
Las raíces franciscanas de la economía de mercado y de la «Caritas in veritate». Ambivalencias y posibilidades

Franciscan Roots in Market Economy and in the Encyclical «Caritas in veritate». Ambivalences and Possibilities

RECIBIDO: 15 DE JULIO DE 2011 / ACEPTADO: 13 DE SEPTIEMBRE DE 2011

Luigino BRUNI

Facoltà di Economia. Università degli Studi di Milano-Bicocca
Istituto Universitario Sophia. Firenze. Italia
luigino.bruni@unimib.it

Resumen: En este trabajo se presenta brevemente la influencia del carisma de San Francisco de Asís en la economía moderna. Se explica cómo se expresa el modo franciscano de vivir la caridad cristiana en la confianza que fundamenta la economía de mercado, así como su posterior evolución y ambigüedad. En ese contexto, el autor también ilumina el significado profundo y el alcance de uno de los conceptos más difíciles y característicos de la Encíclica «Caritas in veritate»: la gratuidad, relacionada con la lógica del don, que ha de vivirse en las actividades económicas.

Palabras clave: Gratuidad, «Caritas in veritate», Francisco de Asís, Mercado.

Abstract: This paper briefly presents the influence of the charisma of St. Francis of Assisi on modern economy. It explains how to translate the Franciscan way of living Christian charity into the characteristic trust of the market economy and its subsequent evolution and ambiguity. In this context, the author also highlights the deep meaning and scope of one of the most difficult and specific concepts of the encyclical «Caritas in veritate»: gratuity, related to the logic of gift, which has to be present in economic activities.

Keywords: Gratuity, «Caritas in veritate», Francis of Assisi, Market.

«¿Qué son, para qué sirven, qué significan y cuánto valen el lobo a Gubbio y para Gubbio, o las palomas y las cornejas a Bevagna y para Bevagna? La renuncia al dinero permite la inmersión en un discurso sobre un valor diferente al representado en términos monetarios... Este valor, que no se puede expresar con las monedas, es un valor misterioso... La pobreza de Francisco, y esto impacta a sus contemporáneos, parece permitirle descubrir algo de este misterio: le permite revelar algunos aspectos del precio de cuanto y de cuantos se encuentran en otra posición respecto a los códigos de la convivencia eclesial, municipal, nobiliaria mercantil, militar»¹.

La Edad Media puede entenderse como un proceso en el que surge lentamente la categoría de la individualidad a costa de la *communitas antiqua*. Un proceso que se ha desarrollado de un modo normalmente armonioso hasta el humanismo civil toscano en la primera parte del siglo XV, pero que se ha extendido rápida e irreversiblemente con el Renacimiento, la Reforma, el siglo XVI, y el Iluminismo hasta impregnar toda la civilización moderna. En este largo proceso cultural se sitúa el nacimiento de la economía política moderna, y el papel que ha tenido el carisma franciscano en tal origen.

Como tendremos ocasión de ver, las raíces franciscanas son bien visibles e importantes no sólo por los primeros estudios de Benedicto XVI sobre S. Buenaventura, sino también en su encíclica «Caritas in veritate». Nos ocuparemos de esto.

Algunas encíclicas han hecho historia, aunque no debemos olvidar que las encíclicas no son las que cambian el mundo, sino la «sangre» de los mártires, la sangre de la que nacen las encíclicas, y por ello tienen (o pueden tener) la fuerza de cambiar la vida real de las personas y los pueblos.

La *Rerum novarum* prestó su voz a todo un movimiento cultural y social que buscaba una respuesta a la crisis por la cuestión social, originada por el primer capitalismo industrial. La *Quadragesimo anno* representó, en un momento oscuro para Italia y para Europa, un grito de libertad y de fraternidad simbolizadas por el «principio de subsidiaridad», que resonó entonces como un programa de liberación civil en aquellos años oscuros. La *Populorum progressio*, en una fase de contestación social y cultural que denunciaba los límites del capitalismo de segunda generación, supuso un manifiesto a favor de un

¹ TODESCHINI, G., *Ricchezza francescana*, Bologna: Il Mulino, 2005, 63.

compromiso social, económico y político, para una entera generación que salía del Concilio, dentro y fuera de la Iglesia.

La *Caritas in veritate* es otro evento que jalona nuestra historia. La última encíclica de Benedicto XVI debe ser recibida con la alegría y la esperanza de quien actúa en el ámbito civil, económico o político. Al mismo tiempo, manifiesta una continuidad con la enseñanza social de la Iglesia, y una importante innovación (sobre la que se deberá reflexionar en los próximos años), que es también un retorno a una de las primeras intuiciones del carisma franciscano y su mensaje de fraternidad y de ágape-gratuidad. Por esta razón la primera parte de este trabajo está dedicada a cómo el carisma franciscano está presente en los orígenes de la economía moderna.

1. LA EDAD MEDIA Y LA CIVILIZACIÓN MERCANTIL

A pesar del evento cristiano y de la llegada a Occidente, gracias a él, de una forma de relacionalidad nueva fundada sobre el ágape y sobre la reciprocidad gratuita, la llamada primera «christianitas» medieval no varió sustancialmente respecto a aquella estructura comunitaria antigua de tipo sacro.

