

Actuar por la justicia en una sociedad global

Raúl González Fabre, SJ

Universidad Pontificia Comillas

E-mail: rgfabre@comillas.edu

Recibido: 23 de marzo de 2019

Aceptado: 15 de mayo de 2019

RESUMEN: Cuarenta años después de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla, podemos preguntarnos en qué consiste la lucha por la justicia, cómo puede comprenderse su estructura y cuáles son sus principales desafíos en este momento. En este artículo nos referimos fundamentalmente a la justicia en sentido moral, y no utilizaremos conceptos teológicos, sino básicamente haremos una suerte de ontología fenomenológica.

PALABRAS CLAVE: Teorías de la justicia; globalización; autoridad mundial.

Acting for justice in a global society

ABSTRACT: Forty years after the Latin American Bishops' Conference in Puebla, we can ask ourselves what the struggle for justice consists of, how its structure can be understood and what its main challenges are at this moment. In this article we refer fundamentally to justice in the moral sense, not using theological concepts but rather doing a phenomenological ontology.

KEYWORDS: Theories of justice; globalization; world authority.

1. Introducción: El campo semántico de la justicia

La discusión sobre la justicia es ciertamente muy variada; se refiere a normatividades distintas que afectan terrenos de la existencia muy diversos. Sin embargo, hay algunas ideas fundamentales co-

munes a todos los usos de la palabra, viniendo a definir un campo semántico en que se mueven los diversos conceptos de justicia:

Se trata de una normatividad de la vida social: es *ad alterum*. Cuando se quiere extender más allá de las personas, es necesario 'personificar' en cierta medida a los sujetos

respecto a los cuales ha de actuarse con justicia (por ejemplo, los grandes simios, o la Naturaleza en su conjunto). O bien puede recurrirse a examinar la justicia de un hecho por razón de su impacto sobre los seres humanos.

La justicia tiene *dos caras*: una cognitiva, determinar qué será lo justo en cada contexto relacional; y otra volitiva que se refiere a la calidad moral de hacer sistemáticamente lo justo. Esa calidad moral se puede reflejar a nivel de los individuos/agentes sociales y sus interacciones descentralizadas; y a nivel de reglas que estructuran la sociedad, sean públicas y explícitas como las leyes, o implícitas como algunos sobreentendidos de la vida social.

Lo normado en justicia consiste en un *equilibrio*. Lo justo es alguna forma de equilibrio de acuerdo con la naturaleza de la relación y los sujetos involucrados en ella. Ese equilibrio debe poder, si no determinarse completamente, al menos sí explorarse de manera *racional*.

La injusticia resulta siempre de alguna forma de *coacción*: violencia, amenaza, sometimiento, necesidad, engaño... que conduce la relación a un desequilibrio de explotación de uno(s) por parte de otro(s). La justicia constituye

por tanto una virtud del ejercicio efectivo del *poder*, sea este un poder concentrado (como el de una empresa o un gobierno) o difuso (como la operación de un mercado competitivo o las sanciones informales de la gente).

Evitar la injusticia en nuestras relaciones es *moralmente mandatorio* tan pronto como advirtamos que estamos incurriendo en ella. Actuar a favor de la justicia para terceros también lo es, dentro de lo posible (pues ‘a lo imposible nadie está obligado’, y ciertamente hay demasiadas relaciones simultáneamente injustas para que nadie pueda comprometerse en rectificar todos los entuertos a la vez). Ese carácter mandatorio convierte a los reclamos de injusticia en una poderosa palanca de movilización política, con los riesgos consiguientes de utilización injusta de la misma movilización que estimula.

2. Una discusión importante, pero fuera de ese campo semántico

La lista anterior ya nos plantea un asunto interesante para teologías cuya moral pivote en torno al compromiso del creyente por la justicia. Para abordarlo, llamaremos *seducción pura* a las formas

de sugestión, persuasión, etc., que no encierran ninguna voluntad de injusticia ni de mentira. Son sinceras y bien intencionadas por parte de quien emite mensajes seductores de la manera más seductora posible, como los padres hacen con sus hijos, por ejemplo.

Según hemos visto arriba, la injusticia requiere siempre alguna forma de coacción. Una variante frecuente de esa coacción es la *manipulación*, por la que intento introducir en los deseos del otro un modo de vida que no querría para mí. La manipulación puede analizarse moralmente por relación a la verdad y a la justicia, y no forma parte por tanto de lo que llamamos ‘seducción pura’.

