de bases liquidables, observamos como a partir de determinados niveles el tipo comienza a disminuir; y ello debido a la «dualidad» del impuesto, ya que se grava con menores tipos a los rendimientos de capital que a los provenientes del trabajo o de actividades económicas, unido al hecho de que a medida que crece la base liquidable el peso de los últimos rendimientos disminuye, aumentando el de los primeros, con el efecto que sobre el total tiene el menor gravamen de estos. Y esta circunstancia es la que lleva finalmente a que el IRPF acabe perdiendo su carácter de progresivo a partir de determinados niveles para pasar a ser regresivo.

De otro lado, y tomando como base el Impuesto sobre sociedades, se da la circunstancia de que un análisis de los tipos medios efectivos que pagan las mismas, clasificadas en función de distintos tramos de facturación, nos conduce a la conclusión de que nos encontramos ante otro impuesto regresivo, dado que los tipos medios efectivos de las grandes sociedades que facturan más de cien millones de euros están hasta cinco puntos por debajo de los que pagan finalmente las pymes. Y todo ello como consecuencia de la mayor utilización y optimización de las deducciones y regímenes especiales contemplados por la ley por parte de las más grandes sociedades.

## **2.3. Generalidad y capacidad económica**

Analizando estos principios, debemos decir que los fenómenos de la elusión y la evasión fiscal, teniendo en cuenta el montante que alcanza en España este fenómeno, convierten en papel mojado tales principios.

En lo referente a la elusión fiscal, las grandes compañías y patrimonios lo tienen muy fácil. Basta con referirnos al fenómeno de las sicav, tan comentado, a través del cual algunas personas o familias utilizan una figura prevista para la inversión colectiva como vehículo de inversión privado, al controlar la gestión de la misma, pues ostentan la práctica totalidad de la participación en el capital. Lo que les permite dirigir

las inversiones a su gusto, sin necesidad de tener que hacer efectivas las plusvalías acumuladas, y por tanto diferir *sine die* la tributación de las mismas. Frente a ello, venimos proponiendo desde mi organización la modificación de la normativa reguladora, estableciendo un límite a la participación de una persona o grupo familiar en el capital máximo autorizado, que podría estar entre el 3% y el 5% del mismo.

### 2.4. Propuestas

En consecuencia, y ya entrando en las propuestas que desde Gestha venimos planteando para reducir la alta cifra de economía sumergida, que en España alcanza una cifra equivalente al 24,6% del PIB, según nuestro último informe publicado, entendemos que es necesario abordar una verdadera y completa reforma fiscal para dotar al sistema de una mayor equidad, de forma que todos contribuyan al sostenimiento de los gastos públicos, de acuerdo con su capacidad económica, como señala nuestra Constitución, lo cual conllevará, sin duda, una mayor conciencia fiscal en el pago de los impuestos.

Asimismo, y en relación con la conciencia fiscal de los ciudadanos, se debería tomar nota del tremendo éxito cosechado por la DGT en sus campañas de concienciación sobre seguridad vial a lo largo de los últimos años, que han permitido una drástica reducción del número de accidentes. Eso, extrapolado al ámbito fiscal, educaría más a los contribuyentes sobre la necesidad de pagar impuestos y alertar sobre los efectos del fraude. Pero para ello, es necesario, además, dar ejemplo desde el ámbito político y, en este sentido, devaluar la importancia del fraude fiscal, como hemos tenido ocasión de ver cuando un político es condenado por delito fiscal y se jacta de no haberlo sido por otros delitos «más importantes», o cuando no se condena enérgicamente la ocultación de capitales a la Hacienda pública de un político a través de paraísos fiscales, no es la mejor manera de dar ejemplo a los ciudadanos.

Entendemos necesario que por parte del Gobierno se aborde la necesidad de realizar estudios oficiales sobre economía sumergida, elaborados por entidades independientes como instrumentos necesarios para planificar eficazmente una lucha decidida y realista contra el fraude. Lucha para la que sería necesario ampliar y optimizar los medios y recursos de la Agencia Tributaria, así como mejorar la coordinación entre la AEAT y las haciendas autonómicas y otorgar un mayor papel al Congreso y a los parlamentos autonómicos en cuanto a la aprobación y control de los planes de actuación y cumplimiento de objetivos.

Por último, consideramos necesaria una reforma en profundidad de la AEAT, tanto en lo que afecta a su estructura como en lo relativo a su funcionamiento.

# 6.1. Experiencias de la sociedad civil y de la Iglesia contra la inequidad

Jesús Sanz Abad

---

Universidad Complutense de Madrid

---

En los últimos años, hemos asistido a un notable proceso de movilización social y una mayor participación por parte de amplios sectores de la sociedad española. Echando la vista atrás, la emergencia del denominado 15-M supuso un importante catalizador para la emergencia de nuevos movimientos sociales, el fortalecimiento de otras experiencias ya existentes y la aparición de múltiples iniciativas sociales en un movimiento que ha demostrado una gran capacidad de mutación y una notable creatividad

En las próximas páginas quiero realizar una aproximación a los movimientos sociales pos-15-M, sus principales características y, sobre todo, prestaré especial atención al papel que estos movimientos han jugado en la lucha contra la desigualdad y a aquellas experiencias que han tratado dar respuesta a diversas situaciones de vulnerabilidad. Comenzaré por contextualizar la situación social en el que han surgido dichos movimientos.

## I. La emergencia de los movimientos sociales como expresión del malestar social

Para entender la emergencia del 15-M, hay que situarse en las consecuencias sociales que ha traído consigo la crisis económica. La crisis económica iniciada en el año 2008 y la gestión que se ha realizado de la misma han tenido profundos efectos a nivel social en España, tanto por el aumento del desempleo y de la pobreza como por la creciente fractura social que se está produciendo.