Después del siglo primero, caracterizado por las comunidades fundadas por los apóstoles y los primeros discípulos de Cristo, que, a partir del mensaje y de la experiencia histórica de Jesús, habían dado vida a comunidades nuevas y diferentes a las greco-romano-judaicas, a partir del final del primer siglo, y todavía más con Constantino y su unión entre la Iglesia y el imperio romano, el Cristianismo, al menos en su dimensión social, comenzó una larga fase de «eclipse de la fraternidad». Las razones de esto son muchas, complicadas y controvertidas. Un papel decisivo lo tuvo el encuentro entre el cristianismo y el neoplatonismo (Diógenes, pero también san Agustín), que ha llevado a subrayar en la Iglesia la continuidad con las formas organizativas jerárquicas antiguas, y a leer jerárquicamente el mundo: alma/cuerpo, contemplación/acción, vida religiosa/vida secular, etc. Además, las primeras experiencias del fracaso de la fraternidad (del que nos hablan las cartas paulinas), provocaron una reorganización interna de aquellas comunidades.

Los pocos documentos sobre la Iglesia primitiva y apostólica que conservamos a partir de las cartas paulinas y de algunos documentos del s. II, nos hablan de experiencias de comunidades nuevas, fraternas y agápicas, donde tanto hombres como mujeres, esclavos y pobres se encontraban en una radical igualdad. Las llamadas cartas pastorales de san Pablo (a Tito y a Timoteo,

escritas hacia los años noventa del primer siglo por los discípulos de Pablo), muestran ya un cambio en las comunidades cristianas primitivas: mientras que en las cartas a los Corintios, Gálatas, Romanos, Pablo escribía y se dirigía a la comunidad («A los santos de la iglesia de Corinto», por ejemplo), estas otras cartas se dirigen a los jefes o responsables (a los obispos) de las iglesias; es un hecho que denota una mayor preponderancia de los pastores en aquellas primeras comunidades fraternas. Después de Constantino la evolución de la organización eclesiástica acabará en la iglesia medieval. Las comunidades fundadas por Pablo eran iglesias carismáticas, que vivían de la dinámica de los variados carismas (dones), los cuales, aunque eran diversos entre sí (desde el gobierno a la enseñanza), se basaban en una estructura dinámica y de comunión. Una breve experiencia que en menos de medio siglo dejó el puesto a la antigua comunidad sacra, si bien fecundada por la novedad del evangelio.

Aquella fase de la fraternidad agápica de los primeros tiempos, que de hecho terminó en la institucionalización del cristianismo, nos muestra un cristianismo perseguido por el poder político (y económico) del momento por ser considerado como portador de un modelo nuevo de vida en común, la comunidad agápica. Después de Constantino, la comunidad agápica se convirtió en un torrente kárstico en la historia europea, vivo pero subterráneo, que sólo ha reaparecido en algunos grandes momentos carismáticos, pero que no ha llegado a ser la vida ordinaria de la «christianitas» y de Europa.

La civilización comunal y ciudadana y el franciscanismo son frutos importantes de auténtica novedad en la vida social.

2. LA FRATERNIDAD FRANCISCANA Y LA CIVILIZACIÓN CIUDADANA

Es necesario hacer una reflexión «a se» para los grandes movimientos carismáticos del Medievo, y en particular para el movimiento franciscano, que representa en la historia de la economía y de la sociedad un momento de gran importancia y, al mismo tiempo, una paradoja: un carisma que ha puesto en el centro a la «hermana pobreza», a la separación también material de los bienes como signo de perfección de vida, llega a convertirse en la primera «escuela» económica de la que surgirá el moderno espíritu de mercado; es el movimiento del que nacerán los primeros bancos populares, los Montes de Piedad, auténticos predecesores del moderno microcrédito. En efecto, las primeras reflexiones sistemáticas sobre la economía, sobre el valor y el precio de los bienes, o sobre la moneda, las encontramos en las obras de Guillermo de

Ockham, Pedro Juan Olivi o Duns Scoto, todos pensadores franciscanos. De la separación total del dinero procede una nueva síntesis económica, el reconocimiento de que la verdadera riqueza no está en el tener².

La fraternidad franciscana originaria es la auténtica «*communitas*» trágica del ágape, que se presenta como alternativa radical a la *immunitas*. El momento fundante –creo– de la fraternidad de Francisco es su beso al leproso de Asís, su contaminación y anti-inmunización con los últimos y los descartados por la comunidad, expuesta, como toda comunidad, a la tentación de la «*philia*» entre los iguales, a la *cum-moenia*, que deja a los *realmente* distintos al otro lado de los muros. Incluso los estigmas que Francisco recibe al final de su vida son, según las interpretaciones más recientes, heridas de la fraternidad, relacionadas con las desuniones y divisiones que Francisco percibía en su comunidad. La fraternidad franciscana ha sido una experiencia que se ha tomado en serio el ágape, y por ello sus «heridas» típicas. En este sentido, escribe Todeschini:

«Se puede entender el valor que Francisco daba a los animales o a los marginados como un valor “espiritual” y “religioso”, pero la definición no es del todo satisfactoria. Es más exacto decir que este valor, no expresable con dinero, es un valor misterioso. El enigma de este valor está en la lejanía de las criaturas que viven fuera del cerco mágico de la humanidad civil, y por tanto en la dificultad para comprenderlo que tienen los “ciudadanos”. La pobreza de Francisco, y esto conmovió a sus contemporáneos, parece permitirle descubrir algo de este misterio: le permite revelar algunos aspectos del precio de cuanto y de cuantos se encuentren “más allá” respecto a los códigos de la convivencia eclesial, municipal, mercantil, militar»³.

