

icade

NÚMERO

90

SEPTIEMBRE | DICIEMBRE [2013]

Miscelánea

La Reforma del Sistema Financiero y Monetario Internacional. Comentario a un Documento de Justicia y Paz

Autor: *Raúl González Fabre.*

Departamento de Gestión Empresarial
Facultad Ciencias Económicas y Empresariales
Universidad Pontificia Comillas

Resumen

El pasado 24 de octubre de 2011 el Consejo Pontificio para la Justicia y la Paz publicó un documento titulado: “Por una reforma del sistema financiero y monetario internacional en la perspectiva de una autoridad pública con competencia universal”. El papel, de largo título, pretendía desarrollar las intuiciones de Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in Veritate*, aplicándolas a la reforma del sistema financiero global.

En este artículo intentaremos estudiar algunos significados subyacentes al documento. Presentaremos los contenidos del mismo en lo imprescindible, y dedicaremos la mayor parte del espacio a discutir cómo conectan con algunas tradiciones intelectuales vigentes.

Palabras clave: Globalización, finanzas, política monetaria, autoridad mundial, Vaticano.

Reforming the International Financial and Monetary Systems. Comment to a document of the Pontifical Council for Justice and Peace.

Abstract

On the past October 24th, 2011, the Pontifical Council for Justice and Peace published a document under the title: "Towards Reforming the International Financial and Monetary Systems in the Context of Global Public Authority". The paper intended to develop the intuitions presented by Benedict XVI in his encyclical *Caritas in Veritate*, applying them to the reform of the global financial system.

In this article we shall attempt to study some meanings underlying this document. We shall present its contents as much as imprescindible, and we shall focus on their connection with some related intellectual traditions.

Keywords: Globalization, finance, monetary policy, mundial authority, Vatican.

Recibido: 20-03-2013.

Aceptado: 27-09-2013.

1. LA VISIÓN DE LA CRISIS

In material goods markets, natural factors and productive capacity as well as labour in all of its many forms set quantitative limits by determining relationships of costs and prices which, under certain conditions, permit an efficient allocation of available resources.

In monetary and financial markets, however, the dynamics are quite different. In recent decades, it was the banks that extended credit, which generated money, which in turn sought a further expansion of credit. In this way, the economic system was driven towards an inflationary spiral that inevitably encountered a limit in the risk that credit institutions could accept. [10-11]¹

¹ Para referencias, utilizaremos la versión oficial inglesa (no hay versión oficial española, aunque abundan las extraoficiales), que se encuentra en:

http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20111024_nota_en.html. Dado que incluso esa versión carece de números, emplearemos una numeración por párrafos, comenzando en el prefacio y saltando los títulos y subtítulos. Así, el último párrafo, que comienza "The spirit of Babel..." es el número 83.

El documento que nos ocupa sostiene una visión de la crisis basada en el exceso privado, como podemos ver en la cita anterior. La clave no es pues la intervención pública en la fijación del precio del dinero, según ha sido sugerido por algunos economistas liberales². Se trata de un exceso 'objetivado' en forma de dinero, por el hecho de que la economía financiera se ha independizado en las últimas décadas de la economía real, que le prestaba su sentido intrínseco de los límites.

La economía financiera consiste finalmente en una cadena de deudas con diferente grado de garantía, desde quien arriesga su dinero en una *capital venture* hasta quien lo preserva en oro o en una divisa fuerte. Puede por tanto crecer sin límite a partir de una determinada economía real. Siempre (que se consiga prestatario, claro está) es posible prestar una cantidad de dinero, obtener una rentabilidad de ella (arriesgándose a que el prestatario no pague) y traspasar por un precio el riesgo (de que ese impago efectivamente ocurra).

Esto puede hacerse un número potencialmente muy grande de veces en cadena (unos prestan a otros, que a su vez prestan el mismo dinero a terceros, etc.) hasta agotar la rentabilidad original, enraizada en la economía real: alguien financió la operación real que produce esa rentabilidad original, con un dinero que obtuvo quizás endeudándose... y eso da lugar a la cadena de deudas que mencionamos.

Tal rentabilidad original a su vez es incierta en virtud de que ocurre en el futuro, así que la economía financiera correspondiente a la operación de la economía real, posee un potencial de crecimiento grande. Todo depende de cómo se evalúe el futuro de la operación real en cuestión, que a su vez incluye una evaluación del futuro en general y una más específica apuntada a la operación y sus factores particulares de éxito.

La visión de la crisis contenida en el documento estriba en que esas evaluaciones cambiaron súbitamente en virtud de la caída de Lehman Brothers, transformando deudas tenidas por buenas en tenidas por malas de la noche a la mañana [17]. A partir de ahí, comienzan los reflejos de ida y vuelta entre la economía real (falta de financiamiento y de demanda) y la economía financiera (falta de rentabilidad y sobrada de riesgo) que constituyen un círculo vicioso en que parece estar atrapada la economía occidental [19].

Ello ocurre sobre un fondo anterior de desigualdad entre los países, al mismo tiempo agudizado por la globalización de la economía y modificado por ella, en cuanto que el crecimiento del producto y las capacidades que la globalización ha permitido, afectan de manera diferente a distintos países, llevando a algunos más cerca del desarrollo y alejando a otros. La globalización no es canonizada ni satanizada en el documento: se reconoce que supone a la vez mayor desarrollo y mayor desigualdad [19-24]. Sobre ella se abate, sin embargo, la crisis.

² Véase por ejemplo lo que ha venido escribiendo Juan Ramón Rallo en *Libertad Digital*.

2. ETICA Y POLÍTICA

The economic and financial crisis which the world is going through summons everyone, as individuals and peoples, to examine in depth the principles and the cultural and moral values that underlie social coexistence. What is more, the crisis engages private actors and competent public authorities on the national, regional and international level in serious reflection on causes and on solutions of a political, economic and technical nature. [3]

El tercer párrafo del documento, que antecede, da el índice para nuestro trabajo: El problema planteado por la crisis financiera es social, y por eso requiere de soluciones políticas, económicas y técnicas que deben ser tomadas, *prima facie*, por actores con poder en cada escala. Pero al mismo tiempo es también un problema cultural y moral, de manera que requiere soluciones basadas en el discernimiento de los valores subyacentes a la vida social. Y siguiendo a ese discernimiento, requiere una conversión que afecta a todos, incluso a actores con menos poder (pero todavía con el poder de decidir en qué banco ponen sus ahorros, por ejemplo).