En relación con el aumento del desempleo y de la pobreza, los datos son elocuentes. En el segundo trimestre de 2015, el paro alcanzaba al 22% de la población activa y la tasa de desempleo de menores de 25 años era del 49%. Además, más de 1.500.000 hogares tenían todos sus miembros en paro y existían más de 2.300.000 parados de larga duración<sup>1</sup>.

Este incremento del desempleo y la pobreza ha venido acompañado de un proceso de empobrecimiento de la mayor parte de la población y de un aumento de la desigualdad social. Según la OCDE<sup>2</sup>, España ha sido el país europeo donde más ha aumentado la desigualdad, ya que su relación entre los ingresos del 10% más rico y el 10% más pobre ha crecido del 8,45 en 2007 al 13,8 en 2011.

Todos estos indicadores ponen de manifiesto que estamos asistiendo a una creciente fractura social y a un proceso de dualización y creciente desigualdad, que se está produciendo como consecuencia del reparto desigual en torno a los costes de la crisis y de las denominadas políticas de austeridad. Así, más allá de los discursos gubernamentales y de las élites que hablan de la «recuperación económica» y de «fin de la crisis», encontramos un panorama social dominado por una fuerte fractura social que no parece que vaya a remitir, donde buena parte de la pobreza se ha cronificado y la falta de oportunidades es la coordinada que caracteriza el futuro de los más jóvenes.

Pero, además de la crisis social y el aumento de la desigualdad, la crisis económica también ha ahondado en la crisis de la democracia representativa, aumentando cada vez más la distancia existente entre gobernantes y electores. A partir de la presión de los poderes financieros, en diversas ocasiones se ha hecho nítido

1. Datos de la Encuesta de Población Activa (EPA), del tercer trimestre de 2015.

2. Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) (2014): «Rising inequality: youth and poor fall further behind», *Insights from the OECD Income Distribution Database*. Disponible en <http://www.oecd.org/els/soc/OECD2014-Income-Inequality-Update.pdf>

el antagonismo entre los derechos de la ciudadanía y las periódicas exigencias de unos mercados financieros que demandan continuamente recortes y reformas en un contexto en el que los Estados, a su vez, cada vez tienen menos control sobre la economía como en la reforma constitucional. Así sucedió, por ejemplo, con la reforma constitucional de 2011 que otorga prioridad al pago de la deuda sobre cualquier otra partida de gasto.

Todo ello, además, se ha sumado a las dificultades que la ciudadanía encuentra para participar en la vida política más allá de la dinámica electoral y a una crisis institucional que se manifiesta, entre otros factores, en el deterioro y la baja valoración que están teniendo buena parte de las instituciones<sup>3</sup>, así como en el descrédito de los partidos políticos tradicionales. Sin embargo, para buena parte de la población estos factores no han llevado a un desinterés hacia la política, sino más bien a reclamar una forma diferente de hacer política. Una prueba de ello es que se da la paradoja de que la desafección hacia los partidos tradicionales ha venido acompañada de la creación de nuevos partidos que están dando lugar a un mapa político más fragmentado y que en algunos casos están tratando de ensayar nuevas formas de organización.

En este sentido, asistimos a una radiografía paradójica de la realidad: la sociedad está más movilizadora, politizada y consciente de la realidad, mientras que, por otro lado, la brecha social y la desigualdad están alcanzando niveles insostenibles.

## 2. Los movimientos sociales pos-15-M

La movilización del 15-M inauguró un nuevo ciclo de protestas que tuvo continuidad con el fortalecimiento de movimientos sociales ya existentes, como la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH) y muchos otros, la aparición de un gran número de iniciativas sociales a nivel local, la sucesión de las diversas mareas en defensa de servicios públicos, o incluso la puesta en marcha de diversas iniciativas municipalistas que están gobernando en diversas ciudades.

Esto es debido a que el 15-M, además de generar dinámicas de revitalización del tejido social, ha conectado con el sentir de una buena parte de la ciuda-

3. Según datos del CIS, en abril de 2014, en una escala del 1 al 10, el Parlamento recibía una valoración de 2,63 puntos, el Gobierno un 2,45, el Consejo General del Poder Judicial 3,31 puntos y la monarquía 3,72 puntos. En esta encuesta solo recibían un aprobado, entre las instituciones por las que se preguntaba, la Policía (5,70), las Fuerzas Armadas (5,29) y la Guardia Civil (5,78).

danía en cuestiones como la crítica a la representatividad política o la defensa de lo público y de lo común en una coyuntura de intensa privatización, mercantilización y empobrecimiento generalizado. De ahí el gran respaldo y legitimidad social que ha mantenido en todos estos años.

En líneas generales, se puede afirmar que este movimiento ha significado fundamentalmente dos cosas. Por un lado, la apertura de un proceso de politización a amplias capas de la sociedad que hasta entonces no se habían interesado por la política. Por otro, a nivel discursivo, estos movimientos han sabido contraponer el «sí, se puede», que pone en el centro la potencia empoderadora de la ciudadanía, frente al discurso de las élites políticas y económicas caracterizado por el mantra del «no hay alternativa» donde los recortes sociales y la renuncia a los derechos sociales se presentaban como inevitables.

Más allá de estas cuestiones, dentro de los movimientos pos-15-M, queremos destacar una serie de rasgos significativos dentro de estos movimientos.

En primer lugar, en cuanto a la composición social de estos movimientos, hay que destacar el importante papel que los jóvenes han tenido. Esto se debe en gran medida a que buena parte de una generación marcada por condiciones laborales muy precarias y por afrontar una situación vital de enorme incertidumbre ha visto en este movimiento un cauce de expresión de su malestar. Así, un lugar importante dentro de estas movilizaciones lo han ocupado los jóvenes cualificados cuyas inversiones educativas han quedado desvalorizadas radicalmente por el desempleo, el subempleo o el malempleo generalizado y sin perspectivas razonables de mejora.

