

Más que un *upgrade* doctrinario¹

El papa Francisco y la construcción de una doctrina social católica 3.0

DIEGO MAURO²

El catolicismo social fue una de las principales vertientes teológico-políticas al interior de la Iglesia desde finales del siglo XIX hasta mediados del XX. En las décadas de 1960 y 1970, otras tendencias, como las teologías liberacionistas, ganaron centralidad, pero aún en esos años, los principios del catolicismo social, ahora *aggiornados*, siguieron vertebrando el pensamiento social católico. En este breve ensayo me pregunto si esta constante no estará llegando a su fin en nuestros días, con la presencia de Jorge Bergoglio en la silla de Pedro. En sus encíclicas e intervenciones públicas, como intentaré demostrar, Francisco pone en discusión algunos de los principios básicos del catolicismo social, en torno a los cuales se estructuró la llamada “doctrina social de la Iglesia” a lo largo del siglo XX, e intenta, en mi opinión, sentar las bases de un pensamiento social católico renovado, alejado de las disputas de la Guerra Fría y atento a los desafíos económicos y políticos del siglo XXI.

¹ El presente ensayo retoma discusiones planteadas en trabajos anteriores. Entre ellos: Mauro, D. (2021, abril). ¿Encarna el papa Francisco una nueva utopía cristiana?, *Nueva Sociedad*, <https://bit.ly/41khSsd>; Mauro, D. (2022, 12 de junio). Volver al futuro. La teología política del papa Francisco, *Zoom*, <https://bit.ly/42gyHFD>; Mauro, D. (2021, 8 de julio). La utopía posperonista, *Revista Rea*, <https://bit.ly/3Mg8sJZ>.

² Investigaciones Socio Históricas Regionales (ISHIR) – CONICET.

¿Qué proponía el catolicismo social?

El catolicismo social fue una corriente surgida al interior de la Iglesia en la segunda mitad del siglo XIX, preocupada por las consecuencias sociales de la industrialización y los acelerados procesos de urbanización y proletarianización en buena parte de Europa. En tonos similares a los empleados por Federico Engels en *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845), los católicos sociales plantearon una mirada crítica sobre la emergente burguesía y denunciaron las consecuencias de la vida en las fábricas y el hacinamiento de las familias campesinas en las ciudades. Aunque los debates eran frecuentes y las posiciones bastante variadas, compartieron sin embargo un mismo diagnóstico. El principal enemigo a combatir era el liberalismo, surgido del largo ciclo iniciado con la reforma protestante y acelerado tras la revolución francesa, y de cuyo seno había emergido la mayor amenaza para la cristiandad: el socialismo. Según los católicos sociales, la disolución de las idealizadas tramas corporativas del mundo medieval había dejado a los trabajadores sin ninguna protección, a merced de los burgueses, y de ese modo se generaron las condiciones para la revolución social.

Partiendo de este diagnóstico y con el propósito de detener las revoluciones y mejorar al mismo tiempo las condiciones de vida de las clases proletarias, trazaron un programa tendiente a reconstruir el tramado corporativo de la sociedad. De esa manera, a través del impulso a la conformación de asociaciones, cofradías e instancias de conciliación interclasistas, aspiraban a dar consistencia al tejido social y brindar protección a la clase obrera. De estas propuestas, derivaban también un programa político en la medida en que consideraban que de dichos organismos surgirían estructuras mayores de gobierno acordes con una idea de democracia muy diferente a la liberal. Para el catolicismo social, lo que debía ser representado no eran fundamentalmente los ciudadanos —en su perspectiva, una abstracción liberal al servicio de los intereses de la burguesía—

sino más bien los diferentes cuerpos, asociaciones, organismos, grupos y clases sociales efectivamente existentes de manera de integrarlas y reconstruirlas como un “pueblo”.