Y este «más allá», fruto del ágape que funda la fraternidad franciscana, no se limita a la «*moenia*» y a las «*cum-moenia*» que garantizan el *cummunus* entre quienes están dentro de los muros, sino que abraza universalmente a los excluidos, a los últimos de la *civitas*.

² La idea de la *escasez* fue introducida por los franciscanos. En efecto, a partir del carisma franciscano se desarrolla, desde la segunda mitad del siglo XIII, la idea que las cosas valen en función de su escasez. El valor de una persona depende sobre todo de lo poco frecuente que sea la actividad que lleva a cabo en la comunidad. De aquí el valor inmenso del ágape y de las acciones de los hermanos, que si tuvieran que ser remuneradas, requerirían una cantidad inmensa de dinero; por eso es preferible que no sean «pagadas» y que sigan siendo gratuitas, porque cualquier remuneración sería una devaluación de su valor real.

³ TODESCHINI, G., *Ricchezza francescana*, 63.

Pero como en la experiencia de los primeros cristianos, la profecía y la provocación de Francisco no se convirtieron en la cultura de la Iglesia y de la sociedad de su tiempo, aunque estas fuesen de algún modo influidas por aquellas.

La civilización comunal y ciudadana, por ejemplo, se desarrolla gracias al convento franciscano situado en el centro de la ciudad (y no tanto en los valles, como es el caso del Monaquismo⁴). Y también, en cierto sentido, gracias a una paradójica alianza entre los franciscanos y los comerciantes, que es una de las explicaciones del nacimiento de una época civilmente rica como fue el humanismo civil italiano. La idea franciscana del «valor» basado en la escasez (piénsese en la obra de Pedro Juan Olivi o aquella más tardía de Bernardino de Siena) está en el fundamento tanto del valor del trabajo de los hermanos, como del comerciante. En el Medievo cristiano la figura del comerciante estaba marcada, desde la reflexión de los Padres (por no remontarnos hasta los evangelios), por una radical ambigüedad. El comerciante es una persona a la que hay tener bajo control por parte de la sociedad y de su moral, pues se ocupa del dinero al que Jesús, llamándolo *mammona*, había contrapuesto a Dios. El mercader, habituado al dinero y a los negocios, puede caer en la tentación de intercambiar los valores religiosos con el vil dinero. Por otro lado, la Escritura y los Padres habían utilizado metáforas mercantiles para referirse a la obra redentora de Cristo, «el divino comerciante», cuya sangre había sido el precio de la salvación. Además, la Iglesia misma, sobre todo desde que el cristianismo se convirtió en la religión del Imperio, se había involucrado profundamente en la gestión de terrenos, capitales y dinero; por este motivo la Iglesia no podía evitar el entrar en contacto con comerciantes, con el dinero, las finanzas y el comercio.

⁴ Hay que decir que, aunque estando allá en los valles y lejos de los centros urbanos, los monjes llevaron a cabo una alta función civilizadora: estaban lejos de las ciudades, pero les prestaban un profundo y vital servicio, como escribirles los estatutos de ciudadanía o las variadas funciones económicas y comerciales (desde los molinos hasta el comercio de los excedentes), que continuaron llevando a cabo durante siglos. Además, la emergencia de los movimientos mendicantes a partir del año mil –entre los cuales se encontraba el movimiento franciscano– se podría leer también como un desarrollo del mismo monaquismo, aquel más atento a la pobreza voluntaria («señores» que se hacen pobres para imitar a Cristo), como una vía de perfección y como signo de auténtica vida cristiana: el que ricos y poderosos se hicieran pobres y frágiles voluntariamente, en un mundo europeo que trataba de salir desde hacía siglos de la miseria endémica, era ya en sí mismo un gran signo que llamaba a muchos a la conversión. Piénsese, como ha hecho ver Todeschini (pp. 30ss.), en la figura de los monjes del inicio del siglo XIV, como Romualdo de Rávena, que construyeron su propia vida alrededor de la pobreza escogida para conseguir el «lucro de las almas».