Con ello, el bloqueo de las posibilidades de movilidad social y el contraste entre las expectativas con las que estos jóvenes se habían socializado (obtener un título universitario para mejorar) y la realidad que se han encontrado está en buena medida detrás de las protestas. Hay que recordar, además, que, según Eurostat, el 30,5% de la población entre 15 y 29 años estaba en riesgo de exclusión social.

Por otro lado, junto a este componente generacional hay que destacar el carácter interclasista que han tenido estos movimientos con una fuerte presencia de las clases medias urbanas y, por el contrario, un escaso papel protagonista por parte de los sectores populares y otros sectores más empobrecidos.

En segundo lugar, hay que destacar como los movimientos pos-15-M presentan algunas novedades a nivel organizativo. En líneas generales, estos movimientos por su carácter horizontal, autorepresentativo (con el rechazo a la utilización de etiquetas identificativas o la visibilización de líderes concretos), su lógica descentralizada, su apuesta por la no violencia, así como su carácter autogestiona-



rio donde impera la lógica del «hazlo tú mismo» a la hora de organizar asambleas y movilizaciones.

Un elemento fundamental para entender estos movimientos es la importancia que tiene en ellos la dimensión virtual y especialmente Internet, un espacio que se ha convertido en lugar de innovación y de articulación política clave para las transformaciones sociales por varias razones. Por un lado, Internet está siendo fundamental como espacio para crear nuevas formas de coordinación, movilización y de comunicación política y como canal que cuestiona la hegemonía a los medios de comunicación a nivel informativo. Pero, además, este espacio se ha convertido en una herramienta fundamental para poner en marcha nuevas iniciativas basadas en lógicas colaborativas y de cooperación dentro de la denominada «economía colaborativa», o como espacio de aprendizaje político.

Finalmente, otro aspecto que queremos destacar tiene que ver con la importancia que tiene en los nuevos movimientos sociales el plano local. Buena parte de los movimientos sociales pos-15-M han orientado su acción a primar lo político (desde lo cotidiano) más que a trabajar en la política partidista e institucional, por lo que han dotado a muchas de estas iniciativas de un carácter descentralizado, autónomo y muy cercano a las cuestiones de carácter local, como se verá en el posterior epígrafe.

### **3. Las acciones de los movimientos sociales en la lucha contra la pobreza**

---

En este estado de cosas, cabe preguntarse sobre cuál es el papel que están desempeñando los movimientos sociales pos-15-M en este contexto de crisis económica, política e institucional y en una realidad marcada por el empobrecimiento.

Para hacer un acercamiento a esta cuestión hay que diferenciar dos aspectos distintos. Por un lado, es preciso señalar aquellas temáticas de carácter transversal relacionadas directa o indirectamente con la desigualdad que han tenido más apoyo social y han recibido más atención por parte de estos movimientos sociales. Por otro, podemos hacer un acercamiento a aquellas iniciativas específicas que han surgido en el marco de los movimientos sociales pos-15-M intentando realizar una sistematización de estas.

En relación con la primera cuestión, se puede observar como las movilizaciones que más apoyo social han tenido han sido las diferentes «mareas» en defensa de los servicios públicos. Estas iniciativas pueden ser vistas como un intento de constituir una respuesta colectiva frente a la nueva ola de mercantilización y privatización de bienes y servicios que se cierne sobre ámbitos como la sanidad, la educación u otros servicios públicos. Sin embargo, también podemos observar como otros ámbitos también afectados por los recortes, como el desmantelamiento de los servicios sociales, han tenido una respuesta social mucho menor por parte de la ciudadanía.

De este modo, si se tiene en cuenta que en estos movimientos han predominado los jóvenes de clases medias urbanas y que, salvo algunas excepciones, los sectores populares y otros sectores más empobrecidos han tenido un escaso papel protagonista en ellos, se puede afirmar que aquellos ámbitos que han tenido más respuesta social han sido aquellos que han afectado más directamente a las bases que componen los movimientos y que no necesariamente se corresponden con aquellos recortes que afectan más sobre las personas en situación de mayor vulnerabilidad y en riesgo de exclusión.

De esta forma, las temáticas que guardan una relación más directa con la pobreza y la exclusión social no siempre ocupan un lugar central ni han merecido una atención específica dentro de las movilizaciones que se han dado dentro del ciclo de protestas iniciado tras el 15-M. Más bien, han sido las temáticas de carácter más transversal, como la defensa de la salud y la educación pública frente a las políticas de recortes, las que han tenido un mayor apoyo social, lo que concuerda con el carácter interclasista que presentan estos movimientos. Un buen ejemplo de esta cuestión lo encontramos, por ejemplo, en la mayor receptividad social que ha tenido la Marea Blanca y sus movilizaciones en defensa de la sanidad pública relación al Real Decreto Ley 16/2012, que suponía un profundo cambio en la atención sanitaria al romper con la lógica de considerar esta como un derecho universal que asiste a todo ciudadano.

En todo caso, hay que destacar el papel que han tenido estos movimientos a la hora de llamar la atención sobre el aumento de la pobreza y la desigualdad, así como su incidencia a la hora de introducir diversas cuestiones sociales en la agenda política.

Pero, más allá de este hecho, hay que destacar que estos movimientos no han centrado su actuación únicamente en la presentación de demandas ante las instituciones, sino que también han promovido numerosas iniciativas que buscan dar una respuesta directa a situaciones concretas relacionadas con la pobreza.

En este sentido, si intentamos realizar una sistematización de las iniciativas que han surgido en estos últimos años desde los movimientos sociales pos-15-M

que tratan de dar respuestas a asuntos relacionados directa o indirectamente con la inequidad, a grandes rasgos podemos identificar cuatro grandes líneas de trabajo.