La dinámica entre lo moral y lo cultural es compleja. Por una parte, la cultura, evento social, da la base de la moralidad, resultado de las opciones éticas individuales. La cultura es, por así decirlo, lo que damos por ‘normal’, asentado e indiscutido, en materia de comportamientos humanos. Si hemos nacido en un mundo en que observamos la esclavitud como algo corriente a nuestro alrededor, no será difícil que la aceptemos como ‘lo natural’, quizás con un poco de ayuda de algún filósofo. Nuestro punto de partida en la vida incluirá la esclavitud en cuanto fenómeno culturalmente aceptado. Y así seguirá siéndolo –como lo es ahora el trabajo asalariado– si no hacemos una opción ética personal de ir contra la cultura de nuestro tiempo, intentando por ejemplo cambiarla con medidas políticas.

Porque a su vez la cultura es sensible a las decisiones éticas de los sujetos que participan de ella. Incluso si la mayoría lo considera ‘lo natural’, por tanto algo sobre lo que no es preciso decidir, puede ocurrir que para algunos sea simplemente ‘lo dado’ pero cambiable por una opción ética, que establece una nueva moralidad y, al generalizarse esta, una nueva cultura sobre la que pueden apoyarse nuevas reglas políticas. Los abolicionistas serán pocos al principio y serlo contracorriente requerirá una gran fuerza moral, pero aspiran, al final, a transformar la cultura generalizada, haciéndonos a todos abolicionistas donde detectemos una forma de esclavitud, y a transformar también la vida política, prohibiendo legalmente la esclavitud. En ese momento en que la moralidad se hace cultura, ya no es precisa una opción ética para ser abolicionista: basta con dejarse llevar por ‘lo normal’ a nuestro alrededor.

3. UN CAMBIO RADICAL

Esta complejidad está presente en todos los documentos pontificios, que nunca aceptan la independencia de los fenómenos macrosociales –la cultura y la política, por ejemplo – respecto de la moralidad y la calidad ética micro de los sujetos que operan en un determinado campo. Tal escisión, que cuando nos ponemos ‘científicos’ puede parecerse lo normal, es propia únicamente del pensamiento moderno desde Maquiavelo³ en adelante. Solo allí, en la teoría, los vicios privados pueden volverse virtudes públicas, por seguir la expresión de Mandeville⁴, de manera que cada una de las dos esferas (la pública y la privada) parece seguir una dinámica propia. Estudiar la sociedad es estudiar la dinámica de lo macro, por así decirlo independizada de la ética de las personas⁵. Y es que lo macro dicta a las personas la única ética posible, la ética del éxito, en que una de dos: o se asume y entonces uno mismo puede ser el exitoso, o uno resulta apartado por otro más apto para ese éxito. En cualquiera de los dos procesos, quien ha asumido la ética precisa para el éxito termina teniéndolo probabilísticamente. Una tras otra, las diversas éticas modernas acaban sacrificando el individuo al sistema.

La moral cristiana se opone a esta escisión que deja fuera de los cambios a la conciencia moral y utiliza la racionalidad de una manera puramente instrumental, para detectar en cada momento los parámetros del éxito a fin de poder seguirlos mejor. Por el contrario, cualquier ética cristiana –incluida la del mismo Cristo– parte de la capacidad humana para imaginar un mundo distinto al que hay. Es, en el fondo, platónica. Un mundo diferente es un mundo cuyos criterios de éxito son distintos a los actuales. Se trata pues de transformar los criterios de éxito en nombre de una racionalidad –que incluye una sensibilidad– diferente y superior a la que prevalece⁶. Ya no es pues una racionalidad instrumento de éxito en el mundo que hay, sino una racionalidad que nos guía hacia el mundo que debe haber a fin de que tenga éxito lo que debe tenerlo.

³ Especialmente expresivo es el cap. XV de *El Príncipe* (1513).

⁴ Ver Mandeville (1714), desde el mismo título.

⁵ La división entre antiguo y moderno en Ética puede hacerse por otros parámetros, pero si se miran bien guardan cierta relación. Por ejemplo, Sandel (2010: cap. 1) lo expresa así: “Does a just society seek to promote the virtue of its citizens? Or should law be neutral toward competing conceptions of virtue, so that citizens can be free to choose for themselves the best way to live? According to the textbook account, this question divides ancient and modern political thought.” Evidentemente, ‘promover la virtud’ significa pronunciarse sobre la vida privada; mientras que la libertad personal para desarrollar cualquier concepto de virtud, implica meramente el éxito funcional de la vida pública.

⁶ Francisco Gómez Camacho nos ha advertido de la, por lo demás muy optimista, cita de Keynes (1963: 372) en los *Essays on Persuasion* en que muestra su percepción de esta diferencia: “For at least another hundred years we must pretend to ourselves and to everyone that fair is foul and foul is fair; for foul is useful and fair is not. Avarice and usury and precaution must be our gods for a little longer still. For only they can lead us out of the tunnel of economic necessity into daylight”.

Esta posición no es solo de la Iglesia, sino de todo el que mantenga las raíces de su ética en el mundo propiamente antiguo. Esto incluye cualquier ética del sentido común, el cual se violenta al aceptar el principio de la ética moderna. Para notarlo, no tenemos más que mirar a nuestro alrededor: el discurso ético contra la corrupción solo tiene sentido si propone un cambio interior, una conversión, de buena parte de los sujetos involucrados: los que tienen que ver con la construcción, la política, la banca, la judicatura... Si la cultura de estos sujetos fuera la del éxito en la sociedad realmente existente en vez de la obediencia a la ley, ¿tenemos alguna duda sincera de que encontrarían la manera de hacer la misma trampa con una nueva ley? ¿De qué servirían, sin cambio interior, los cambios legales que se proponen? ¿De qué han servido en otros países cercanos, los de América Latina por ejemplo?

Lógicamente, esta perspectiva influye sobre la visión de la crisis del documento, enfatizando los aspectos culturales y éticos como quizás no lo haría un economista estándar (aunque sí lo hacen cada vez más economistas): *“The grave economic and financial crisis gripping the world today springs from multiple causes. Opinions on the number and significance of these causes vary widely. Some commentators focus above all on certain errors that they consider to be inherent in the economic and financial policies. Others stress the structural weaknesses of political, economic and financial institutions. Still others say that the causes are ethical breakdowns occurring at all levels of a world economy that is increasingly dominated by utilitarianism and materialism. At every stage of the crisis, one might discover particular technical errors intertwined with certain ethical orientations”*. [9]

3.1. El adversario.

What has driven the world in such a problematic direction for its economy and also for peace?