Indudablemente, la cantidad de asuntos pendientes de justicia en el mundo es enorme, incluyendo algunos capaces de liquidar la vida humana sobre el planeta (como el cambio climático) o de desestabilizar radicalmente la sociedad global según se manejen (como la financiarización de la economía o los movimientos poblacionales nacidos de la pobreza y la guerra).

Pero la lógica de las sociedades contemporáneas –la inmensa mayoría de ellas; no solo las ricas– está basculando, lentamente y si se quiere, de la coacción a la se-

ducción. Conseguir la preferencia del otro por lo que tenemos para vender (sea un bien o servicio, un candidato, un modo de vida, una religión...) frente a competidores plausibles, es algo a lo que cada vez se enfrentan más ‘oferentes’ y más ‘demandantes’ en un mundo cada vez más plural.

La coacción implica la restricción de la libertad del otro, para que no tenga más remedio que hacer lo que me conviene. El monopolio, la dictadura, la guerra, la pobreza extrema, la confesionalidad impuesta, la costumbre obligatoria, la deuda impagable... corresponden a este terreno en el cual la normatividad de la justicia resulta más familiar. Pero la seducción pura se dirige no a la restricción de la libertad del otro sino a su uso libre, a inclinar sus preferencias a favor de nuestra oferta, algo que un teólogo o un líder espiritual también pretenden.

La seducción pura no remite al campo de la coacción. Salvo que se pueda redirigir allí (la seducción cuyo objetivo es hacer injusticia o la basada en la mentira), la normatividad de la justicia parece poco aplicable a ella: *volenti non patet iniuria*, decía el antiguo Derecho.

Los terrenos no coactivos de la vida social –los regidos por mercados, elecciones políticas, ads-

cripciones religiosas y modos de vida escogidos entre una real pluralidad competitiva— son cada vez más amplios para una proporción cada vez mayor de las personas. La competencia en ellos no ocurre por la coacción sino por la seducción. Y si es sincera (el vendedor considera realmente bueno su producto, el predicador cree en lo que proclama, el político propone medidas que piensa adecuadas...), ¿cómo podremos decirle a uno que no es legítimo que intente seducir con lo suyo, y al otro que sí lo es? ¿Qué criterio tenemos que sea diferente a nuestras propias convicciones, probablemente adoptadas a partir de habernos dejado a nuestra vez seducir por unas ciertas ideas e imágenes?

Este es un gran problema ético. La ética posee una dimensión cognitiva consistente en proponer señales de orientación para la acción humana. Claro que se trata de buscar señales racionales, o al menos razonables. Si una propuesta puede demostrarse no-razonable, recomendamos a la audiencia no adoptarla. Pero ¿significa eso que negaremos a quien la emite la posibilidad de seguirla proponiendo, si no resulta claramente injusta ni mentirosa?

La discusión de la razonabilidad de una propuesta puede elevarse fácilmente a la del *framing* de esa

propuesta, el marco dentro del cual debe ser situada para entenderla y evaluarla. Discutir racionalmente esos marcos, cuando hay una pluralidad de ellos posibles para la misma cuestión, resulta más complicado que discutir la propuesta dentro de un marco determinado. Con frecuencia, la justificación final de un cierto *framing* es teológica, y fuera de ese marco solo puede mostrarse su razonabilidad, pero no puede deducirse racionalmente¹.

Se trata de un tema mayor en nuestra cultura, porque:

- La seducción pura constituye un mecanismo omnipresente en nuestra vida, enraizado en la sociabilidad humana, no en sí

¹ De esto sobran ejemplos: ¿Debe el problema del cambio climático androgénico, con sus consecuencias sociales, primero ser entendido como un asunto moral, tecnológico, o demográfico? Segúnelijamos uno de los tres marcos de comprensión del problema, buscaremos soluciones razonables en sentidos muy distintos. Igualmente, la cuestión del aborto provocado en etapas tempranas del embarazo, por ejemplo, antes de la implantación, ¿debe entenderse en el marco del derecho a la vida o en el de los derechos reproductivos de la mujer? El espacio de la mujer en la vida pública, ¿debe comprenderse a partir de su rol en la familia, como propone casi toda antropología teológica islámica; o separado de ella, como es el sentir general en la cultura occidental tras 1968?

una forma de alienación. Continuamente nos influimos unos a otros de maneras bienintencionadas y sinceras, de la cuna a la tumba. Y continuamente nos dejamos seducir, adoptando propuestas de modos de vida de los demás. ¿De dónde las sacaríamos si no? Esto nos parece generalmente preferible a que nos impongan cómo vivir, aunque a veces (como con la educación de los padres a los hijos, las leyes fiscales y penales del Estado, etc.) no haya más remedio que aceptar de mejor o peor grado alguna imposición.