Los franciscanos –sobre todo los teólogos que se ocuparon de las cuestiones económicas– eran muy conscientes de la ambivalencia del juicio moral sobre el comercio y los comerciantes. En concreto, eran conscientes de que el comerciante hace que la riqueza se mueva, y actúa (quizá de modo inconsciente) como elemento de redistribución, contribuyendo a que la riqueza no se acumule en las arcas. Sólo la riqueza que circula produce el bien común⁵. Además, el comerciante pone en contacto a la ciudad con el campo, posibilita el encuentro entre personas y bienes que habrían permanecido separados sin el denominador común que representa el precio del mercado. El comerciante, por último, es un *pauper* (aunque no indigente), pues su cambiante y efímera riqueza está siempre expuesta a los vaivenes de la fortuna, situación totalmente diversa de los terratenientes, cuya riqueza está ligada al estatus. La ciudad es el tejido de esta nueva civilización europea, que se extiende continuando la extensión de los mercados. El denso y complicado sistema de ferias que se extiende sobre buena parte de Europa es, al mismo tiempo, el sistema nervioso del mismo comercio y del cristianismo, y eso antes, durante y después de las cruzadas.

Por tanto, gracias a los franciscanos se crea una asociación entre sujetos que pueden parecer opuestos al observador externo: pobreza voluntaria y comercio: «El “laboratorio” franciscano de reflexión económica, en otras palabras, tenía lugar gracias al contacto entre profesionales de las finanzas y profesionales de la fe: desde Roma a Montpellier, desde París a Génova, la Europa de los pobres voluntarios era también la Europa financiera y comercial de los poderes consagrados, gestionada sin embargo por los comerciantes que, sin ser pobres vagabundos, se mostraban ahora como agentes y representantes económicos de estos sagrados Señores... También en este caso, la pobreza, la privación, se revelan a la mirada franciscana, no como un vacío que hay que llenar, sino como el punto de partida para medir valores, estipendios, precios»⁶.

La crítica franciscana a la acumulación del dinero, o al uso infructuoso de las riquezas por parte de la misma Iglesia y de cierto monaquismo, empujaba a los franciscanos a afirmar la importancia de que la riqueza circulase velozmente dentro de la ciudad, como la sangre dentro del cuerpo (metáfora que

⁵ Hay en estas tesis una intuición de la llamada «velocidad de circulación de la moneda», que en la modernidad será incluida en la famosa «teoría cuantitativa de la moneda» ($MV = PY$), donde V (velocidad de circulación de la moneda) está ligada al interés producido (Y).

⁶ TODESCHINI, G., *Ricchezza francescana*, 110-111.

acompañará a la reflexión económica medieval hasta el fundador de la fisiocracia, François Quesnay, a mitad del siglo XVII). La legitimación ética del comercio y del justo lucro fueron la otra cara de la moneda de un movimiento que, basado en la pobreza y la renuncia voluntarias a las riquezas, podía ofrecer –y de hecho lo hizo– las categorías para una comprensión ética cristiana del mercado y de la economía mercantil. Hasta aquí la historia es conocida. Pero, gracias al importante trabajo histórico de Todeschini y de su escuela, podemos complicar esta historia en una dirección particularmente significativa, siempre dentro de la perspectiva que traemos en este trabajo.

La vocación inclusiva y universal del mercado, que fue bien entendida por los franciscanos (piénsese en el encuentro de Francisco con el sultán, y en su fraternidad universal), debe hacer las cuentas con la búsqueda de un denominador común que permita poder intercambiar fuera de los muros de la «civitas» y de sus instituciones: esta búsqueda dio con la *fides* cristiana, una fe que permitía librarse de los lazos de las relaciones familiares, de clan, y de la misma ciudadanía (sobre las que se regía el comercio en el medievo), siempre que se permaneciese dentro de la *christianitas*, que era la gran red sobre la que el comercio entre personas «diversas» se podía apoyar. La escolástica medieval, y no sólo los franciscanos, construyó un modelo de mercado y de sociedad que ha tenido durante largo tiempo una capacidad inclusiva considerable; sin embargo, el «precio» que tuvieron que pagar para construir este modelo es la individuación de los límites del mercado y, por tanto, de los excluidos.

3. DE LA FRATERNIDAD AL MERCADO COMO *PHILIA*

La fraternidad franciscana fue una de las vías maestras por las que se desarrollaron la civilización ciudadana y la economía de mercado (que, como hemos visto, son las dos caras de la misma moneda). Pero –y esto es importante– el ágape franciscano, que había caracterizado los primeros tiempos del movimiento carismático, evolucionó hacia una forma de «*philia*» electiva, que fue el sistema social en el que se desarrolló la economía de mercado en el Humanismo civil italiano.

Así escribe Todeschini sobre la exclusión de esta primera economía de mercado:

«El mercado había sido presentado por los franciscanos... como un sistema de relaciones basado en la confianza y en la credibilidad recípro-

cas. Esto había significado, ya en el siglo XIV, la necesidad de distinguir entre quien participaba en el bien común comerciando o intercambiando y quien sustraía riquezas del bien común atesorando sólo para sí y para la propia familia. Usureros, acaparadores, pero también los pobres que de ningún modo eran útiles a la colectividad, fueron individuados como extraños al pueblo de los fieles»⁷.