First and foremost, an economic liberalism that spurns rules and controls. Economic liberalism is a theoretical system of thought, a form of “economic apriorism”. It purports to derive the laws for how markets function from theory, these being laws of capitalistic development, but it exaggerates certain aspects of markets and downplays or ignores others. [25-26]

El adversario del documento es claro y está explicitado en los párrafos precedentes: es el liberalismo dominante en los círculos de la élite de las finanzas y la política occidentales. Estos círculos pueden no ser llamados en su mayor parte, sobre todo en la política, liberales o neoliberales, pero sí es cierto que todos son *más liberales* que hace veinte o treinta años.

El liberalismo viene a ser una respuesta a la pregunta secular de cómo conciliar el interés individual con el colectivo. Esa respuesta combina dos principios fundamentales: la aserción radical de la propiedad individual; y la proposición

empírica, utilitarista, de que afirmar la propiedad individual de la mayor parte de los bienes en el marco institucional adecuado, conduce necesariamente al mejor interés colectivo.

El marco institucional adecuado consiste en un sistema de mercados competitivos, con un Estado mínimo que se encargue casi únicamente de garantizar el respeto de la propiedad y el cumplimiento de los contratos libres. Se trata, en el extremo, de una solución técnica a la pregunta planteada: cada sujeto puede considerarse libre para perseguir su propio interés según sus preferencias porque el sistema institucional se encargará de producir el bien colectivo, que no es, en este caso, un bien común sino la mera suma de los bienes individuales. Lo esencial es pues un buen diseño de los mercados y del Estado complementario.

Podría argüirse con razón que cierta ética es precisa incluso para que este esquema funcione: la que respeta la propiedad ajena, los contratos, y las funciones básicas del Estado al respecto. Eso es cierto, pero nada hace suponer que se trate de una moral interiorizada por convicción, y en ese sentido, de una ética personal. Podría ser una moral interiorizada por influencia ajena incluso contra el propio interés (Becker & Murphy, 2000), o simplemente resultar de una presión social que opera sobre el sujeto por su fuerza exterior, por su capacidad para encerrarnos en una cárcel.

En última instancia, puesto que no existe un conjunto distinto a la sumatoria de los individuos que lo forman, no tiene sentido preocuparse por el bien del inexistente conjunto (el bien común) ni en realidad tampoco por el bien de cada uno de los demás (que ya lo procurará cada cual) sino solo por el bien propio de uno mismo: “(...) *it cannot be ignored that individual utility – even where it is legitimate – does not always favour the common good. In many cases a spirit of solidarity is called for that transcends personal utility for the good of the community.*” [28]

3.2. Hazañas de los años pasados.

En los años anteriores a la crisis, la versión liberal de los acontecimientos estaba en boga. Según esa forma de entender, la economía vivía un momento de florecimiento precisamente gracias a la regulación disminuida de las finanzas. Permitir la titulización de buena parte de las deudas, facilitar la expansión de los productos derivados y dejar en la sombra los contratos privados, eran todos procedimientos que permitían situar cada riesgo en quienes más capacitados y deseosos estaban de tomarlo por un precio. Así, se incrementaba la utilidad total del sistema porque había *partners* que deseaban incrementar cada uno su utilidad haciendo el intercambio de dinero por riesgo.

De esa parcial desregulación se jactaba Alan Greenspan⁷ antes de arrepentirse delante de la correspondiente comisión del Congreso americano. Sin embargo,

⁷ Greenspan (2008): <http://www.elmundo.es/mundodinero/2008/10/23/economia/1224792294.html>

una parte de ese arrepentimiento era perfectamente previsible, en cuanto que derivaba de una falsedad. Con mucha frecuencia quienes asumían los riesgos que luego salieron mal, eran distintos de quienes tomaban la decisión de asumir esos riesgos. Estos últimos, los *traders* y sus jefes, ganaban personalmente con cada comisión y cada dólar de beneficio, pero no perdían proporcionadamente con cada pérdida. Asumían pues riesgos muy distintos a los de los depositantes, inversionistas, etc. en cuyo nombre y con cuyo dinero actuaban. Identificar sus intereses con los del público requería una fe que afirmara tal identidad, de alguna manera impermeable a desmentidos históricos: el liberalismo la proveyó.

Se argüirá certeramente que este es un uso espurio del liberalismo, en última instancia sesgado por parte de quienes tienen sus intereses asociados a los perceptores de comisiones y demás. Sin embargo, ese uso espurio no deja de ser típico, y en ese sentido menos raro de lo que pudiera parecer: es el uso parcial del liberalismo, que aspira a reducir el poder del Estado, en sus dos vertientes de gasto/ingreso (disminuyendo por tanto los impuestos sobre las empresas y los adinerados) y de control (disminuyendo por tanto la regulación pública de precios, calidades, variedad, etc.), pero no a aumentar la competencia en los mercados. Ella está bien así, o sea consistiendo más bien en un oligopolio donde pueden obtenerse beneficios extraordinarios sin más que alguna negociación. Este es ciertamente el liberalismo parcial favorito de los empresarios, de los políticos asociados a ellos en virtud de la ‘puerta giratoria’ que los comunica con las grandes empresas, e incluso de los académicos que comparten la misma visión del mundo⁸.

Por otra parte, si como dice Alan Ferguson⁹ y repite Frederick Hayek (1988:6) la dinámica social del mercado es fruto de la acción humana pero no de la intención humana, resulta difícil encontrar responsables por las dinámicas macro dentro de ella. Esa ha sido una línea de defensa común a *traders*, banqueros, aseguradores y calificadores, en el contexto de la crisis. Ellos daban, a sus clientes o al público según los casos, la mejor opinión de que eran capaces con la información disponible. Otra cosa es que, por su misma naturaleza, esa información fuera limitada, y el sistema para el que se daba complejo, lo que hace cualquier predicción incierta.

De nuevo, esta es una afirmación verdadera que hubiera valido la pena decir antes. En primer lugar, porque el atractivo del liberalismo consiste precisamente en la sencillez con que responde a una de las preguntas más difíciles de la existencia humana: la conciliación del interés personal con el bien común. Es útil saber que tal sencillez es falsa, que la complejidad del sistema evita que haya una relación unívoca entre los dos términos de la ecuación, con poco más que la mediación de un aparato simple y descentralizado. Por supuesto siempre podrá argüirse

⁸ Sobre esto es interesante el documental: Charles Ferguson (2010), *Inside Job*.

⁹ Cfr. Heath & Merolle (2009: cap. 9 “Ferguson on the unintended emergence of social order”).

que el sistema no era suficientemente libre, y así hacen los liberales al afirmar que el precio del dinero, cuya base fijan los bancos centrales, no es consecuencia de un mercado sino del Estado.