En el siglo XIX, no obstante, sus divisiones internas eran tan fuertes como sus coincidencias. Por un lado, divergían acerca del rol del Estado en este proceso; por otro, disentían también acerca de cómo pensar la composición de esos organismos intermedios y, en particular, de los sindicatos. Las discusiones recorrieron la llamada *Obra de los Congresos* (*Opera dei Congressi*) en Italia en la década de 1870 y animaron también los debates durante el Congreso de Lieja, en Bélgica, en 1886. En este último, los participantes propusieron un programa para encarar la cuestión social basado en el impulso a las corporaciones profesionales, que debían ser fomentadas por el Estado, y mediante una reforma impositiva que mejorara la distribución de la riqueza gravando las herencias. En términos políticos proponían adoptar un modelo de democracia más corporativa que incluyera la representación de los sindicatos y las demás asociaciones profesionales en los órganos legislativos, al tiempo que defendían una administración descentralizada del Estado. A este grupo, conocido luego como los “reformadores sociales”, se le opuso la denominada escuela católica “liberal” de Angers, cuyo lema era “Justicia, caridad, libertad”. Los católicos liberales de Angers, en dirección contraria, observaban con preocupación el pedido de una mayor intervención del Estado y subrayaban la importancia de respetar la libertad de trabajo y la asociación libre, así como las relaciones contractuales liberales entre capital y trabajo. Por otro lado, si bien ambas tendencias consideraban necesario el arraigo de los principios de la caridad cristiana para moderar las desigualdades sociales, los católicos de Angers acentuaban mucho más que sus pares de Lieja esta dimensión moral de la solución. Mientras que los liberales consideraban que la caridad cristiana reformaría por sí misma a los burgueses, llevándolos por su propia voluntad a moderar sus ganancias, para los reformadores sociales

dichas expectativas eran ilusorias y totalmente funcionales a la burguesía. Por el contrario, consideraban que sin un cierto apoyo del Estado —sumado a la propia organización sindical— no podían esperarse mayores cambios.³ A estas dos tendencias principales se sumaban otras intermedias que se acercaban alternativamente a uno u otro polo. Entre ellas, los grupos de católicos sociales de Friburgo, el de las ligas campesinas belgas y los diversos núcleos que comenzaban a reivindicar la noción de democracia cristiana, por entonces de naturaleza más social que electoral. Entre tanto, desde la Universidad de Lovaina en Bélgica, devenida una de las principales cajas de resonancia de los debates al interior del catolicismo social, se comenzó a alentar una cierta sistematización del pensamiento católico con el propósito de dar forma a una doctrina mínima, medianamente aceptada por la extensa constelación de grupos y tendencias.⁴ Una tarea que también comenzarían a impulsar por esos años los sectores más reformistas de la curia romana.

La promulgación de la encíclica *Rerum Novarum* en 1891, la primera centrada en el mundo del trabajo, supuso un hito y marcó el inicio de lo que mucho tiempo después comenzaría a definirse como doctrina social católica o de la Iglesia. En medio de los conflictos recurrentes entre los diferentes grupos, la encíclica asumió desde arriba una posición relativamente equidistante e intentó generar un marco para la acción social de los católicos a nivel global. El documento proponía un conjunto de principios básicos que ofrecían un programa y delimitaban las fronteras políticas e ideológicas que los católicos no debían traspasar: por ejemplo, el rechazo de la propiedad privada. Además, en

³ Sobre los debates en el catolicismo social: Ceva, M. & Touris, C. (2012). *Los avatares de la nación católica. Cambios y permanencias en el campo religioso de la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.

⁴ Al respecto: Martín, M. (2020). *Los católicos y la cuestión social. Entre Rosario y Buenos Aires, 1892-1919*. Buenos Aires: Imago Mundi; Castro, M. & Mauro, D. (2019). *Católicos y política en América Latina. La democracia cristiana antes de la Democracia Cristiana (1880-1950)*. Buenos Aires: EDUNTREF.