Ya en la Grecia de Aristóteles el mercado se entendía como una forma de *philia*, la basada en los intereses. A diferencia de la crematística, para Aristóteles el intercambio económico es una *philia*, una reciprocidad, uno de los grandes lazos que aúnan la ciudad. Y con la *philia* comparte también la electividad: no todos son admitidos en el intercambio, sino sólo, como es sabido, los adultos, hombres, y libres y, probablemente, dejando fuera a los trabajadores manuales. Esta característica de la *philia*-electividad se encuentra también en la nueva economía mercantil de las ciudades europeas de los siglos XIV y XV, que, en cuanto tal, se constituye entonces como una forma de *immunitas*. La *fraternitas* franciscana permaneció como la primera «christianitas», una experiencia profética que al verificarse en la historia encontró problemas cruciales. Trajo consigo frutos civiles de fraternidad (por ejemplo, aparte de la reflexión teórica sobre el mercado, nos referimos a los Montes de Piedad), pero la cultura de la Europa ciudadana y comercial no fue la fraternidad del ágape, sino algo más parecido a la Atenas de Aristóteles que a las comunidades de Asís y de la Umbría de finales del siglo XIII.

El mercado exige la *fides*, la confianza, como bien sabían los romanos; y la credibilidad funciona, y con ella el mercado, si es recíproca. Pero, ¿cómo comportarse frente a quienes no son creíbles ni dignos de confianza? Se hacía necesario que los componentes parasitarios y dañinos fuesen excluidos del juego civil, y dejarlos, quizá, al cuidado asistencial de las instituciones (civiles y religiosas).

La *fides*, sobre todo en el mundo antiguo y medieval, es siempre una experiencia profundamente vulnerable, como deja bien claro el lingüista francés Emile Benveniste al hablar de la noción latina de *fides*: esta establece entre las parejas de elementos una relación inversa de aquella que tiene para nosotros la noción moderna de confianza. En la expresión «tengo confianza en alguien», la confianza es algo mío que pongo en sus manos, y de lo que él pue-

⁷ *Ibid.*, 161.

de disponer; en la expresión latina «mihi est fides apud aliquem», el otro pone su confianza en mí y de ella puedo disponer. Quien posee la *fides* detenta un título que es depositado «junto» a otro⁸.

La confianza, por tanto, en el mundo antiguo y pre-moderno era una característica que una persona dada poseía y que gozaba de «autoridad protectora» de quien se fiaba de ella. La confianza tenía necesidad de creer en otro⁹.

Para que el mercado pudiese funcionar era necesario un tipo de reciprocidad semejante a la «philia», porque era «indispensable» que la confianza se fundase, concretamente, en la pertenencia de los individuos a grupos bien estructurados y bien identificados cívicamente, ...corporaciones de oficios, «artes», confraternidades, «compañías»... La distancia que ya existía en el siglo XIII entre usureros y comerciantes en cuanto banqueros, ahora era codificada por la representación franciscana del mercado... Se puede decir que la exclusión del mercado de una parte considerable de la población ciudadana, es decir de la socialidad legítima y legalizada, es el precio pagado para construir un modelo de sociedad de mercado cohesionada y, por ello, convalidada moralmente por la confianza y la reciprocidad. Los judíos presentes en Italia a finales del siglo XIV y del XVI forman parte de esta dinámica¹⁰.

El mercado funciona y genera desarrollo si entre las personas implicadas en el intercambio existe buena fe, confianza, fama, fides. Después del Imperio romano, la religión cristiana había creado esta base de fides común en toda Europa; esta había dado vida a un sistema de intercambios mercantiles (piénsese en la red provechosa y crucial para la economía de las ferias en las ciudades europeas) centrados en las ciudades, y antes en las cortes señoriales, en las abadías: por tanto, la «christianitas» protegía desde dentro el desarrollo de los mercados. Esta protección se concretaba en el sistema de las corporaciones, los gremios, con protecciones políticas que, con la ciudadanía, aseguraban a los mercaderes en los intercambios internacionales. El protagonista del mercado medieval es el ciudadano, aquel que tiene una ciudadanía. El extranjero que quería, por ejemplo, abrir un comercio en Venecia debía residir durante muchos años en la ciudad (hasta 15 en algunos periodos) para que se le reconociese el estatus de mercader veneciano. Sólo se les reconocía la fides, la fia-

⁸ Cfr. BENVENISTE, É., *Il vocabolario delle istituzioni indo-europee*, I, Torino: Einaudi, 1976, 131ss.

⁹ Cfr. FONTAINE, L., *L'économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*, Paris: Gallimard, 2008, 19.

¹⁰ TODESCHINI, G., *Ricchezza francescana*, 162.

bilidad, a los mercaderes ciudadanos, y por tanto cristianos, lo que les permitía efectuar operaciones económicas y financieras que eran consideradas ilícitas para los no ciudadanos: la condena por préstamos usureros era mucho más rara para los mercaderes ciudadanos cristianos que para los judíos y otros forasteros: pagar intereses por operaciones de comercio internacional o por préstamos públicos no se consideraba incompatible con el préstamo de usura para los mercaderes cristianos de buena fama, pero sólo para estos.