En primer lugar, encontramos aquellos grupos que tratan de ofrecer respuestas colectivas a necesidades concretas desde la autoorganización y el apoyo mutuo. Sería el caso de iniciativas como las diversas asambleas de parados que han surgido; la Red de Solidaridad Popular<sup>4</sup>; la Plataforma de Afectados por la Hipoteca y otras iniciativas relacionadas con la problemática de los desahucios; o algunas despensas solidarias o comedores solidarios creados a la luz de centros sociales, asambleas populares y otras iniciativas similares.

Una segunda línea de trabajo, quizá la más numerosa, está conformada por aquellos proyectos que tratan de constituirse en una iniciativa alternativa en sí misma y que se caracterizan en muchas ocasiones por su carácter innovador y creativo. Dentro de esta línea encontramos una enorme diversidad de iniciativas comunitarias que tratan de luchar contra la exclusión social inspirándose en muchos casos en la economía social, en el cooperativismo o en la denominada economía colaborativa. Así sucede, por ejemplo, con prácticas como las monedas sociales y complementarias, los huertos comunitarios, las tiendas de ropa a coste cero, las redes de reutilización de objetos o las redes de intercambio de servicios. O de algunos equipamientos e infraestructuras, como el *cohousing* o las cooperativas de vivienda en derechos de uso.

Más allá de estas iniciativas, un tercer ámbito de actuación está constituido por aquellas iniciativas que buscan garantizar unos mínimos vitales o una redistribución de la riqueza realizando un trabajo más relacionado con la incidencia política. Dentro de las primeras, se encontrarían iniciativas como la Iniciativa Legislativa Popular iniciada por Comisiones Obreras y UGT para poner en marcha una renta mínima garantizada, el movimiento por una renta básica o las movilizaciones dentro de las denominadas Marchas de la Dignidad<sup>5</sup>. Por su parte, dentro de aquellas plataformas que buscan una redistribución de la riqueza, encontramos a grupos como ATTAC y su solicitud de un impuesto que grave las transacciones financieras con carácter especulativo, o el trabajo realizado por la Plataforma por una Fiscalidad Justa.

Finalmente, un último ámbito de actuación, aunque a veces relacionado con algunas de las propuestas ya citadas, está conformado por aquellas acciones o iniciativas que denuncian el vulneramiento de los derechos humanos o de algún derecho social. Así sucede, por ejemplo, con la ya citada Plataforma de Afectados por la Hipoteca y sus reclamaciones en torno al derecho a la vivienda, las inicia-

4. <http://www.reddesolidaridadpopular.org/>

5. Ver, por ejemplo, su manifiesto aquí: <http://marchasdeladignidad.org/manifiesto-22-o/>

tivas que solicitan el cierre de los centros de internamiento de extranjeros, así como el trabajo de Yo Sí Sanidad Universal, una plataforma que lucha por la retirada del Real Decreto Ley 16/2012, relacionado con la atención sanitaria y que ha supuesto la exclusión de cientos de miles de personas del derecho a recibir atención sanitaria.

Hay que destacar, además, que dentro de algunas de estas iniciativas se ha apostado por la desobediencia civil ante leyes que se consideran manifiestamente injustas como método de actuación. Así ha sucedido, por ejemplo con la PAH y su lucha frente a los desahucios, o con Yo Sí Sanidad Universal quienes apuestan en sus métodos de actuación por la objeción de conciencia de los profesionales al R. D. L. y por la creación de grupos de acompañamiento a los centros sanitarios para intentar garantizar la asistencia a todas las personas con o sin tarjeta sanitaria, y servir de enlace entre usuarios y profesionales.

En conclusión, aunque en múltiples ocasiones las temáticas más relacionadas con la exclusión social no han tenido un lugar central dentro de los movimientos pos-15-M, sí podemos afirmar que muchas iniciativas vinculadas a estos movimientos se han constituido en un interesante espacio de innovación social. Muchas de estas iniciativas, además, basan su acción no solo en la denuncia, sino también en la puesta en marcha de proyectos concretos que tratan de dar una respuesta directa a situaciones concretas de vulnerabilidad relacionadas con ámbitos como la vivienda, el acceso a la sanidad o a otras necesidades materiales.

Por otro lado, cabe destacar el importante papel que han tenido estos movimientos en la apertura de un proceso de politización de amplias capas de la sociedad que hasta entonces no se habían interesado por la política, así como su papel decisivo en la introducción de diversas temáticas sociales —como ha sucedido con los desahucios, por ejemplo— en la agenda política. De la misma manera, hay que destacar el papel de estos movimientos como respuesta colectiva articulada desde la sociedad civil, que trata de expresar el descontento en un contexto marcado por la creciente desigualdad social y el aumento de la pobreza.

Todo ello expresado con un discurso donde el empoderamiento ciudadano y la demanda de democracia y justicia social ocupan un lugar central.

## 6.2. Experiencias de la sociedad civil y de la Iglesia contra la inequidad

Gonzalo Rodríguez Aguirregoitia

---

Cáritas Bizkaia

---

Como casi siempre en Cáritas, toda historia de mayor o menor éxito en los procesos de las personas que acompañamos parte de la realidad de estas. Una realidad cargada de sufrimientos y fracasos, pero, a la vez, en la que se muestran algunos momentos para la esperanza.

Así es el caso de Carmen:

«Cuando hace cuatro años me vi sin trabajo, con hijos a cargo, sin esperanza de encontrar algo digno debido a la crisis y al desempleo generalizado, a través de una formación que hice con Cáritas se cruzó Zaintzalan en mi camino. Comencé trabajando media jornada, después jornada completa, y a día de hoy tengo la posibilidad de ser cooperativista. Nuestro trabajo es además muy gratificante, en ocasiones duro, porque atendemos a personas dependientes, que a veces tienen nuestra misma edad, y eso te hace reflexionar. Yo me siento plenamente satisfecha con el trabajo que realizamos. Es además muy agradable sentirse parte de un proyecto como este, sentirse valorada y cuidada».