- Además, adoptamos voluntariamente modos de vida o sus fragmentos de manera emocional, rutinaria, imitativa... y solo de cuando en cuando tras haberlos evaluado reflexivamente. El discernimiento racional de propuestas sobre modos de vida, objetos de consumo, de elección política, etc., conlleva un tiempo y un esfuerzo que solo podemos destinar en unos pocos casos ². Si se piensa que en una ciudad moderna cada persona recibe unos 3.000 impactos diarios de publicidad comercial solamente, ya se ve

que no podrá evaluarlos racionalmente todos y cada uno.

- Nuestra cultura ha ido refinando sus métodos de seducción, de forma que, desde el fabricante de salchichas al líder religioso, todos han aprendido a dirigirse muy eficazmente a nuestras preferencias emocionales, con imágenes, narraciones y símbolos más que con datos y argumentos. Quien no lo haya hecho, probablemente ya ha desaparecido de la competencia social, que en buena medida es competencia por seducir, por ser elegido, ganar clientes, votantes, feligreses o seguidores.
- Y finalmente, no puede decirse que no haya problema, porque resultados acumulados de seducciones posiblemente bienintencionadas y no mentirosas, son la sociedad de consumo con su devastación social y medioambiental, la política de las emociones con sus demagogias, la discriminación aceptada y como insensible hacia géneros, edades o etnias completas, las dinámicas comunicacionales de la post-verdad donde el primero miente y un millón repite sinceramente...

² D. KAHNEMAN, *Thinking, fast and slow*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2011.

Así que tenemos un problema real: si no podemos reducir una

determinada operación de seducción a injusticia o mentira, ¿cómo evaluarla moralmente, para saber si es buena o mala, legítima o no, si quien lanza el mensaje seductor tiene derecho a hacerlo?

No desarrollaremos aquí el tema, que queda fuera de nuestro título. Sin embargo, una 'ética de la seducción pura' (y una 'teología de la seducción pura') parecen imprescindibles para orientarnos en la sociedad contemporánea cuarenta años después de Puebla, cuando la coacción desempeñaba un rol bastante mayor en la vida de las mayorías populares del Sur. Hay un riesgo en repetir las claves morales del pensamiento católico de hace décadas, meramente adaptándolas, cuando 'cosas nuevas' pueden realmente haber aparecido en nuestro panorama social.

3. Tres escalas de justicia

Volviendo al tema de la justicia, distinguiremos tres escalas para hablar de ella. En cada una de ellas cabe actuar mejor o peor en nuestras relaciones sociales, progresar o retroceder desde el punto de vista de la calidad moral de la cultura, tomando la justicia como calidad normativa aplicable, con las características básicas mencionadas en el epígrafe 1:

Justicia en las transacciones (de mercado, ciudadanas, con el Estado, dentro de familias y comunidades...). Para cada tipo de relación pueden explorarse racionalmente unos criterios propios de justicia.

Así, la justicia conmutativa es moralmente requerible en las relaciones de mercado. Dentro de ella pueden situarse, por ejemplo, la verdad sobre los bienes intercambiados, el cumplimiento de la palabra, la compensación de externalidades negativas para terceros. Y como marco general de la justicia en el mercado, el respeto a la propiedad y a la libertad de contrato del otro.

Si pensamos en las relaciones con los gobernantes, la justicia requiere cierta obediencia leal de parte de los ciudadanos; y por parte del gobernante un uso del poder que emana de esa obediencia, dirigido al bien común y no a su mero bien particular. Si nos referimos a familias y comunidades, la regla de justicia sería más bien 'a cada uno según su necesidad, de cada uno según su capacidad'³, de forma que se hace injusticia mintiendo sobre la propia necesidad y/o la propia capacidad (Hch 5, 1-4).