Nunca hay un sistema enteramente fundado en el individuo, ni enteramente fundado en el colectivo. Todos los sistemas son híbridos; así que si la hibridez descalifica al liberalismo como doctrina, entonces queda descalificado. Lo que sí hay son sistemas que se mueven hacia mayor libertad individual y sistemas que se mueven hacia mayor regulación o incluso intervención pública; y sistemas que fallan en un lugar u otro. El documento vaticano coincide con el señor Greenspan en afirmar que el sistema falló precisamente por donde se movía hacia una mayor libertad de los agentes poderosos en él, y que hubiera necesitado una mayor regulación.

La complejidad que se reconoce al sistema financiero global tiene una implicación práctica de importancia, además de la doctrinal que acabamos de mencionar: pone en cuestión no solo la responsabilidad de los diversos operadores y directivos por los malos resultados, sino también por los buenos. Al fin, el control que parecían tener era ficticio, los beneficios que obtenían de la buena marcha de la economía provenían de la casualidad, y por tanto los bonos, las comisiones, las acciones o las opciones sobre ellas con que se les remuneraba, resultan muy difíciles de justificar. ¿Cómo aceptaron beneficiarse de las ganancias quienes ahora niegan su control sobre las pérdidas?

4. EL CONSUMISMO Y EL ENDEUDAMIENTO

4.1. Consumismo y tecnocracia.

In 1991, after the failure of Marxist communism, Blessed John Paul II had already warned of the risk of an “idolatry of the market, an idolatry which ignores the existence of goods which by their nature are not and cannot be mere commodities”. Today his warning needs to be heeded without delay and a road must be taken that is in greater harmony with the dignity and transcendent vocation of the person and the human family. [36]

Al afirmar el carácter ético de la crisis, el documento de Justicia y Paz no solo se dirige a quienes tienen poder, sea político, sea en los mercados, sino al conjunto de la población. En términos morales, es difícil pensar en esta población como una víctima pura, en vez de como un participante, al menos parcialmente voluntario, en la dinámica de la que acabó siendo también víctima.

La principal de esas participaciones tuvo lugar a través del consumismo. Al aceptar la narración de la empresa, necesitada de demanda para su productividad siempre

creciente, un número cada vez mayor de necesidades personales fue proyectado sobre un consumo individual industrialmente motivado. De la motivación industrial no cabe duda, porque hay tanto un saber acerca de cómo construir una marca que venda más (el *marketing*) como una industria dedicada a ello (la de la publicidad y adjuntos). Charles Kettering, manager de la *Consumer-Research Division* de General Motors, ya lo dijo a finales de los años '20: «La clave para la prosperidad económica consiste en la creación organizada de un sentimiento de insatisfacción.»¹⁰

A esto solemos llamarlo consumismo. El documento de Justicia y Paz lo envuelve en el término más amplio (y de alguna manera extraño para nosotros) de “tecnocracia”. La tecnocracia consiste en suponer que los aspectos decisivos de cada problema social pueden resolverse gracias al progreso técnico y/u organizativo. Resultan así en última instancia dependientes de una tecnología. En el documento se menciona la informática como técnica que, aplicada a las finanzas, ha permitido realizar físicamente las operaciones que han llevado a la crisis; y luego el liberalismo, como ideología que nos dice que si puede hacerse y es en beneficio de algunos hacerlo sin perjuicio de otros, entonces se hará.

4.2. Una ética frente al consumismo, el endeudamiento y el liberalismo.

La alternativa ética que propone el documento comienza constatando que un número grande de los bienes necesarios para la buena vida de las personas no se obtiene en el mercado¹¹. Hacer de ellos *commodities* sujetas a compra y venta sería una aberración. Luigino Bruni (2012), economista cercano a los Focolarini y a Benedicto XVI, coloca en este capítulo los llamados *merit goods*, bienes derivados de las relaciones humanas, incluso las que se dan en el mercado, sin ser, sin embargo, objeto del mismo mercado.

Al reconocer que ni todos, ni de hecho los más importantes, de los bienes para la felicidad humana tienen su clave en “variables técnicas”, el manejo que se haga de ellos dependerá de la ética con que se aborden. La posibilidad ética de un crecimiento en la prudencia, por ejemplo, llevará a un menor consumo a escala incluso personal. A escala colectiva, es moralmente posible ser más solidarios y ayudar a los países más pobres a erradicar la pobreza. Hacerlo requiere a su vez cierto valor, porque esos países se volverán nuestros proveedores y/o competidores.

Si bien el problema moral depende de variables como la prudencia y la solidaridad, el problema económico no es en realidad uno de gasto sino de déficit de las familias, que les lleva al sobreendeudamiento. El gasto que tiende a crecer por

¹⁰ Rifkin y Heilbroner (1999: 42)

¹¹ La dependencia del texto respecto a la moral aristotélico-tomista de la vida buena se encuentra a menudo, impregnándolo. Por ejemplo, en [72] encontramos: “As Benedict XVI exhorts us, agents on all levels – social, political, economic, professional – are urgently needed who have the courage to serve and to promote the common good through an upright life”.

efecto del *marketing* se acopla con un ingreso disminuido como proporción del producto nacional. La porción que corresponde al trabajo en la remuneración de los factores disminuye en los países desarrollados, incluido España. Según Estrada y Valdolivas (2012: 50) del 61,15% del producto en 1980 se ha pasado al 54.51% en 2010. El desempleo y el aumento relativo de los beneficios empresariales han acentuado esta tendencia desde entonces¹². Lógicamente, para incrementar o mantener el nivel de gasto con menos remuneración es preciso endeudarse, como se hacía hasta 2008, lo que se halla en la raíz económica de la crisis.

Un mundo más austero en el gasto, más justo en el ingreso y más solidario en el reparto, daría lugar a países ricos con poblaciones menos endeudadas y países en vías de desarrollo con poblaciones más productivas. El problema no es pues meramente técnico, como si las aspiraciones y las posibilidades pudieran considerarse dadas y se tratara únicamente de conjuntarlas, sino, según el documento, también un problema cultural de raíces morales, que necesita ser abordado al nivel ético de esas aspiraciones y posibilidades.

Ese cambio es por cierto posible. La gente cambia de manera de pensar y de actuar a partir de la experiencia histórica. De hecho, hemos visto que ello ocurrió (y en pocos años) respecto a la esclavitud, que ahora no es formalmente aceptable por nadie y hace tres siglos lo era prácticamente por todos. Lo hemos visto también respecto al mismo liberalismo, que paradójicamente ha ganado terreno para su afirmación de que las personas no cambian, su naturaleza es sustancialmente la misma y debe ser siempre obedecida por el arreglo institucional. Por supuesto, la gente cambia por efecto de sus opciones morales, se hace más liberal y cree menos en ese cambio a nivel macro, o se hace más moral y cree más. La crisis supone una de esas ocasiones de creer más en las posibilidades morales de la Humanidad, y de ahí el documento de Justicia y Paz.