## 6.2 Gonzalo Rodríguez Aguirregoitia

Al lado de esta persona y de otras en situaciones semejantes, nos posicionamos como Cáritas, desde nuestro modelo de acción social, basado en cuatro claves fundamentales:

a) La persona como centro:

La persona, en tanto poseedora de la máxima dignidad posible, en tanto ser integral y social y en proceso de hacerse en la sociedad y de hacer sociedad, se torna en eje y centro fundamental de nuestra acción.

b) El amor como motor:

La caridad, entendida como la realización del amor de Dios, y el amor, como experiencia profunda de lo humano que se realiza en la justicia y se trasciende en la caridad, se tornan en la motivación fundamental para nuestra acción.

c) La Iglesia como signo:

La Iglesia es signo y sacramento de la acción amorosa de Dios que genera una comunidad encarnada, pascual y escatológica. Es la entera comunidad cristiana quien desarrolla la tarea del servicio de manera complementaria al anuncio y a la celebración.

d) La realidad como marco:

La pobreza y la exclusión son el marco y el espacio claves para nuestra acción. Son el signo más evidente de la crisis de civilización en la que la realidad está embarcada. Constituyen la señal más visible y significativa de un modelo social que discurre en una dirección no conforme con el proceso de Dios para la humanidad.

Desde estas claves desarrollamos una intervención social que trabaja las potencialidades y capacidades de las personas en situación de vulnerabilidad y exclusión social, acompañando a estas personas en diálogo de iguales, actuando de manera integral y sistémica con acciones a nivel personal, comunitario y estructural.

Cáritas Diocesana de Bizkaia, como otras muchas de la confederación, lleva más de treinta años desarrollando proyectos y acciones al servicio de las personas desempleadas.

En el documento del que se dota la confederación de Cáritas, *Semillas de la economía de la gratuidad*, se pone de manifiesto la apuesta por el valor del empleo en los procesos de las personas y el drama del paro para muchas familias de

nuestro entorno. En el crítico contexto social y económico actual de nuestro país, el desempleo se erige en estos momentos en la principal causa que aboca a familias enteras a vivir en pobreza. Y aquí cobra pleno sentido el siguiente análisis desde la doctrina social de la Iglesia: «Los pobres son en muchos casos el resultado de la violación de la dignidad del trabajo humano, bien porque se limitan sus posibilidades (desocupación, subocupación), bien porque se devalúan los derechos que fluyen del mismo, especialmente el derecho al justo salario, a la seguridad de la persona del trabajador y de su familia» (Caritas in Veritate, n. 63).

La doctrina social de la Iglesia sostiene que se pueden vivir relaciones auténticamente humanas, de amistad y de sociabilidad, de solidaridad y de reciprocidad, también dentro de la actividad económica y no solamente fuera o «después» de ella. El sector económico no es ni éticamente neutro, ni inhumano o antisocial por naturaleza. Es una actividad del hombre y, precisamente porque es humana, debe ser articulada e institucionalizada éticamente.

Se nos plantea un gran desafío en este tiempo de globalización y de crisis económica: no se pueden debilitar principios de la ética social como la transparencia, la honestidad y la responsabilidad; además, debemos dar espacio a la gratuidad como expresión de fraternidad.

## I. ¿Cómo se puede provocar el cambio? La empresa social

«Es necesario que en el mercado se dé cabida a actividades económicas de sujetos que optan libremente por ejercer su gestión movidos por principios distintos al del mero beneficio, sin renunciar por ello a producir valor económico. Muchos planteamientos económicos provenientes de iniciativas religiosas y laicas demuestran que esto es realmente posible» (CV, 37).

Todo el proceso económico es susceptible de cambio. Los principios de justicia deben afectar a toda la actividad económica en su conjunto, porque en todo momento tiene relación con la persona, su dignidad y sus derechos.

En el conjunto de estos nuevos planteamientos económicos es donde cobra pleno sentido la realidad de las empresas sociales promovidas por Cáritas. Desarrollan una actividad económica, y como tales están bajo el marco legal (Ley de Economía Social y Ley de Empresas de Inserción), pero lo hacen desde otros principios, y aquí estriba su radical diferencia. El principal objetivo de la empresa social no es el lucro económico, sino, por el contrario, la creación de empleo

## 6.2 Gonzalo Rodríguez Aguirregoitia

para las personas desfavorecidas. Son proyectos que se rigen y son valorados por principios de solidaridad, de responsabilidad, de contribución al bien común, de participación. La empresa social se convierte en un espacio de fraternidad, un lugar donde los hermanos más empobrecidos también tienen cabida y donde se posibilita que contribuyan a la construcción del bien común.

Lo más significativo de estos proyectos empresariales es su valor simbólico y testimonial. La Iglesia, a través del impulso de acciones significativas como las empresas sociales quiere mostrar a la sociedad que existen otras formas de entender la economía, la empresa y las relaciones laborales.

En la lógica de la construcción del bien común, nuestra Cáritas participa con otras organizaciones del tercer sector en redes de economía solidaria. La economía solidaria es un enfoque de la actividad que tiene en cuenta a las personas, el medio ambiente y el desarrollo sostenible como referente prioritario por encima de otros intereses.

La economía solidaria, en el marco de la tradición de la economía social, pretende incorporar a la gestión de la actividad económica los valores universales que deben regir la sociedad y las relaciones entre toda la ciudadanía: equidad, justicia, fraternidad económica, solidaridad social y democracia directa. Y, en tanto que una nueva forma de producir, de consumir y de distribuir, se propone como una alternativa viable y sostenible para la satisfacción de las necesidades individuales y globales y aspira a consolidarse como un instrumento de transformación social.

## 2. Principios de economía social

---

La Carta de Principios de la Economía Solidaria de la Red de redes de Economía Alternativa y Solidaria (REAS) enuncia algunos de estos principios que traemos aquí:

### • Principio de equidad

Consideramos que la equidad introduce un principio ético o de justicia en la igualdad. Reconoce a todas las personas como sujetos de igual dignidad, y protege su derecho a no estar sometidas a relaciones basadas en la dominación, sea cual sea su condición social, género, edad, etnia, origen, capacidad, etc.