³ K. MARX, "Critique of the Gotha Programme", en K. MARX – J. F. SITTON, *Marx today: selected works and recent debates*, Palgrave Macmillan, New York 2010.

Algunas cosas que serían injustas en el mercado (por ejemplo, la confiscación de la propiedad del otro) forman parte de la justicia en las relaciones con el gobierno (los impuestos). Baste esto como ejemplo: la indagación racional del equilibrio de justicia en cada tipo, y luego subtipo, de relaciones sociales no es un asunto del que podamos ocuparnos aquí. Pero ciertamente la escala de las relaciones concretas existe, y en ella cabe discutir qué sea lo justo en cada caso; y luego hacerlo o no.

Justicia social. Cada sociedad humana está estructurada de manera que diversos aspectos de la vida social vienen regidos por formas distintas de relación, a veces por sí solas (si toda la educación primaria es estatal, por ejemplo), a veces combinadas (una pareja joven compra un piso de protección oficial –por tanto, pagado en parte por el Estado– con algo de dinero que sus padres les dan –compartir comunitario en la familia– y con un préstamo del banco –una relación de mercado–).

Las combinaciones institucionales de comunidades, Estados, mercados, organizaciones sin fines de lucro, etc., son muy variadas, pero cada una de esas combinaciones –no el funcionamiento de cada institución en sí misma, sino su operación conjunta– puede eva-

luarse desde el punto de vista de su justicia, que llamamos en este caso ‘justicia social’.

Podríamos pensar, por ejemplo, que un arreglo social es justo si proporciona a todas las personas, al llegar a la adultez, posibilidades para derivar de su esfuerzo productivo normal una buena integración en la sociedad. Ello supondría: (1) una serie de garantías universales respecto a la infancia y juventud; (2) algunos límites en la desigualdad al momento de incorporarse a la vida social; (3) un juego social competitivo con reglas iguales y equilibradas en la vida adulta; y (4) mecanismos eficaces para afrontar dignamente el fracaso, la minusvalía, la enfermedad y la vejez.

La justicia social puede así comprenderse como ‘justicia de integración’ o, más restrictivamente, como ‘justicia de acceso’ a las posibilidades sociales.

Justicia sistémica. En la escala más alta, hay fenómenos capaces de afectar la estabilidad del sistema socioecológico completo, amenazando las relaciones de colaboración entre las personas, los arreglos institucionales de cada sociedad, e incluso la sobrevivencia del género humano en su conjunto. La justicia sistémica puede entenderse como una ‘justicia de esta-

bilidad' del sistema, de manera que los cambios sean previsibles y los ajustes necesarios resulten posibles a ritmo humano –a los diferentes ritmos en que pueden cambiar individuos, grupos y organizaciones, Estados y la comunidad global–.

La globalización de las finanzas, la digitalización de la economía, las desigualdades de ingreso, las discriminaciones indebidas, la modificación antropogénica del clima, las armas nucleares... son todos elementos que pueden salirse de control humano o expresar que otros subyacentes se han salido de control, creando injusticias que desequilibran a la vez una gran cantidad de relaciones, de instituciones, de sociedades nacionales, e incluso ponen en riesgo a toda la humanidad.

Esta última escala de la justicia ha sido percibida solo a partir del siglo XX, porque antes fenómenos humanos de esa envergadura eran raros, como también lo era que tendieran a complicar tantos aspectos de la vida humana a la vez.

Las otras dos formas de justicia también han conocido variaciones significativas en las últimas décadas. Su escala es la misma, pero su ámbito ya no, en virtud de la globalización. Muchas transacciones, particularmente de mercado, invo-

lucran agentes de todo el mundo, como puede verse por la ropa que llevamos puesta o la computadora en nuestro escritorio, de forma que la justicia en cada una de ellas resulta mucho más difícil de evaluar que cuando cada poblado era básicamente una unidad económica autocontenida, con intercambios exteriores muy limitados.

Por la misma razón, la justicia social ya no puede entenderse, como se hacía habitualmente en el siglo XX, como 'justicia nacional'. La sociedad en la que vivimos y competimos es global en una extensión mucho mayor que antes (bienes y servicios, imágenes y símbolos, finanzas, información, movimientos poblacionales/laborales...), de manera que los criterios de una 'justicia de integración' deben ahora referirse a la integración de las personas en esa sociedad global, no meramente en sociedades nacionales con un sector externo relativamente pequeño.