La ciudad y la ciudadanía garantizaban por tanto que la ética mercantil se convirtiese en la piedra angular de la civilización cristiana y ciudadana fundada en una fuerte unión entre la fe, la fama, el bienestar, el poder militar, e incluso la exclusión. De hecho, en este juego debían ser admitidos sólo los fiables (por tanto había que excluir a los de mala fama), aquellos que podían disfrutar del juego de la reciprocidad mercantil, y por ello de la misma vida civil, que en los municipios medievales tenía la extensión de los mercados. Los muros, que protegían del extraño, garantizaban que para quien estaba dentro el mercado funcionase como un medio de difusión de la riqueza, y también de la *fides* (¡fuera como confianza o como fe cristiana!).

El ágape que había inspirado el carisma franciscano, al dar vida a la civilización urbana medieval, desempeñó la función de la levadura: cambió Europa, pero en cuanto tal se transformó en *philia*: el precio del nacimiento del mercado –que no se habría producido sin el concurso decisivo de los franciscanos– se pagó con la moneda del ágape. Si la fraternidad franciscana hubiese permanecido fiel a aquella forma de amor universal y radical, no habríamos conocido, casi con total probabilidad, la civilización ciudadana y el humanismo civil. Pero el nacimiento del mercado ha tenido su precio, un alto precio: la exclusión de una parte de la población que, ayer como hoy, llama a la puerta del club de los fiables, y que con su presencia indigente desafía al bienestar de los habitantes de la economía de la «civitas».

El orden terciario franciscano ha jugado un importante papel en esta transformación y evolución de la relación de los franciscanos con la pobreza, la riqueza y el dinero. Este orden terciario estaba compuesto sobre todo por ciudadanos, algunos de ellos mercaderes que querían vivir el carisma de Francisco pero permaneciendo en las ciudades y en el mundo de los negocios. Esto condicionó (¿providencialmente?) la actitud de los teólogos franciscanos hacia el dinero y los comerciantes, de modo que la espiritualidad franciscana se hizo compatible con la existencia histórica de seguidores de Francisco que, al abrazar el ideal franciscano, permanecían trabajando en el comercio y con la

riqueza. Un caso diferente, también debido a la ausencia de un orden terciario, fue el de los dominicos, más cercano a los pobres y más crítico con el dinero, los intereses y la usura. A este respecto escribe Mattia Foscesato: «Los desarrollos del concepto de pobreza en la mentalidad franciscana habían llevado por un lado a una mayor legitimación de la mayoría de las actividades productivas y comerciales que tenían lugar en la ciudad, pero, al mismo tiempo, dejaban tras de sí algunas víctimas: los verdaderos indigentes de la ciudad»¹¹.

4. ¿UNA REVOLUCIÓN INCOMPLETA?

Esta visión de lo económico y lo civil se acentúa en las ciudades más complejas del siglo XV. Es el caso de Bernardino de Siena, al que se considera con razón (como hace Schumpeter) uno de los primeros economistas «modernos». En su teoría cada vez está más claro el límite entre la economía cristiana y la que no lo es (por ejemplo, la hebrea). La electividad y la exclusión de lo distinto, la *immunitas*, se acentúa y en cierto sentido se radicaliza. Es conocida su contraposición entre la «caridad» cristiana, y la «perrería» de los usureros, sobre todo judíos: «Fra voi non è carità, anco canità; perché l'uno è cane dell'altro»¹².

Mirando cómo evoluciona la relación entre los franciscanos y la economía (y la política, en realidad) en los siglos XIV y XV, encontramos «en sus palabras y acciones una combatividad que, si por un lado refuerza la noción de mercado como espejo de la sociedad civil, por otro preludia algunas ambigüedades típicas de la realidad moderna de mercado, y que acaban llevando a un equilibrio difícil entre expansión del espacio en un modelo económico y de supervivencia de modelos diferentes. El mercado comienza a aparecer ante los observadores franciscanos, y primero de todos ante Bernardino de Siena, como un territorio a ampliar y defender: es esta nueva batalla la que transforma el discurso en algo completamente económico-político, y complica, también, la visión económica franciscana más antigua; aquella donde el sistema de valores emerge de las relaciones económicas y de la contratación cotidiana que quería leer un reflejo inconmensurable de las cosas creadas, de los hombres y del trabajo»¹³. Había sido aquella fraternidad, informada y rociada por el ágape, la que había conmo-

¹¹ FOSCESATO, M., *Francesco da Empoli e Pietro Strozzi: un dibattito su usura e speculazione nella Firenze del Trecento*, tesi de laurea magistrale in Scienze economiche, Siena: Università di Siena, 2009, 123.

¹² Citado en BARGELLINI, P., *San Bernardino da Siena*, Brescia: Morcelliana, 1980 (1 ed. 1930), 91.