- **Principio de trabajo**

Consideramos que el trabajo es un elemento clave en la calidad de vida de las personas, de la comunidad y de las relaciones económicas entre la ciudadanía, los pueblos y los Estados.

Afirmamos la importancia de recuperar la dimensión humana, social, política, económica y cultural del trabajo que permita el desarrollo de las capacidades de las personas, produciendo bienes y servicios, para satisfacer las verdaderas necesidades de la población.

- **Principio de sostenibilidad ambiental**

Consideramos que toda nuestra actividad productiva y económica está relacionada con la naturaleza, por ello nuestra alianza con ella y el reconocimiento de sus derechos es nuestro punto de partida.

- **Principio de cooperación**

Queremos favorecer la cooperación, en lugar de la competencia, dentro y fuera de nuestras organizaciones, buscando la colaboración con otras entidades y organismos públicos y privados.

Pretendemos construir colectivamente un modelo de sociedad basándonos en el desarrollo local armónico, las relaciones comerciales justas, la igualdad, la confianza, la corresponsabilidad, la transparencia, el respeto...

- **Principio «sin fines lucrativos»**

El modelo económico que practicamos y perseguimos tiene como finalidad el desarrollo integral, colectivo e individual de las personas, y, como medio, la gestión eficiente de proyectos económicamente viables, sostenibles e integralmente rentables, cuyos beneficios se reinvierten y redistribuyen.

- **Principio de compromiso con el entorno**

Nuestro compromiso con el entorno se concreta en la participación en el desarrollo local sostenible y comunitario del territorio.

## 6.2 Gonzalo Rodríguez Aguirregoitia

Nuestras organizaciones están plenamente integradas en el territorio y entorno social en el que desarrollan sus actividades, lo que exige la implicación en redes y la cooperación con otras organizaciones del tejido social y económico cercano, dentro del mismo ámbito geográfico.

En estos marcos conceptuales intentamos desarrollar algunas experiencias significativas desde la doctrina social de la Iglesia, en clave de los principios de la economía solidaria y acompañando a las personas más vulnerables en todas las dimensiones de nuestro modelo de acción social. Estas son nuestras empresas sociales y de inserción.

Su puesta en marcha nace de la actividad habitual de nuestra realidad pero con un paradigma económico diferente. En la mayoría de las ocasiones, durante estos años de puesta en marcha de iniciativas de esta índole, hemos aprovechado actividades ligadas a nuestra realidad y a nuestro entorno y las hemos convertido en oportunidades significativas de empresas sociales y de inserción. Tres son las que os presentamos en esta ocasión como ejemplo de esta realidad.

### ***1. Cooperativa de iniciativa social: ZAINTZALAN S. Coop.***

Zaintzalan es una cooperativa de iniciativa social, integrada en el sector socio-sanitario, orientada a la identificación, diseño y prestación de servicios de atención personal y doméstica que da cobertura a necesidades no atendidas o satisfechas adecuadamente por el mercado actual. El equipo humano que conforma Zaintzalan Koop. Elk. está implicado en la construcción de un proyecto cooperativo sin ánimo de lucro, que defiende los principios democráticos, participativos y de cooperación que promueven el desarrollo.

Los servicios que ofrecen son:

- Cuidado de personas dependientes que, bien por cuestión de edad, de enfermedad o de dificultad en la movilidad, necesiten ayuda y atención en el aseo...
- Servicios de limpieza del hogar; junto con lavado y planchado de ropa. Realización de compras de tipo alimentación, productos de limpieza, etc.
- Acompañamiento a consultas médicas y seguimiento de las posteriores citas. Acompañamiento a tratamientos médicos.
- Orientación a familiares y cuidadores de personas dependientes.

Zaintzalan, es una cooperativa en la que todas las personas socias trabajadoras están adscritas al Régimen General de la Seguridad Social y cuyo

personal está en formación permanente, es decir, entendemos la formación como herramienta necesaria para la práctica profesional y mejora continua.

Realizamos seguimiento personalizado de los servicios contratados con carácter periódico (control de calidad, supervisión directa de tareas realizadas...) con el objetivo de que la atención sea individualizada. Garantizamos la continuidad del servicio con la finalidad de ofrecer seguridad a la persona usuaria, y ofrecemos asesoramiento y orientación individual con el fin de mejorar la calidad de vida de las personas que atendemos.

Zaintzalan es un proyecto cooperativo sin ánimo de lucro que busca la rentabilidad social en todas sus actividades, entendiendo la obtención de beneficios económicos como parte de un triple objetivo de sostenibilidad. Los excedentes netos positivos son destinados íntegramente al desarrollo del objeto social, sin realizar en ningún caso reparto de aquellos entre sus asociados.

Pone en práctica acciones socialmente responsables que facilitan la prestación de servicios a personas que no cuentan con recursos suficientes para costearlos en el mercado ordinario. Cuenta para ello con un programa específico que articula en red con entidades sociales e instituciones.

### **2. Empresa de inserción: AUKERLAN, S. L.**

Tienen la consideración de empresas de inserción aquellas estructuras productivas de bienes o servicios que tengan como fin la incorporación al mercado laboral de colectivos en situación de desventaja social o exclusión y lleven a cabo un proyecto personal de inserción mediante un proceso de aprendizaje adecuado que contemple la consecución de habilidades sociales, laborales, formación básica, cualificación laboral y conocimientos del mercado que les permitan mejorar sus condiciones de empleabilidad.

En definitiva, la característica que hace que estas empresas sean diferentes a las demás es que posibilitan el acceso al empleo normalizado de colectivos con especiales dificultades, tras un periodo de acompañamiento y a través del desempeño de un puesto de trabajo. Es ese su valor añadido, además de ofrecer servicios de calidad con los recursos humanos y técnicos necesarios.