4.3. Las dificultades de una ética de las finanzas.

Por supuesto, una cosa es moverse a nivel de los principios y otra distinta dar a esos principios la forma de una ética concreta que pueda seguirse ahora, en la situación y con los compañeros de viaje que hay. En ese sentido, la ética de las finanzas ofrece especiales dificultades, que llevan al extremo dificultades comunes a la ética de los negocios. Enumeramos algunas:

- La toma de decisiones es impersonal, con escaso contacto humano con los *stakeholders*. En muchos casos, es tan impersonal que la realizan ordenadores usando programas (los cuales tal vez contemplan las presentes circunstancias, tal vez no).

¹² http://economia.elpais.com/economia/2013/02/28/actualidad/1362079622_855263.html

- Hay asimetría de información y de análisis entre operadores profesionales y sus clientes, y en ambos casos, entre los grandes y los pequeños. Desde el punto de vista moral, los distintos precios pueden corresponder legítimamente a diferentes percepciones del futuro, sin duda. Pero esa legitimidad moral queda puesta en cuestión cuando la diferencia entre unos y otros afecta también a la información sobre el pasado o el presente.
- Hay asimetría en la distribución de riesgos entre profesionales / instituciones y sus clientes, un tema del que hemos hablado arriba.
- Tanto los contratos como el sistema pueden ser complejos y opacos: es por tanto difícil saber quién debe a quién y cuánto valen los productos. Conocer las cadenas completas de deudas sería importante para poder evaluarlas cuantitativamente, pero ni siquiera los actores más poderosos y con más capacidad de proceso tienen acceso a toda la información sobre ellas.
- Como consecuencia de los tres puntos anteriores, aparecen en las finanzas numerosos conflictos de intereses (agente-principal), proporcionados al volumen de recursos en juego que, como mencionamos, puede ser mucho mayor que el financiamiento recibido por la economía real.
- Las finanzas presentan un potencial de riesgo sistémico: al funcionar como ‘corazón’ del sistema, un fallo suyo no es sectorial sino global. Basadas como están en la confianza, cualquier fallo se contagia con facilidad. Y fundadas como están en la creación de deuda, son inevitablemente vulnerables a los movimientos masivos. Todo ello lleva a la necesidad de intervención del Estado en caso de necesidad, y así a la posibilidad de ‘privatizar las ganancias y socializar las pérdidas’, como se ha visto repetidamente en la crisis.

El documento no aborda estas dificultades que se presentarían a cualquier ética de las finanzas, sino que se limita a realizar las afirmaciones precisas para sostener su propuesta política. Esas afirmaciones son, sobre todo, una crítica a la ética liberal prevalente, hecha cultura en la economía global. Frente a ella, y frente a los mercados impersonales de los cuales es heraldo, se trata de levantar una ética amiga de la persona humana [31], una ética del bien común, intencionalmente procurado en la solidaridad y la concordia [35], una ética de la responsabilidad opuesta a la confianza ciega en los mercados [59].

Ello implica el reconocimiento de los requisitos de la dignidad humana, más allá de la justicia en los mercados [35]. Los mercados no son más que uno de los mecanismos relacionales a través de los cuales las personas obtienen lo que necesitan: uno entre otros. La dignidad de la persona está por encima de su desempeño en los mercados. Se trata pues de encontrarle expresión en alguna combinación de esos mecanismos. Ello requiere, como ya había dicho hace tiempo Amartya Sen (1987), la re-unión de la competencia técnica con el compromiso moral [69]. Solo a partir de una vida moralmente recta, recuperarán quienes lo necesiten la

capacidad que la crisis nos abre de ver más allá de lo real existente, hacia lo posible nunca experimentado [72].

5. LA POLÍTICA DE UNA ÉTICA

On the way to building a more fraternal and just human family and, even prior to that, a new humanism open to transcendence, Blessed John XXIII's teaching seems especially timely. In the prophetic Encyclical Letter Pacem in Terris of 1963, he observed that the world was heading towards ever greater unification. He then acknowledged the lack of correspondence in the human community between political organization "on a world level and the objective needs of the universal common good". He also expressed the hope that one day "a true world political authority" would be created. [37]

Las definiciones de ética realizadas requieren de una política apuntada a levantar y construir instituciones capaces de controlar las finanzas globalizadas. Podría decirse que el núcleo del documento consiste en trazar algunos rasgos de esas instituciones y proponer que deben expresar una ética y no meramente constituir un arreglo funcional: *"In this process, the primacy of the spiritual and of ethics needs to be restored and, with them, the primacy of politics – which is responsible for the common good – over the economy and finance. Economics and finance need to be brought back within the boundaries of their real vocation and function, including their social function, in consideration of their obvious responsibilities to society – for example, that of nourishing markets and financial institutions which are really at the service of the person and are capable of responding to the needs of the common good and universal brotherhood. Clearly, this vocation, this function has nothing to do with the shallow and crass economism for which money and marketplace success are the only measure of social value."* [64]

Explícitamente se declara, como vemos, la primacía de la política sobre la economía y las finanzas. Es una consecuencia no querida, diríamos, del liberalismo: si la economía se define como un terreno de mecanismos impersonales de funcionamiento semi-automático, no extrañará que volvamos la mirada hacia donde todavía parece que se puede dialogar y decidir juntos: la política. No extrañará que pensemos que la política ha de conducir la economía y no al revés, si se quiere que ambas sean humanas, por tanto sometidas a la razón, al diálogo, a la decisión y el planeamiento conjunto de las personas. Tanto impersonalizar a la economía, termina por despersonalizarla.

Se trata así de desarrollar para las finanzas lo que ya estaba, menos detallado, en la encíclica *Caritas in Veritate* de Benedicto XVI (2009). En esa encíclica, como en el magisterio anterior, se afirman como principios fundamentales de

cualquier construcción política los de solidaridad y subsidiaridad. Sobre los textos anteriores de Paulo VI y Juan Pablo II, la carta de Benedicto XVI avanza en pedir expresamente una autoridad política mundial con características, aunque no necesariamente con la misma forma jurídica, de un gobierno: “*deberá estar reconocida por todos, gozar de poder efectivo para garantizar a cada uno la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos. Obviamente, debe tener la facultad de hacer respetar sus propias decisiones a las diversas partes, así como las medidas de coordinación adoptadas en los diferentes foros internacionales*” (CV, 67).