términos doctrinarios, la encíclica aceptaba la desigualdad social y, hasta cierto punto, la concebía como un fenómeno natural. No obstante, al mismo tiempo, consideraba que debía mantenerse dentro de ciertos límites en nombre de la justicia social. Un concepto que, poco a poco, se fue difundiendo entre los católicos en detrimento de la idea previa de beneficencia.⁵ Asimismo, en contraposición con la noción de lucha de clases, León XIII reivindicó los principios de armonía y colaboración. De fuerte impronta paternalista, la encíclica señalaba entre otras cosas que correspondía a la patronal asegurar el justo salario y las apropiadas condiciones de vida de los trabajadores. Pero, en acuerdo con la posición de los reformadores sociales, la encíclica no cerró la puerta a la intervención del Estado en determinadas circunstancias y tampoco negó la formación de sindicatos y uniones de trabajadores sin presencia patronal. El ideal, claro está, era la conformación de instancias interclasistas donde patrones y obreros acordaran en nombre de la justicia social una convivencia pacífica y una mutua colaboración. Pero, tomando distancia de la mirada de los católicos de Angers, el documento aceptó finalmente que, cuando no era posible la cooperación, los trabajadores se organizaran por sí mismos y fueran a la huelga, siempre y cuando no tuviera un objetivo revolucionario. Además, si bien el conflicto era visto como antinatural, producto de la ideología liberal, en los hechos, la encíclica aceptaba que podían existir intereses irreconciliables que, en todo caso, había que administrar.⁶

Finalmente, el papado de León XIII contribuyó también a transformar al catolicismo social en una ideología política, competitiva con las de sus adversarios de izquierda, al dotarlo de un programa reformista y un horizonte

⁵ Lida, M. (2015). *Historia del catolicismo en Argentina. Entre el siglo XIX y el XX*. Buenos Aires: Siglo XXI.

⁶ Menozzi, D. (2016). *I papi e il moderno. Una lettura del cattolicesimo contemporaneo (1903-2016)*. Roma: Morcelliana.

utópico encarnado en lo que se presentaba como una “nueva cristiandad”. Un modelo de sociedad que los católicos tenían que contribuir a construir, al igual que socialistas y anarquistas, con militancia, organización y movilización. Los ingredientes esenciales de cualquier identidad política moderna.

El impacto de la encíclica fue muy importante en todo el mundo católico y también más allá de él, en un contexto marcado por el auge de las vertientes reformistas frente a las escandalosas consecuencias sociales de la industrialización capitalista y el “peligro” real de nuevas revoluciones. En este clima de ebullición y competencia ideológica, en las primeras décadas del siglo XX, alentados por la encíclica, los católicos generaron rápidamente movimientos sociales que, reivindicando la *Rerum Novarum*, se lanzaron a intervenir en la vida pública y a movilizarse en pos de la fundación de sindicatos, cooperativas, mutuales, ligas y uniones de trabajadores. Unas tramas que, tras la Gran Guerra, dieron vida a federaciones sindicales importantes en varios países europeos y a la actuación de partidos católicos de peso en Bélgica, Alemania e Italia así como en América Latina y Estados Unidos. De ellas surgirían también, algunos años después, durante la segunda mitad del siglo XX, otras vertientes teológicas y políticas más radicales y, en algunos casos, de tintes más anticapitalistas, como ocurrió principalmente en América Latina con las teologías de la liberación y del pueblo. En ambos casos, sin embargo, la profundización de la crítica al capitalismo, sistematizada en la encíclica de Paulo VI, *Populorum Progressio* de 1967, no implicó abandonar los principios rectores del catolicismo social. La noción de justicia social se tiñó de otros condimentos, en un contexto en el que el conflicto parecía inevitable; pero, aun en ese marco, la doctrina social de la Iglesia siguió defendiendo las ideas de conciliación, acuerdo y “justo medio” entre partes que había que acercar.⁷

⁷ La cuestión merecería un tratamiento mucho más extenso que no puedo llevar a cabo en este ensayo. Al respecto: Touris, C. (2021). *La constelación tercermundista en Argentina*. Buenos Aires: Biblos; Pattin, S. (2019). *Entre Pedro y el pueblo de Dios: las*