Aukerlan, por lo tanto, genera actividad y riqueza económica en nuestra comunidad, haciéndolo desde un compromiso con las personas y con el entorno y fomentando en nuestra sociedad la contratación y compra de servicios y bienes con criterios éticos, responsables y solidarios.

## 6.2 Gonzalo Rodríguez Aguirregoitia

Y encuentra su origen en las políticas a favor de la inclusión social y en las iniciativas de entidades de intervención social que persiguen la «inserción por lo económico» que, en los últimos años, han demostrado su eficacia en la incorporación al mercado laboral de personas y colectivos con especiales dificultades.

En la actualidad responde a las necesidades de adaptación de los hogares de personas mayores con algunas barreras arquitectónicas en sus domicilios que dificultan su vida diaria. Y a necesidades de mejora y adaptación de viviendas y centros sociales.

### **3. Red social: KOOPERA**

Es una cooperativa de segundo grado en la que participan cooperativas de iniciativa social y empresas de inserción impulsadas por Cáritas. Nuestro objetivo es la inserción sociolaboral de personas en situación o riesgo de exclusión social, mediante actividades de servicios ambientales, reutilización y reciclaje, consumo sostenible, formación, atención a personas y otras actividades que pueden ayudar a cumplir el objetivo.

Trabaja para mejorar la situación de las personas, especialmente de las que necesitan otra oportunidad, haciendo realidad una economía social y solidaria. El quehacer diario lo guía el innovar y crecer, con las personas como centro. Y se desarrolla sobre las competencias cooperativas: identificación con Koopera, trabajo en equipo, orientación al cliente, orientación al logro, impecabilidad, orientación al cambio e innovación.

Sus servicios son: reutilización y reciclaje de ropa y otros bienes, consumo sostenible, servicios ambientales, inclusión social y laboral, cuidados de personas...

Está formada por cooperativas y entidades sociales, 242 empleos de inserción, 433 personas trabajadoras, 45.474 miembros del Club Koopera y 6.819 atenciones a personas necesitadas. Colaboran, además, más de 400 personas voluntarias, pertenecientes a Cáritas.

# Últimos títulos publicados

PVP (€)

■ <b>Teología de la caridad: cien números de CORINTIOS XIII</b> (Octubre-Diciembre 2001) N.º 100 .....	10,22
■ <b>Retos y caminos de actuación ante la problemática social de la España actual. XI Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia</b> (Enero-Marzo 2002) N.º 101 .....	10,46
■ <b>Inmigrantes: Vivencias, reflexión y experiencias. XIII Jornadas sobre Teología de la Caridad</b> (Abril-Junio 2002) N.º 102 .....	10,46
■ <b>Migraciones, pluralismo social e interculturalidad. Retos para la Doctrina Social de la Iglesia</b> (Julio-Diciembre 2002) N.ºs 103-104 .....	10,46
■ <b>Coordinación de la acción caritativa y social de la Iglesia. Encuentro Nacional de delegados episcopales y responsables de la acción caritativa en la diócesis</b> (Enero-Marzo 2003) N.º 105 .....	10,82
■ <b>Una nueva imaginación de la caridad</b> (Abril-Junio 2003) N.º 106 .....	10,82
■ <b>Desarrollo de los pueblos y caridad</b> (Julio-Diciembre 2003) N.º 107-108 .....	10,82
■ <b>Modelo de vida: consumo, consumismo y caridad</b> (Enero-Marzo 2004) N.º 109 .....	10,82
■ <b>Cultura de la solidaridad y caridad política</b> (Abril-Junio 2004) N.º 110 .....	10,82
■ <b>La Iglesia en Europa desde la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II</b> (Julio-Septiembre 2004) N.º 111 .....	10,82
■ <b>¿Hacia dónde va el Estado de Bienestar? Debate sobre el bien común y sus mediaciones. XIII Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia</b> (Octubre 2004-Marzo 2005) N.ºs 112-113 .....	10,82

■ <b>Mediación-reconciliación «por una pastoral de justicia penitenciaria»</b> (Abril-Septiembre 2005) N.ºs 114-115 .....	10,82
■ <b>«La presencia de la Iglesia en una sociedad plural». XIV Curso de formación de Doctrina Social de la Iglesia</b> (Octubre-Diciembre 2005) N.º 116 .....	10,82
■ <b>De Camino hacia «Deus caritas est»</b> (Enero-Junio 2006) N.ºs 117-118 .....	10,82
■ <b>El compartir fraterno</b> (Julio-Septiembre 2006) N.º 119 .....	10,82
■ <b>«El amor como propuesta cristiana a la sociedad de hoy». Reflexiones a partir de la Encíclica <i>Deus caritas est</i>. XV Curso de formación de Doctrina Social de la Iglesia</b> (Octubre-Diciembre 2006) N.º 120 .....	10,82
■ <b>Testigos de la dignidad del pobre en un nuevo mundo</b> (Enero-Marzo 2007) N.º 121 .....	11,50
■ <b>La actual situación democrática en España. Su base moral</b> (Abril-Junio 2007) N.º 122 .....	11,50
■ <b>La caridad crece por el amor</b> (Julio-Septiembre 2007) N.º 123 .....	11,50
■ <b>Ecumenismo unidad en la caridad</b> (Octubre 2007) N.º 124 .....	11,50
■ <b>Esperanza y Salvación. Lectura de la encíclica <i>Spe Salvi</i></b> (Enero-Marzo 2008) N.º 125 .....	12,00
■ <b>El desarrollo de los pueblos</b> (Abril-Junio 2008) N.º 126 .....	12,00
■ <b>V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe</b> (Julio-Diciembre 2008) N.ºs 127-128 .....	12,00