Esta idea ya se encontraba *in nuce* en *Pacem in Terris* de Juan XXIII, pero no había sido mayormente desarrollada después, quizás porque se pensaba que quedaba un largo recorrido por hacer a través de tratados internacionales. La crisis financiera, con sus características cuasi-mundiales y su intratabilidad por los medios políticos habituales, sugiere sin embargo la necesidad de ir más allá, hacia alguna forma mundial de gobierno y no meramente de acuerdo entre gobiernos enteramente soberanos por lo demás.

Debe decirse que solo en el Papa, de entre todas las personas de significación política global, se encuentra esta propuesta. Ese aspecto de la encíclica tuvo resonancia en los medios pero no entre los políticos, tal vez porque ellos dependen de elecciones y por tanto de electores nacionales, tal vez porque su poder se extiende solo al Estado-nación, tal vez porque consideran una cesión de soberanía como algo demasiado lejano para constituir un horizonte viable.

Cuando la propuesta de una autoridad política mundial se concretó en el documento que nos ocupa, encontró tanto silencio como fuerte resistencia incluso dentro de la misma Iglesia, entre quienes no criticarían al Papa pero sí al Consejo de Justicia y Paz. La suerte del G-20, y de la fallida Constitución Europea antes, parecen dar la razón a estos ‘resistentes’ a cualquier avance práctico hacia esa autoridad mundial; sin embargo, las dificultades para abordar los problemas globales desde soberanías nacionales estrictas, parecen quitársela. Este es un punto con el que ha de lidiar el documento de Justicia y Paz.

5.1. Solidaridad.

Presupposition: Every individual and every community shares in promoting and preserving the common good. To be faithful to their ethical and religious vocation, communities of believers should take the lead in asking whether the human family has adequate means at its disposal to achieve the global common good. [8]

Como decíamos, el documento se articula alrededor de las ideas de solidaridad y subsidiaridad. Las consideraremos en ese orden, empezando por la solidaridad, de la que trata el párrafo anterior bajo el solemne epígrafe de “Presupuesto”.

La respuesta a la pregunta planteada en ese epígrafe es negativa: los medios políticos necesarios para alcanzar el bien común global no están disponibles. La crisis financiera es solo una muestra de ello. Algunos bienes comunes de alcance más que nacional están en riesgo, de la misma manera que otros pueden encontrarse amenazados por las diversas crisis medioambientales o sociales de nuestro tiempo [38]. Conforme aumenta la interrelación propia de la globalización, aparecen más y más problemas que no encuentran respuesta con las solas herramientas del Estado nacional. La más internacional de esas herramientas, el tratado multinacional, todavía concede en la mayor parte de los casos (normas dispositivas) diversas formas de relatividad que impiden aplicar el tratado o algunas de sus cláusulas a quien no ha consentido explícitamente en ellas.

El documento de Justicia y Paz propone el paso progresivo a una autoridad política mundial que se ocupe del bien común universal de la estabilidad monetaria y la limitación del riesgo sistémico generado por las finanzas [53-54]. Las instituciones basadas en el Tratado de Breton Woods han demostrado su pérdida de eficacia al respecto, conforme la economía financiera se hacía más grande y compleja. Empieza a ser necesario un banco central mundial [62] que desempeñe funciones análogas a las de los bancos centrales de las áreas monetarias (aunque estas difieren de uno a otro banco: sobre ello no se pronuncia el documento).

Bien a nuestro pesar, en Europa hemos venido aprendiendo que una política monetaria común requiere de una política fiscal también común. Si en la zona euro esta última es impuesta por los países de menor relación déficit/PIB, que son los que están en capacidad de financiar a los demás y por tanto de hacer viable cualquier política fiscal, en la propuesta del documento se espera que la política fiscal común emane del principio de solidaridad y no solo del interés particular de cada país.

El mismo progreso ético es requerido para algunas otras de las propuestas de política monetaria y fiscal global contenidas en el documento:

- Unas reglas comunes para los mercados financieros mundiales, que recuperen su conexión con la economía real y, con ello, la calidad del crédito. [54]
- La recapitalización de los bancos, incluso con fondos públicos, condicionada a comportamientos virtuosos y al financiamiento de la economía real. [67]
- La diferenciación entre banca comercial y de inversión, y el disciplinamiento de los mercados paralelos más o menos opacos. [68]
- Un impuesto a las transacciones financieras, con el cual financiar bienes comunes globales. [66]

La presencia de una autoridad política mundial, de la cual un cuerpo con las características de un banco central mundial se especifica con más detalle y algo equivalente a un ministerio mundial de hacienda se deja adivinar, no sustituye

a los mercados globales. Al revés, les permite funcionar de manera realmente transparente y competitiva, de manera que el determinante del éxito o el fracaso en ellos no sean las ventajas espurias de la opacidad, la hiperprotección de los gobiernos, la manipulación de las tasas de cambio, etc. [45] En última instancia, ello implica pensar en una autoridad *super partes* que exprese la “comunidad de naciones” [44], no la correlación existente de fuerzas entre los países más fuertes y los más débiles [42]. Obviamente, esto a su vez expresa un progreso moral en la “caridad en la verdad” de los gobernantes y de los ciudadanos que los eligen.

5.2. El problema de la solidaridad y la subsidiaridad.

La solidaridad plantea un problema teórico interesante que, en este documento, parece resolverse de una cierta manera para el pensamiento católico. Se trata del problema del nacionalismo y el cosmopolitanismo: hasta qué punto debe concederse valor moral sustantivo a la realidad indudable de la nación definida por la presencia de un Estado sobre ella; y hasta qué punto debe pensarse que la nación es la creación artificial precisamente de ese Estado, en su rol de producir y reproducir el sentir nacional a través de la escuela, los medios, el discurso político...

Ese no es un problema solo para los católicos o los creyentes en general. El pensamiento político liberal lo tiene también. Por solo mencionar su exponente más conocido, John Rawls (1971) escribe su *Teoría de la Justicia* como si los principios que allí se hallan hubieran de aplicarse a una persona abstracta, sin determinaciones personales como la nacionalidad o el lugar de nacimiento. En ello sigue al cosmopolitanismo liberal. Pero cuando es atacado por ese flanco, entre otros por los comunitaristas que consideran la cultura y la nacionalidad como parte de la identidad, y por tanto imposibles de abstraer, el mismo Rawls (1999) produce en *The Law of Peoples* una segunda versión en que una justicia considerablemente menos exigente tiene lugar entre naciones, no ya entre personas. Puede uno preguntarse entonces legítimamente: ¿por qué la justicia económica liberal tiene requisitos distintos en lo nacional y en lo internacional? ¿Y por qué tiene sujetos distintos?