Francisco y una doctrina social católica 3.0

Si bien tanto Francisco como sus teólogos más cercanos subrayan las continuidades con los papados anteriores y destacan los puentes con el pasado, si analizamos con atención sus dos principales encíclicas, *Laudato si'* y *Fratelli tutti*, así como sus principales intervenciones públicas, queda claro que Francisco lleva a cabo una actualización de la doctrina social de la Iglesia que va más allá de meros retoques cosméticos o simples ajustes. En primer lugar, porque, a mediano plazo, propone pensar más allá de las ideas de conciliación de clases y justicia social que, como señalé, fueron el abc del pensamiento social católico durante casi un siglo y medio. En este sentido, en coincidencia con lo que plantean economistas de diferentes orientaciones ideológicas, el papa parece coincidir en que no existen ya las condiciones estructurales para alentar un nuevo ciclo de capitalismo keynesiano medianamente duradero. En sus encíclicas, el papa argumenta justamente que los niveles de desigualdad generados por el neoliberalismo y la destrucción de los recursos naturales no solo tornan cada vez más incierta la vuelta a los años “dorados” del capitalismo, sino también la propia supervivencia de la humanidad. En este sentido, su distanciamiento respecto del neokeynesianismo es tanto pragmática como ideológica. Para Francisco, además, la tecnología no es una solución sostenible al desafío ambiental. Por ende, el capitalismo, incluso en su modalidad keynesiana y/o neokeynesiana, no puede ser la salida alentada por un pensamiento social católico que pretenda ser una opción real para los desafíos sociales, políticos y ambientales del siglo XXI.

Asimismo, otro de los cambios importantes que introduce es la ampliación de los alcances de las nociones de

concepciones de autoridad en el catolicismo argentino (1962-1976). Rosario: Prohistoria; y Días Burillo, V. (2019). *Las transiciones de la Iglesia (1962-1987). Del repliegue a la revancha*. Madrid: Comares.

periferia y marginalidad. En parte, esto es así porque para Francisco el neoliberalismo convierte tendencialmente a todos en habitantes de alguna periferia. A su vez, la definición de marginalidad que ensaya es mucho más conceptual que espacial o sociológica. Lo marginal no se compone solo de quienes efectivamente viven en las periferias, mundiales o sociales, sino tendencialmente de todos aquellos que de un modo u otro se relacionan y participan de la economía social y de formas no capitalistas de producción. En este sentido, el sujeto de cambio que identifica Francisco es más “un modo de hacer” que un actor específico. Como señala Alejandro Galliano sobre la economía social, Francisco no solo apela a “la masa marginal”, como en la teología del pueblo, o a los trabajadores y capitalistas como clases al modo del catolicismo social, sino “a lo que hay de marginal en cada uno de nosotros; nuestra creciente precarización, pero también la incesante e invisible actividad económica que desarrollamos al margen del salario”.⁸ En este sentido, a diferencia de lo que ocurría con la idea de justicia social gestada por los católicos sociales y reelaborada en versión 2.0 por la teología del pueblo en el siglo XX, las posibilidades utópicas del cristianismo de Francisco ya no parecen conservar para el capitalismo y las clases sociales ningún lugar lógico significativo en el futuro. Por el contrario, sus definiciones promueven su progresiva disolución desde adentro, buscando las fronteras interiores del capitalismo, en beneficio de nuevas formas cooperativas, solidarias y autogestivas de producir, consumir y convivir. Una suerte de reformismo católico comunitarista, político y económico que, en cierto modo, recuerda algunas de las ideas de John Holloway, el intelectual de izquierda que hace dos décadas propuso cambiar el mundo sin tomar el poder.

Además, Francisco insiste en relativizar los alcances del derecho de propiedad privada, considerada un derecho

⁸ Galliano, A. (2020). *¿Por qué el capitalismo puede soñar y nosotros no? Breve manual de las ideas de izquierda para pensar el futuro*. Buenos Aires: Siglo XXI.

natural de segundo orden y, por tanto, sometido al bien común y a los intereses de la comunidad. La idea en sí no es nueva y tiene un largo desarrollo en la teología católica, pero la forma clara en que este principio se pone de manifiesto en *Fratelli tutti* y más aún en el contexto actual no puede pasarse por alto. Francisco cita a San Juan Crisóstomo cuando señala que “no compartir con los pobres los propios bienes es robarles y quitarles la vida”, y a San Gregorio Magno cuando dice que “cuando damos a los pobres las cosas indispensables no les damos nuestras cosas, sino que les devolvemos lo que es suyo”. Una definición que pone en tensión otro de los principios del catolicismo social introducido con León XIII: la existencia natural de la desigualdad social y económica.