¹³ Cfr. TODESCHINI, G., *Ricchezza franciscana*, 166-167.

cionado a sus contemporáneos, porque había revelado «algunos aspectos del precio de cuanto y de cuantos se encuentran en otra posición respecto a los códigos de la convivencia eclesial, municipal, nobiliaria, mercantil, militar. El valor, pero también la importancia, es decir el precio, de los marginados, de los animales, en los episodios de la vida de Francisco que tienen que ver con ellos puede variar, pero en todo caso su pobreza personal y existencial es la lente de aumento que los da a conocer»¹⁴.

El Humanismo civil, aquella primera y brillante época del Renacimiento italiano¹⁵, mantendrá esta misma ambivalencia, en sintonía con la cultura ciudadana de los siglos XIII y XIV, y con la polis aristotélica: la ciudad como «*philia*» para quien vive dentro de los muros –la *cum-moenia*–, pero como «*immunitas*» para quienes están fuera. La «*philia*» cristiana se convierte en el fundamento del desarrollo de la economía de mercado, pero más parecido al pensamiento de Aristóteles que al del hermano Francisco. La amistad es reconocida como la principal fuente económica: «El enemigo que combatir será... la *extinctio amicitiae*, la desaparición de la amistad entre quienes componen el mercado»¹⁶.

En el siglo XVI esta alianza entre pobreza voluntaria, ciudadanía, poder económico, política y teoría económica se refuerza y se generaliza:

Hermanos dominicos alemanes o españoles como Gabriel Biel o Domingo de Soto, profesores de Heidelberg como Corrado Summenhart, economistas italianos como Bernardo Davanzati, humanistas como Leon Battista Alberti, intercambian entre sí, no siempre de modo consciente, algunas de las enseñanzas que el mundo franciscano, entre práctica de la pobreza y teoría de la riqueza, había difundido paulatinamente. El principio fundamental que gobierna la representación de la organización económica es aquel principio orgánico de la funcionalidad de la ética y la política de los intercambios entre ciudadanos a pleno título. También para ellos la clave de la socialidad buena está constituida por el mercado compuesto por personas de excelente reputación y como tales con capacidad de reconocerse recíprocamente¹⁷.

¹⁴ *Ibid.*, 63.

¹⁵ Cfr. BRUNI, L. y ZAMAGNI, S., *Economia civile. Efficienza, equità e pubblica felicità*, Bologna: Il Mulino, 2004.

¹⁶ TODESCHINI, G., *Ricchezza francescana*, 193. Y antes dice también: «el análisis económico franciscano privilegia, en este punto, que el agente económico sea reconocido dentro del contexto ciudadano» (p. 171).

¹⁷ *Ibid.*, 191.

La reflexión franciscana y el humanismo civil laico (su mutua influencia es mayor de lo que habitualmente se piensa y se escribe, también por parte de Garin y Baron, quienes acuñaron la expresión «humanismo civil») crearon la cultura económica y la ética de mercado sobre la base de la amistad cristiana y la fiabilidad. Los escritos de Bernardino de Siena y de Giacomo della Marca, pero también los de los humanistas Bracciolini y Bruni, y los tratados de contabilidad y de «ars mercatoria» de Pacioli y de Cotrugli, continuaron reeditándose, tanto en el ámbito católico como en el protestante, hasta los umbrales de la revolución industrial y del Iluminismo.

La conclusión del ensayo de Todeschini sintetiza, de modo eficaz y sugerente, la herencia y las preguntas abiertas planteadas por la influencia franciscana sobre la cultura europea en el umbral del nacimiento de la economía moderna:

«El lenguaje del beneficio y del mercado que los franciscanos, en cuanto teóricos y prácticos entregaban a la modernidad, y la reciprocidad profundamente transida de reciprocidad afectiva, si, por una parte, permitieron reconocer en la dialéctica de la contratación y de la variabilidad de los precios (y del valor) el núcleo mismo de la socialidad y de la “incivilización” (por tanto una ética económica), sin embargo por otra parte determinaron a los excluidos del luminoso mundo de la felicidad pública. Los infames, los incivilizados, los pobres, los infieles, los “sumergidos” rodearon cada vez más, asediando silenciosa y amenazantemente, la ciudad luminosa de los bien considerados, de los fieles, de los “salvados”, de los ricos reales o potenciales»¹⁸.

Giotto, en su célebre cuadro «Pentecostés», representaba esta visión de la Iglesia como una comunidad santa, es decir, separada del resto de la humanidad.

¿Y pensar que los «infames», los incivilizados, los pobres, los infieles, los degradados habían sido precisamente los protagonistas de la «revolución agáptica» de Francisco? La pregunta importante en este sentido sería: ¿por qué ha tenido lugar este «reduccionismo» del ágape a la «philia»? ¿Cuál es su lógica?¹⁹.

¹⁸ *Ibid.*, 199.