La respuesta pragmática, a la que muchos filósofos se sumarían, es que en lo internacional ha de contarse con los Estados. No es posible entonces más que una ley en dos niveles: nacional, o sea intra-estatal, con verdadera redistribución; e internacional, o sea inter-estatal, hecha principalmente de igualdad normativa, completada a lo más por la “confederación política de los pueblos” (no de los Estados) que pedía Rawls (1999:42). Pero un criterio de justicia es una afirmación sobre lo deseable, no sobre lo posible con los instrumentos existentes. De hecho, los principios rawlsianos de 1971 constituyen un ejemplo de criterio de justicia: no extraídos de la realidad sino de un razonamiento abstracto que, precisamente, no se da nunca.

La misma tensión entre nacionalismo y cosmopolitanismo ocurre en el pensamiento católico. Por una parte, es obvio que la lectura cristiana de las palabras de Jesús y San Pablo, da lugar a una religión universal en que la nacionalidad es del todo secundaria (Gál. 3, 28); más todavía entendida al modo moderno, por relación a un Estado que la reproduce. Por otra parte, también de antiguo, desde San Agustín (1958:1052) al menos, se reconoce como esencial para la virtud cristiana un *ordo amoris* que incluye en el círculo cercano no solo a la familia sino también a los conciudadanos y más tarde a los compatriotas.

Esa tensión se observa asimismo en documentos recientes. El Paulo VI de *Populorum Progressio* (1967) es ciertamente más internacionalista que el Juan Pablo II de *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), quien se muestra más preocupado por el “imperialismo” soviético que afecta a su Polonia natal (González Fabre (2011)). En la misma encíclica de Benedicto XVI, *Caritas in Veritate* [58 ss], la solidaridad internacional es concretada en torno a la ayuda al desarrollo, la cooperación para la educación universal y cierta (tímida) internacionalización sindical, sin llegar a más propuestas de redistribución sistemática. Y, sin embargo, se incluye la idea de una autoridad política mundial [67] que da lugar, en el documento que comentamos, a una visión de lo posible y de lo necesario mucho más cosmopolita.

En última instancia, la solución católica a la tensión entre el universalismo dirigido por igual a todas las personas y las particularidades nacionales, se encuentra en el principio de subsidiaridad. Este viene a decir que cada problema debe tratarse en el nivel más bajo (más particular) en que sea posible resolverlo. Como el documento se ocupa precisamente de uno de los problemas en que no hay solución posible en los niveles locales o nacionales, se dirige al nivel más universal, el global, y, según hemos visto, lo que encuentra allí no le basta en materia política. Por eso se empeña no solo en proponer objetivos globales sino también una nueva institucionalidad mundial y, como veremos a continuación, algunas pistas de un camino para construirla.

5.3. Subsidiaridad.

It is a matter of an Authority with a global reach that cannot be imposed by force, coercion or violence, but should be the outcome of a free and shared agreement and a reflection of the permanent and historic needs of the world common good. It ought to arise from a process of progressive maturation of consciences and advances in freedoms as well as awareness of growing responsibilities. Consequently, reciprocal trust, autonomy and participation cannot be overlooked as if they were superfluous elements. Consent should engage an ever greater number of countries that adhere with conviction, through a sincere dialogue that values the minority opinions rather than marginalizing them. So the world Authority should consistently involve all peoples in a collaboration

in which they are called to contribute, bringing to it the heritage of their virtues and their civilizations. [42]

El documento termina explicando cómo puede pasarse de la situación actual a una nueva en que los objetivos que acabamos de enunciar, por tanto el bien común de la Humanidad en materia financiera, estén al alcance de la mano. La solución es obviamente política, pero no pasa por el Imperio (la dominación de los más débiles por los más fuertes, que explícitamente se niega) sino por la construcción de una “comunidad de naciones” que supone un avance ético de la conciencia humana.

No extrañará entonces que el punto de partida no sea la unificación liberal del mundo del primer Fukuyama (1992) ni el reconocimiento mutuo de civilizaciones bajo control interno de los respectivos hegemones que proponía Huntington (1996). La primera idea ha sido rechazada por irrealista por su propio autor, pero la segunda en cierta manera ha inspirado al G-20, el cual se aprueba en el documento como paso intermedio si acaso, no como punto de llegada [57]. Tampoco puede reducirse la gobernación del mundo a su *gobernanza*, entendida en el sentido de la autorregulación y la regulación horizontal que ocurre en la competencia, sea de los mercados, sea entre las naciones. Es preciso además que haya un verdadero *gobierno* compartido –*super partes*, como mencionamos arriba– [51].

No se arranca de cero en esa tarea; por el contrario habrá de comenzarse con las instituciones y los foros multilaterales ya existentes [60], particularmente los de Naciones Unidas [49], por tres razones que se enuncian:

- La amplitud de sus responsabilidades.
- La universalidad de su representación.
- La diversidad de tareas y agencias que incluyen.

La construcción de una autoridad política mundial propuesta en el documento pasa pues por la reforma de Naciones Unidas para dotarla de una mayor capacidad de adopción de políticas y opciones vinculantes [49]. De ese multilateralismo basado en coincidencias, en que cada cual está todavía más atento a sus intereses particulares [43], se pasaría a una fase preliminar de concertación global, seguida de una dinámica de transferencia gradual y equilibrada de competencias [78], en la cual el bien común financiero pasaría al primer plano.

Detrás de ese movimiento, el documento propone una necesidad práctica (pues es verdad que el sistema financiero, y no digamos el ecológico, no alcanzan a gobernarse con los instrumentos políticos existentes) y un desafío ético que responde a esa necesidad, el cual puede encontrarse resumido en *Caritas in Veritate*: “Para no abrir la puerta a un peligroso poder universal de tipo monocrático, el gobierno de la globalización debe ser de tipo subsidiario, articulado en múltiples niveles y planos

diversos, que colaboren recíprocamente. La globalización necesita ciertamente una autoridad, en cuanto plantea el problema de la consecución de un bien común global; sin embargo, dicha autoridad deberá estar organizada de modo subsidiario y con división de poderes, tanto para no herir la libertad como para resultar concretamente eficaz”. (CV, 57) El documento de Justicia y Paz apunta a las naciones, con sus agrupaciones y sus divisiones ya existentes, como el sujeto de esa subsidiaridad. Y, sin embargo, afirma la necesidad de superar la particularidad nacional o regional, cada vez que, como con las finanzas, los objetivos del bien común global lo exigen.