En las condiciones políticas presentes, no obstante, Francisco apoya tácticamente las políticas a favor de las tres T (tierra, techo y trabajo) y aquellas que alientan un capitalismo de rostro “más humano”, un nuevo Green New Deal en los términos del progresismo demócrata en Estados Unidos. En esta línea se lo escucha pedir frecuentemente a los empresarios que inviertan, generen trabajo y se alejen de las formas especulativas propias del capitalismo financiero. Pero estas intervenciones tácticas no cambian su mirada estratégica reflejada tanto en sus encíclicas como, por ejemplo, en sus discursos durante los encuentros mundiales con los movimientos sociales y populares, donde insiste con que un capitalismo de rostro más humano ya no alcanza, ni debería alcanzar. Por el contrario, hay en Francisco una preocupación por alentar la exploración de diferentes posibilidades, basadas en la reconstrucción de la sociedad y la economía a partir de coordenadas distintas, en las que se oyen notas decrecionistas en materia económica, así como una clara reivindicación de lógicas comunitarias y cooperativas (fraternidad) a la hora de organizar el trabajo. De esta manera, *Fratelli tutti* pone indirectamente en duda la necesidad a mediano plazo de una clase empresarial y, por tanto, la existencia misma de las relaciones de dominación

capitalistas, en beneficio de formas autogestivas de trabajo, producción y distribución. Durante su visita a Bolivia en 2015 fue particularmente claro al respecto: “He conocido de cerca distintas experiencias donde los trabajadores unidos en cooperativas y otras formas de organización comunitaria lograron crear trabajo donde solo había sobras de la economía idólatra [...] Esta economía no es solo deseable y necesaria sino también posible”. En la ocasión defendió además el “destino universal de los bienes” y lo consideró “una realidad anterior a la propiedad privada” por lo que “la distribución justa de los frutos de la tierra y del trabajo no” debería considerarse “mera filantropía” sino, para los cristianos, un “deber moral” e incluso “un mandamiento”.⁹

El apoyo papal a los movimientos de la economía popular en América Latina va precisamente en esa línea y empalma, además, con su preocupación por la problemática ambiental. Lo señaló con total claridad: “El derecho de algunos a la libertad de empresa o de mercado no puede estar por encima de los derechos de los pueblos, ni de la dignidad de los pobres, ni tampoco del respeto al medio ambiente”, puesto que “quien se apropia algo es solo para administrarlo en bien de todos”. Tópico sobre el que volvió una vez más en 2016 en Roma al recordar, durante el tercer encuentro con los movimientos sociales, que cuando los discípulos tenían hambre comieron las espigas de un sembradío sin importar quién era su dueño porque “subyacía el destino universal de los bienes” y cuando los doctores de la ley se quejaron “Jesús les recordó que Dios quiere amor y no sacrificios”.¹⁰

Por otro lado, si bien en términos económicos Francisco toca en *Laudato si'* algunas notas decrecionistas y cuestiona nociones como la de desarrollo sostenible, “el

⁹ Papa Francisco (2015, 9 de julio). Discurso en el II Encuentro Mundial de Movimientos Populares, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, 9 de julio de 2015. <https://bit.ly/3HYJhsE>.