4. Los instrumentos de la justicia

La acción por la justicia y los instrumentos de la justicia son cosas distintas: puedo empujar un tren con todas mis fuerzas –mi acción–, pero para que se mueva va a ser necesario un motor de empuje

proporcional al peso del tren—el instrumento.

Si la justicia es una cualidad del ejercicio del poder, parece que la justicia en cada escala solo puede ser llevada a cabo con un instrumento político con potencia en esa misma escala:

- La justicia transaccional recae básicamente sobre los agentes de cada transacción (individuos, grupos, empresas, instituciones públicas) que se relacionan en ella y definen en concreto sus términos efectivos. A una escala mayor, la ley civil establece algunas restricciones para esos términos, y sanciona (o no, dependiendo de cuán efectivo sea el aparato correspondiente) a quienes las violan, incumplen términos a los que se comprometieron voluntariamente, o dañan a terceros.
- La justicia social, como mencionamos arriba, ya no es meramente ‘justicia nacional’, en el sentido de que las instituciones básicas de una sociedad⁴: los caminos posibles de integración en cada sociedad nacional vienen cada vez más limitados por la competencia económica

global. Sin embargo, todavía hasta cierto punto puede pensarse que el agente fundamental de la justicia social sea el Estado.

- Con la justicia sistémica no ocurre lo mismo, sino que la estabilidad económica, demográfica, cultural y ecológica del sistema es en muy gran medida un asunto global, inabordable desde la lógica de las soberanías nacionales (como por ejemplo nota *Laudato si'* (2015), a partir de la experiencia diplomática vaticana).

El principio de subsidiaridad, incorporado tradicionalmente a la doctrina social de la Iglesia, propone que cada problema debe ser tratado lo más cerca de los agentes individuales (ciudadanos) que sea posible. Ese principio solía tener un color anti-totalitario, en el sentido de evitar que instituciones inmediatas a la vida de la gente (por ejemplo, la educación de los niños, donde las familias tienen tanto que decir) fueran enteramente diseñadas desde una instancia lejana de poder central (por ejemplo, un Ministerio de Educación Nacional).

Es un principio sensato, que ha servido para fundamentar muchas formas de descentralización institucional. Pero también funciona en la dirección contraria, que en

⁴ J. RAWLS, *A theory of justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971.

este momento parece más urgente: ningún problema ha de dejarse a una instancia de escala más baja que aquella donde pueda ser efectivamente resuelto.

Así puede aplicarse a los instrumentos para abordar problemas de justicia sistémica, que son globales. Carecemos básicamente de buenos instrumentos de poder global, porque los Estados nacionales se han constituido en soberanos absolutos: solo les obliga aquello a que libremente hayan aceptado comprometerse. ¿Y qué será ello? En principio, solo lo que resulte en bien para sus poblaciones. O sea, aquello percibido por sus poblaciones como bueno en los plazos en que estén evaluando. En la práctica, dado que los gobernantes hablan por las poblaciones, se trata de aquello que les ayude a aumentar su popularidad y ganar elecciones. O más exactamente lo que les sirva para obtener apoyos de quienes cuenten en cada lugar para mantenerse en el poder—que puede ser el conjunto de la población pero, incluso en democracias, también grupos de interés organizados y activos⁵.

A mi modo de ver, el principal de los problemas de justicia a que nos

enfrentamos es este: en virtud de las soberanías nacionales, carecemos de instrumentos políticos para gobernar algunas dinámicas globales de manera que resulten en equilibrios razonables de justicia sistémica. Esos instrumentos podrían usarse mal, claro, pero si no los tenemos, preguntarnos por cómo habrían de emplearse —para alcanzar qué justicia, qué equilibrios globales con qué medidas concretas— resulta ocioso. La discusión sobre cómo usar instrumentos políticos capaces para la justicia sistémica, es posterior a tener instrumentos de esa capacidad.

5. La acción por la justicia

Notaba Michel Foucault que la presión del poder es capilar⁶. Incluso si pensáramos, como Foucault, esa capilaridad hasta dentro de los individuos, sería solo una presión. La experiencia de las luchas personales y colectivas por la justicia evidencia un remanente de libertad irreductible, que el sujeto puede elegir no ejercer pero que permanece a su disposición. Esa es una clave de la moral cristiana: podemos estar condicionados,

⁵ M. OLSON, *The logic of collective action; public goods and the theory of groups*, Harvard University Press, Cambridge 1971.