6. CONCLUSIÓN: EL DOCUMENTO DE JUSTICIA Y PAZ EN PERSPECTIVA HISTÓRICA

Under the current uncertainties, in a society capable of mobilizing immense means but whose cultural and moral reflection is still inadequate with regard to their use in achieving the appropriate ends, we are urged to not give in. We are asked above all to build a meaningful future for the generations to come. We should not be afraid to propose new ideas, even if they might destabilize pre-existing balances of power that prevail over the weakest. These ideas are seeds thrown to the ground that will sprout and hurry towards bearing fruit. [71]

El documento de Justicia y Paz se sabe osado. Lo es por los dos capítulos que acabamos de mencionar: porque se atreve a proponer –con el Papa, pero con nadie más de primera línea– una autoridad política mundial para las finanzas; y porque se atreve a decir que si no la hay ya pese a su obvia necesidad, el problema y la transformación necesarias son, ante todo, éticas. Con otras palabras: contra la modernidad y a favor del sentido común, la Iglesia religa ética y política una vez más.

¿Es esta una opción que requiere un extraordinario salto de fe? Seguramente no. Una mirada a la historia nos muestra que nos hallamos ante un desafío, el del capital que se sale fuera de control político, el cual no es la primera vez que ocurre. En el siglo XII empezó a establecerse la red del capitalismo comercial en Europa, a la que pronto siguió el capitalismo financiero. Estas redes amenazaron volverse los poderes determinantes en el Continente. Sin embargo, más despacio, la política fue construyéndose también, hasta llegar a los Estados nacionales del siglo XVI, con su poder para limitar las aventuras mercantiles y la circulación de metales preciosos. Las cabras económicas estaban de nuevo dentro del corral político. La Revolución Industrial volvió a sacarlas en el siglo XVIII, generando una dinámica que hizo pensar a los socialistas en el fin del sistema por sus propias contradicciones. Sin embargo, el sistema no se suicidó sino que terminó controlando políticamente al capital industrial en el Estado de Bienestar del siglo XX.

Estas experiencias del pasado muestran que la relación económica resulta más ligera que la política, y por tanto más rápida de entablar. Hacer un negocio con otro solo requiere la habilidad de comunicarse respecto a lo que doy y lo que entrego, y solo necesito confiar en él por el periodo en que se completa el intercambio. Por el contrario, ponerse bajo las mismas reglas políticas y aceptar un organismo común de gobierno, requiere tanto una comunicación como un compromiso mayores con el otro; más aún si el fundamento de todo ello es una concepción compartida del bien común y una ética hecha cultura que ofrezca confianza. Es pues lógico que tome más tiempo, quizás décadas o centurias más.

Ahora, de nuevo, el capital parece haberse escapado de control político, en forma principalmente de capital financiero. El resultado, como en los episodios anteriores, es al principio de una gran inestabilidad. Ese es el periodo que vivimos. Sin embargo, con el tiempo se irán tejiendo las instituciones políticas, necesariamente globales como global es el capital, que controlen a este. El documento de Justicia y Paz pretende constituir un jalón importante en el camino, afirmar un par de cosas en último término negadas por el liberalismo corriente.

La Iglesia católica sabe pensar en plazos hasta de siglos. Lo importante para Ella, como vuelve a mostrarse en este documento de Justicia y Paz, no es la factibilidad de cierto esquema a corto plazo, sino saber hacia dónde caminamos a largo plazo. Eso puede hacer la diferencia entre tardar un siglo o tardar tres en llegar allí. Cuanta menos confusión de ideas, más probabilidad de que encontremos pronto la puerta de salida.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUSTÍN, S., y MORÁN, J. (trad. y editor) (1958 [426]), *La ciudad de Dios* (2 vols.), Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- BECKER, G. S. and K. M. MURPHY, (2000), *Social economics: market behavior in a social environment*, Cambridge (Massachusetts): The Belknap Press of Harvard University Press.
- Benedicto XVI (2009), *Caritas in Veritate*.
- BRUNI, L. (2012), *The wound and the blessing: economics, relationships, and happiness*. Hyde Park, NY: New City Press.
- COMISIÓN PONTIFICIA PARA LA JUSTICIA Y LA PAZ (2011), “Por una reforma del sistema financiero y monetario internacional en la perspectiva de una autoridad pública con competencia universal”.
- ESTRADA, A. y VALDEOLIVAS, E. (dic. 2012), “La participación de las rentas del trabajo en el producto en las economías avanzadas”, *Boletín económico*, Madrid: Banco de España.
- FUKUYAMA, F. (1992), *The end of history and the last man*, New York, Toronto: Free Press

- FRIEDMAN, M. and R. D. FRIEDMAN (1982), *Capitalism and freedom*, Chicago: University of Chicago Press.
- GONZÁLEZ FABRE, R. (2011), “Tempestades de un cambio de época. La enseñanza socio-económica de Juan Pablo II en contexto histórico”, en *Estudios Empresariales*, n° 136, San Sebastián, 2011, pp. 44-58.
- HAYEK, F. A. v. and W. W. BARTLEY (1988), *The fatal conceit : the errors of socialism*, London; New York, N.Y.: Routledge.
- HEATH, E. and V. MEROLLE (2009), *Adam Ferguson : philosophy, politics and society*. London: Pickering & Chatto.
- HUNTINGTON, S. P. (2001 [1996]), *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona [etc.]: Paidós.
- KEYNES, J. M. (1963), *Essays in persuasion*, New York: Norton.
- MACHIAVELLI, N. and J. B. ATKINSON (2008 [1513]), *The prince*, Indianapolis: Ind., Hackett.
- MANDEVILLE, B. and F. B. KAYE (1982 [1714]), *La fabula de las abejas : o los vicios privados hacen la prosperidad pública*, México: Fondo de Cultura Económica.
- NAVARRO, V., TORRES LÓPEZ, J., et al. (2011), *Hay alternativas: propuestas para crear empleo y bienestar social en España*, Madrid: ATTAC España.
- RAWLS, J. (1971), *A theory of justice*, Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- RAWLS, J. (1999), *The law of peoples; with, The idea of public reason revisited*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RIFKIN, J. and R. L. HEILBRONER (1999), *El fin del trabajo: nuevas tecnologías contra puestos de trabajo: el nacimiento de una nueva era*, Barcelona [etc.]: Paidós.
- SANDEL, M. J. (2010), *Justice: what's the right thing to do?*, New York: Farrar, Straus and Giroux.
- SEN, A. (1987), *On ethics and economics*. Oxford, UK ; New York, NY, USA: B. Blackwell.