¹⁰ Papa Francisco (2021). Discurso a los participantes en el tercer Encuentro Mundial de los Movimientos Populares, Ciudad del Vaticano, 5 de noviembre de 2016, en *Tierra, techo, trabajo*. Buenos Aires: Altamarea.

ecologismo posible de los noventa, perfectamente compatible con la democracia liberal, la globalización y el neoliberalismo”, en palabras de Alejandro Galiano, se diferencia de los decrecionistas en el rechazo de sus futurizaciones apocalípticas. Su teología del futuro es, como diría Ernst Bloch, una teología de la esperanza, abierta a las contingencias de la política colectiva y popular pero totalmente opuesta a eso que Benjamin llamaba acedia: el sentimiento melancólico de la omnipotencia de la fatalidad que “despojaba de todo valor a las actividades humanas” y en consecuencia llevaba al “sometimiento total al orden de cosas existente”.¹¹

Finalmente, la otra innovación de Francisco está en la noción de pueblo. Es cierto que, en continuidad con el catolicismo social y las teologías liberacionistas latinoamericanas, Francisco propone una visión antiliberal de lo social y coloca en el centro de su teología la noción de pueblo: una de las columnas vertebrales del pensamiento socialcristiano que sigue en pie. Pero su uso del concepto dista de ser el mismo. Una primera diferencia fundamental es la reivindicación de la idea de diversidad. En contraste con el concepto de pueblo alentado por el viejo catolicismo social, muchos de los nacionalismos católicos del siglo XX y la propia teología del pueblo, Francisco insiste en que su idea de pueblo es “abierta” a la diversidad y a los “otros” y no una noción cerrada y defensiva. Durante su viaje a Paraguay en 2015, se refirió ampliamente al tema y señaló que “la diversidad no es solo buena sino necesaria” y que “la riqueza de la vida está en la diversidad”. En esa oportunidad agregó con énfasis: “la uniformidad nos anula”.¹²

En este sentido, a diferencia de las versiones restringidas y excluyentes de los nacionalismos esencialistas del siglo XX, otrora hegemónicos entre muchos católicos, para

11 Löwy, M. (2020). *Walter Benjamin: aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Buenos Aires: FCE.

12 Me centré en este aspecto en Mauro, D. (2021, junio). ¿Qué entiende por pueblo el papa Francisco?, *Nueva Sociedad*, <https://bit.ly/3LN9StU>.

Francisco los “otros”, entre ellos muy especialmente los inmigrantes y los refugiados, no amenazan ninguna identidad esencial, sino que, lejos de ello, son una de las vías privilegiadas para “enriquecerla” y desarrollarla. En una entrevista televisiva con el periodista Carlos Herrera señaló que el principal desafío actual es, precisamente, construir una “unidad que no rompa las diferencias, sino que las viva en comunión por medio de la solidaridad y la comprensión”. De igual manera, durante el III Encuentro Mundial de Movimientos Populares, realizado en Roma en 2016, pidió recordar que “Jesús, María y José experimentaron también la condición de refugiados”.¹³

En este sentido, más allá de lo que afirman muchos de sus críticos, Francisco no rechaza la globalización en sí misma, sino solo su “versión neoliberal”. La globalización de la “exclusión y la indiferencia”, en sus propias palabras. En 2014, en una entrevista con el periodista Henrique Cynerman explicó que la “globalización mal entendida es como una esfera donde todos los puntos son iguales” y dónde “se anulan las particularidades”. En dirección contraria, una “globalización cristiana” debe ser como un poliedro en el que cada uno, “manteniendo su identidad”, se enriquece al mismo tiempo en la interacción con lo diferente. Una globalización como “diálogo” entre pueblos que, en tanto tales, no renuncian a sus “raíces”. La única forma, concluía Francisco en esa entrevista, de lograr un intercambio real que no “destruya” a los interlocutores débiles ni aniquile “sus culturas”. Ese mismo año, durante el Encuentro Mundial de Movimientos Populares celebrado en Roma, definió esta forma de globalización como “cultura del encuentro”, opuesta a la cultura de la discriminación y la xenofobia, y la comparó una vez más con un poliedro capaz de reflejar la

¹³ Entrevista de Carlos Herrera al Papa Francisco, 1 de septiembre de 2021. Disponible en <https://bit.ly/3pvg1Ud>.

“confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad”.¹⁴

En 2020, en *Fratelli tutti*, Francisco dio un paso más y vinculó las nociones de pueblo y diversidad con la de periferias, profundizando así su crítica a la globalización actual. “Abrirse al mundo”, escribió en la encíclica, “es una expresión que hoy ha sido cooptada por la economía y las finanzas” y apunta sobre todo “a la libertad de los poderes económicos para invertir sin trabas ni complicaciones”, instrumentalizándose

la economía global para imponer un modelo cultural único [...] un globalismo que favorece normalmente la identidad de los más fuertes que se protegen a sí mismos, pero procura licuar las identidades de las regiones más débiles y pobres, haciéndolas más vulnerables y dependientes. De este modo la política se vuelve cada vez más frágil frente a los poderes económicos transnacionales que aplican el divide y reinará.

Por último, más recientemente, en 2022, durante su viaje a Canadá volvió sobre el tema y señaló que “cuando los colonos europeos llegaron” por “primera vez, hubo una gran oportunidad de desarrollar un encuentro fecundo entre las culturas, las tradiciones y la espiritualidad. Pero en gran parte eso no sucedió” fundamentalmente debido a la “mentalidad colonialista” de muchos de los misioneros y colonizadores.¹⁵

¹⁴ Entrevista de Henrique Cynerman al Papa Francisco, 13 de junio de 2014. Disponible en <https://bit.ly/3Bh7Ehq>.

¹⁵ Sobre el viaje a Canadá de Francisco: Mauro, D. & Núñez, M. V. (2022, 8 de agosto). ¿Una nueva globalización jesuita? Reflexiones sobre la visita del Papa Francisco a Canadá, *Zoom. Política y economía en foco*, <https://bit.ly/3NYEyv5>.

Un final abierto

En síntesis, la denuncia que el papa hace de la globalización neoliberal y el fondo antiliberal de su apelación al pueblo no parecen traer aparejados los esencialismos excluyentes y autoritarios de antaño, como han planteado sus críticos. Por el contrario, en sus declaraciones ha defendido explícitamente una idea de identidad como construcción cultural, por definición histórica y abierta al futuro, en constante sedimentación, basada, además, en la “dignidad trascendente de la persona humana [...] sujeto natural de derechos que nadie puede violar: ni el individuo, el grupo, la clase social, ni la nación o el Estado”. Dicho con otras palabras: el pueblo del que habla Francisco está muy lejos de ser concebido como una unidad esencial determinada por un origen que haya que preservar o encontrar en el futuro.

Por otro lado, tampoco propone pensar ya en términos de conciliación de clases y de justicia social, las bases del capitalismo keynesiano y la doctrina social de la Iglesia del siglo XX. Su propuesta apunta más bien a la búsqueda de las fronteras interiores del capitalismo y a la puesta en valor de las lógicas de trabajo y producción no capitalistas que desarrollan tanto los actores de la economía popular como buena parte de la sociedad en diferentes niveles. Dicho con más claridad: si la nueva cristiandad que imaginaba León XIII, pero también Juan XXIII, ponía en el centro a trabajadores y empresarios acordando una convivencia según los principios de la justicia social, Francisco proyecta un futuro en el que solamente se vislumbran trabajadores organizados de diferentes maneras a través de lógicas cooperativas, comunitarias, colectivas, pero, en todos los casos, sin clases capitalistas por detrás o por arriba. A fin de cuentas, la fraternidad, que según Francisco está en el centro del Evangelio, no habla de clases sociales sino de hermandad. La doctrina social católica delineada en *Fratelli tutti* pretende, como un siglo y medio atrás lo hiciera León XIII, sentar las bases de un nuevo paradigma socialcristiano capaz de

posicionar a los católicos frente a los desafíos de un mundo en profunda transformación, marcado por las lógicas del capitalismo 4.0.¹⁶ De más está decir que los obstáculos que estas propuestas tienen puertas adentro de la Iglesia son enormes y vuelven extremadamente incierta su evolución. En todo caso, el futuro dirá si el proyecto de Francisco logra consolidarse y prosperar o sucumbe a las tensiones y enfrentamientos que atraviesan al mundo católico.

¹⁶ Sobre el concepto de capitalismo 4.0: Galliano, *¿Por qué el capitalismo puede soñar y nosotros no?* Un extracto en <https://bit.ly/42gNErf>.