⁶ M. FOUCAULT *et al.*, *Estrategias de poder: obras esenciales*, Paidós, Barcelona 1999, 299.

pero no determinados. Siendo la justicia una calidad del ejercicio del poder, la acción por ella también debe ser capilar⁷.

Otro tema distinto es que, si se trata de producir cambios estructurales que hagan el ejercicio de poder a una cierta escala más justo, la acción correspondiente debe ser efectiva en esa escala. Necesita pues instrumentos adecuados, nuestro punto en el epígrafe anterior.

- Individuos y pequeñas organizaciones (comunidades, pymes) pueden procurar la justicia en sus propias transacciones y en algunas otras en torno suyo, donde su fuerza alcanza. A la justicia social, sin embargo, solo pueden contribuir integrando o movilizándolo personas en pequeña escala o testimoniándola a través de su compromiso político. Y respecto a la justicia sistémica, el alcance de su acción es generalmente solo testimonial.
- Organizaciones más grandes (gobiernos municipales, empresas de cierta envergadura,

sindicatos, partidos) deberán igualmente realizar la justicia en sus transacciones, pero tienen además la posibilidad de contribuir efectivamente a la justicia social puesto que participan en la definición de las condiciones de vida de poblaciones enteras. En menor medida, a veces también pueden actuar por la justicia sistémica. Por ejemplo, la suma de gobiernos municipales y empresas del Estado que solo contratan energías renovables puede resultar en algo ecológicamente significativo, mandando un mensaje a las empresas energéticas en el lenguaje de la demanda de mercado, que tan bien entienden. Es un alcance limitado, pero no insignificante ni solo testimonial.

- Finalmente, la organización política moderna por excelencia, el Estado, fija marcos legales dentro de los cuales transcurren las transacciones en un territorio. Aunque la justicia transaccional depende primero de los agentes en cada transacción, esos marcos (si son efectivos) establecen la calidad esperada de las relaciones. En medida mayor, las estructuras de la justicia social dependen mucho del Estado. Su control sobre ese tipo de justicia, sin embargo, dista de ser completo:

⁷ Foucault hablaba de 'resistencia al poder', heredando una idea de Nietzsche; en realidad, se trata solo de resistencia a la injusticia en el uso del poder. Usos razonablemente justos son también posibles, incluso frecuentes.

ni es efectivo respecto a todas las personas –básicamente solo los habitantes del territorio del Estado– ni incluso respecto a estos últimos puede establecer estructuras sin considerar los efectos competitivos globales. Finalmente, el Estado puede contribuir a producir estructuras globales de justicia sistémica. Pero, como señalamos arriba, la soberanía nacional absoluta asumida por los Estados entorpece terriblemente el proceso de constitución de esas estructuras.

De manera que llegamos al mismo punto que en el apartado anterior: las cuestiones de justicia sistémica son en este momento tan importantes, que la principal acción por la justicia quizás consista en ayudar a nacer un instrumento político capaz de abordarlas efectivamente. La única formulación estratégica al respecto que conocimos en el campo católico es un documento del Pontificio Consejo Justicia y Paz⁸, que intenta concretar respecto a las finanzas globalizadas la idea propuesta en *Caritas in veritate*⁹.

⁸ PCJP, *Towards reforming the international financial and monetary systems in the context of Global Public Authority*, Vatican City 2011.

⁹ BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*,

Ese documento, junto con las repetidas llamadas a reconocer la interdependencia en una articulación política global eficaz que se encuentran en las encíclicas sociales desde Juan XXIII, señalan una opción importante del pensamiento social católico: el obvio desajuste entre fuerzas económicas y sociales globalizadas, por una parte; e instrumentos políticos para gobernarlas, fundamentalmente nacionales, por otra, debe ser resuelto creando instrumentos políticos globales a la altura de las dinámicas que deben ordenar según justicia. No, por tanto, intentando “renacionalizar” las dinámicas económicas y sociales (sobre las ecológicas ello carecería incluso de sentido físico), de manera que, cambiándolas a una escala menor, los instrumentos ya existentes pudieran resultar de nuevo más o menos eficaces.