	PVP (€)
■ <b>San Pablo, testigo de la caridad</b> (Enero-Marzo 2009) N.º 129 .....	12,50
■ <b>Conciencia individual y conciencia pública ante la situación social y política</b> (Abril-Junio 2009) N.º 130 .....	12,50
■ <b>Acogida y solidaridad con el emigrante</b> (Julio-Septiembre 2009) N.º 131 .....	12,50
■ <b>Cáritas in veritate: una propuesta humanista</b> (Octubre-Diciembre 2009) N.º 132 .....	12,50
■ <b>Construir un nuevo modelo social: provocación y respuesta cristiana</b> (Enero-Marzo 2010) N.º 133 .....	12,60
■ <b>La crisis, un desafío cultural y ético</b> (Abril-Junio 2010) N.º 134 .....	12,60
■ <b>Celebrar desde la caridad el año europeo contra la pobreza y la exclusión social</b> (Julio-Septiembre 2010) N.º 135 .....	12,60
■ <b>La crisis ecológica, un reto ético, cultural y social. XIX Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia</b> (Octubre-Diciembre 2010) N.º 136 .....	12,60
■ <b>Iglesia, colectivos vulnerables y justicia restaurativa. «Por una pastoral de justicia y libertad»</b> (Enero-Junio 2011) N.ºs 137-38 .....	18,00
■ <b>Voluntariado y ciudadanía activa: la institucionalización de una utopía</b> (Julio-Septiembre 2011) N.º 139 .....	12,85
■ <b>VII Congreso Hispano-Latinoamericano y del Caribe de Teología sobre la Caridad</b> (Octubre-Diciembre 2011) N.º 140 .....	12,85
■ <b>¿Qué propuestas de evangelización para la vida pública en España?</b> (Enero-Marzo 2012) N.º 141 .....	12,85

■ <b>La familia: fuente y espacio de caridad</b> (Abril-Junio 2012) N.º 142 .....	12,85
■ <b>«La Iglesia y los pobres» (1994)</b> (Julio-Septiembre 2012) N.º 143 .....	12,85
■ <b>Los nuevos escenarios de la Iglesia en la evangelización de lo social</b> (Octubre-Diciembre 2012) N.º 144 .....	12,85
■ <b>Jóvenes hoy. Cambio social, caridad y evangelización</b> (Enero-Marzo 2013) N.º 145 .....	13,30
■ <b>Fe y Caridad</b> (Abril-Junio 2013) N.º 146 .....	13,30
■ <b>Jornadas de Salamanca</b> (Julio-Septiembre 2013) N.º 147 .....	13,30
■ <b>Rehabilitar la democracia</b> (Octubre-Diciembre 2013) N.º 148 .....	13,30
■ <b>La exhortación apostólica <i>Evangelii gaudium</i></b> (Enero-Marzo 2014) N.º 149 .....	13,30
■ <b>Benedicto XVI: el Papa de la caridad</b> (Abril-Junio 2014) N.º 150 .....	13,30
■ <b>Economías solidarias</b> (Julio-Diciembre 2014) N.º 151-152 .....	18,00
■ <b>La alegría del Evangelio</b> (Enero-Marzo 2015) N.º 153 .....	13,30
■ <b>Caridad en misión. Compartiendo la vida más allá de las fronteras</b> (Abril-Junio 2015) N.º 154 .....	13,30
■ <b>Mística y Caridad. Tras los pasos de santa Teresa de Jesús</b> (Julio-Septiembre 2015) N.º 155 .....	13,30
■ <b>Lógica económica y lucha contra la desigualdad</b> (Octubre-Diciembre 2015) N.º 156 .....	13,30





# Boletín de suscripción anual a Corintios XIII

## Datos personales:

D./D.ª/Entidad \_\_\_\_\_  
 Domicilio \_\_\_\_\_ n.º \_\_\_\_\_ piso \_\_\_\_\_ C.P. \_\_\_\_\_  
 Localidad \_\_\_\_\_ Provincia \_\_\_\_\_  
 Teléfono \_\_\_\_\_ E-mail \_\_\_\_\_ NIF/CIF \_\_\_\_\_

**Precio de suscripción 2015:** España 33,35 € Europa: 45,50 € América: 74 \$

## Forma de pago:

Por domiciliación bancaria: Titular de la cuenta:

Código cuenta cliente:

Pais	N.º Control	Entidad	Oficina	D.C.	N.º de Cuenta Corriente
□	□	□	□	□	□
□	□	□	□	□	□
□	□	□	□	□	□
□	□	□	□	□	□
□	□	□	□	□	□

Adjunto cheque

Realizo transferencia a la cuenta de la Caixa

Número: 2100-2208-33-0200255098

Firma



Cañtas Española, de acuerdo a la legalidad vigente, incorpora sus datos personales a nuestros ficheros garantizando su confidencialidad. Si lo desea puede acceder a ellos, rectificar o cancelarlos, escribiéndonos a Embajadores, 162. 28045 Madrid.





El presente número recoge las actas del XXI Curso de Formación en Doctrina Social de la Iglesia, organizadas en el Instituto León XIII por la Comisión Episcopal de Pastoral Social y la Fundación Pablo VI. El curso se celebró del 5 al 7 de septiembre del pasado año bajo el título «Lógica económica y lucha contra la desigualdad».

Encontrará el lector un análisis de las causas de la desigualdad en España, en Europa y en el mundo, de sus consecuencias y de los modelos de redistribución en nuestro país.

El bien común, una moral social samaritana para hoy y una mirada retrospectiva al tema de la Iglesia de los pobres desde el Vaticano II hasta el papa Francisco fueron objeto de análisis en tres conferencias que se nos ofrecen aquí en forma de artículos.

Por último, se presentan algunas «experiencias» de la sociedad civil y de la Iglesia contra la inequidad.

 **Caritas**  
**Española**

**Editores**

Embajadores, 162 - 28045 MADRID

Teléfono 914 441 000 - Fax 915 934 882

publicaciones@caritas.es

www.caritas.es