6. Conclusión

La tentación nacionalista de revertir la globalización, con la cual se están ganando elecciones en todo el mundo sobre el sufrimiento de quienes se sienten dañados por las grandes dinámicas globales, no afecta mayormente al discurso católico. El reconocimiento del

n. 67.

problema no implica aceptar la solución nacional-populista. Esta no resuelve nada sino al contrario, dificulta la creación de instrumentos políticos con potencia para abordar los problemas globales.

Por otra parte, la necesidad de construir instrumentos a la altura de la justicia sistémica –y también de hacer la justicia social en cuanto sea posible con los instrumentos existentes–, no quita significación a la acción por la justicia social y sistémica a escalas menores, aunque su eficacia sea más incierta. Tres aspectos deben tomarse en cuenta al respecto:

En primer lugar, aunque la coacción abierta sigue siendo muy importante, el capitalismo electoral que predomina en la mayor parte del mundo da una importancia a las preferencias individuales en las competencias como nunca han tenido. Esas preferencias gobiernan decisiones individuales no coactivas tanto en los mercados (qué comprar o no comprar) como en la comunicación (qué mensajes emitir, recibir, ignorar o rechazar) como en la política (a qué candidato votar). Una consideración más profunda de esto nos llevaría al terreno de la ‘ética de la seducción pura’ para ganar las preferencias del otro, que mencionamos arriba como un asunto en buena medida

pendiente para el pensamiento católico.

Tocaremos un punto relacionado, sin embargo: la competencia no solo lleva a la seducción de los potenciales ‘clientes’ por parte de los competidores; sino también a la modificación de las mismas propuestas de los competidores con base en las preferencias presumibles de esos ‘clientes’, para hacerlas más seductoras. La influencia sobre las preferencias de la gente de a pie –lo que para cada cual es más valioso que otra cosa–, constituye así una zona clara de acción por la justicia, realizable por pequeños grupos, pero con impactos políticos y económicos que pueden resultar significativos. En ese terreno se encuentran las demandas por una genuina responsabilidad moral de los consumidores, por la responsabilidad social de las empresas y por la responsabilidad política de las administraciones públicas.

En segundo lugar, los respectivos impactos de la acción por la justicia a escalas menores sobre dinámicas globales dependen de su fuerza agregada, no de su fuerza individual. Por eso muchas organizaciones de muy diversos alcances y tamaños llevan décadas articulándose en redes, campañas, etc., para hacer efectivos determinados cambios por la justicia más

allá de lo que cada organización podría por sí sola.

Por último, incluso donde ningún cambio favorable parece ocurrir, han de tenerse en cuenta dos factores. Por un lado, que las dinámicas sociales fácilmente pueden ser no-lineales, de manera que lo que en un tiempo resulta preocupación de unos pocos (pensemos en las minas anti-persona, la ecología, la desigualdad económica, la situación de la mujer, en distintos momentos) puede saltar rápidamente al *mainstream* y ponerse en la agenda mental de millones de personas, produciendo efectos políticos y económicos por razón de su influencia sobre elecciones individuales en los mercados, la comunicación o la política. El proceso de agregación no es pues lineal.

Por otro lado, que las crisis mismas suelen ser situaciones de gran no-linealidad. Nos referimos aquí no solo a las crisis económicas, sino en general a las situaciones en que 'las cosas como se venían haciendo' entran en un callejón sin salida y las sociedades se desestabilizan. En ese momento, mu-

chos miran hacia quienes estaban probando algo alternativo. 'Probando' no solo en el sentido de 'experimentando' sino también en el de 'demostrando' su viabilidad práctica. La experiencia de realización de nuevos esquemas, aunque sea en pequeño, les otorga credibilidad. Los diversos experimentos oficiales en torno a la Renta Básica, por ejemplo, pretenden ensayar esquemas y recoger experiencia, ante la posibilidad, muy verosímil, de que la digitalización de la economía produzca una crisis mayor del empleo en pocas décadas.

En resumidas cuentas, mientras los instrumentos adecuados para la justicia necesitan ser de la escala de las dinámicas sociales que pretendan regular, ello no ocurre así con la acción por la justicia. Acciones de pequeña o mediana escala, testimoniales o meramente contributivas en este momento, pueden saltar a escalas más altas. En muchos casos ese salto no ocurriría, la referencia no existiría y la puerta no se habría abierto, si la pequeña acción no hubiera proseguido tenazmente. ■