¹⁹ Cfr. TODESCHINI, G., *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Bologna: Il Mulino, 2007, 21. Aquí se podría incoar un discurso, todavía más articulado, sobre la evolución interna del carisma franciscano desde el paso de los «primeros» a los «segundos» y «terceros» tiempos, acerca de lo cual el debate es vivo y controvertido. Aquí me basta apuntar que a Francisco y a su movimiento le ha sucedido algo parecido al caso

En estas páginas sólo hemos ofrecido algunos trazos sobre un tema que es mucho más amplio que la sola dimensión económica y social. En cualquier caso, la clave de lectura, o al menos una de ellas, tiene que ver con el tema de la vulnerabilidad del ágape-gratuidad: siendo el ágape una experiencia frágil y dolorosa, las comunidades humanas tienden a comenzar con el ágape y a cambiar rápidamente hacia formas de «*philia*» electiva; a convertirse en comunidades jerárquicas y hoy cada vez más en comunidades contractuales: podemos atrevernos a decir que muchos contratos nacen a partir de dones heridos, son un retroceso originado por una herida. El Medioevo se cierra con la llegada del Humanismo civil y después con el Renacimiento, caracterizados por un florecimiento de lo civil, pero con una fuerte tendencia a leer, concebir y presentar la *civitas* y el mercado, la economía civil, como relaciones entre élites fiables, como oasis felices y protegidos de relaciones mutuamente ventajosas y estables; y todo ello rodeado por una «corona de espinas» trenzada con los infames, los pobres, los excluidos. La etapa medieval que hemos presentado sigue siendo, todavía hoy, una nota dominante de nuestro modelo de desarrollo, donde hay grandes oasis de riqueza flanqueados por desiertos de pobreza y de exclusión (¿cómo no pensar en la situación en África?).

En el siguiente apartado intentaremos hacer una lectura más general de la relación entre el ágape y otras formas más inmunitarias de relación.

5. LA LEY FUNDAMENTAL DEL DESARROLLO HUMANO

El ágape parece tener una naturaleza tendencialmente transitoria, que se presenta en la historia como un amanecer que no llega jamás a la plena luz.

Estoy convencido de que, aunque el ágape sea una experiencia transitoria por naturaleza y destinada con el paso del tiempo a evolucionar hacia la *philia* o hacia el contrato/jerarquía, desempeña un papel fundamental en los asuntos humanos. Siempre que el ágape se presenta en la historia, fecundando, dando

del cristianismo y de la Iglesia, como no podía ser de otra manera. La profecía que se hace historia, la «sal» que para dar sabor a la «masa» se pierde en ella hasta no reconocerse más en cuanto «sal». Pero gracias a eso la calidad de la vida de la gente mejora, la «*philia*» se enriquece de humanidad. Probablemente, la economía moderna habría sido menos humana y vivible sin el cristianismo y sin los grandes carismas cristianos, porque al «eros» y a la «*philia*» les habría faltado el contacto con el ágape, que los ha hecho diversos de como eran en Grecia o en Roma. Pero nadie puede quitarnos la nostalgia de un ágape que se hace historia, también en los mercados. Una nostalgia que miraremos más de cerca en la conclusión de este artículo.

sabor y fermentando las experiencias humanas, este paso, aunque sea breve, no deja las cosas como las había encontrado. Esta aparición, aun cuando dura pocos años o decenios, o sólo pocos meses o incluso días, deja su huella en la historia; y después de cada encuentro con el ágape, la *philia* y la jerarquía también han cambiado. Así, la comunidad eclesial tras los tiempos apostólicos no es la comunidad sagrada antigua ni comparte muchas de sus características, pues la experiencia del ágape de los primeros tiempos la ha contagiado y transformado. El mercado tras el ágape franciscano deja de ser el mercado del tardo-imperio romano, o el ágora de la Atenas de Aristóteles y de Pericles. La atención de los enfermos, de los jóvenes, de los inmigrantes no es igual, una vez que ha tenido lugar la experiencia agápica de Vincenzo de Paoli, don Bosco o Francesca Cabrini. La India no es la misma después de Ghandi, ni Sudáfrica después de Nelson Mandela. Cuando el ágape irrumpe en la historia abre nuevas posibilidades, aumenta los grados de la libertad, que la hacen distinta cada vez. La economía de mercado ya no es la misma después del movimiento cooperativo, después del comercio justo y solidario, después de la Economía de Comunión.

La historia de la humanidad avanza gracias a una tradición de testimonios de experiencias agápicas: sin el cristianismo no habríamos tenido a Francisco, sin Francisco tampoco tantos carismas de «atención de la pobreza» en la edad moderna; sin las cajas rurales y de ahorro no habríamos tenido hoy la banca ética, y sin el movimiento cooperativo no habríamos conocido la cooperación social... y así podríamos seguir. Una experiencia que nace del ágape conserva la semilla en sí misma, e incluso cuando debe transformarse por otros motivos, aquella semilla pasa a los otros, y fecunda e inspira nuevas experiencias, en un relevo que es la savia de la historia.

Sería desastroso pretender frenar el proceso de creación de experiencias proféticas e ideales como las que nacen del ágape, sólo porque tememos que no se sostendrán o que estarán destinadas a durar poco con la misma radicalidad de los primeros tiempos: significaría bloquear el progreso civil, la verdadera innovación civil y humana; bloquear por tanto la historia que avanza como un continuo proceso de experiencias agápicas que evolucionan rápidamente, pero que con su muerte fecundan la tierra. Sólo en el ágape está la verdadera innovación civil y humana, porque es la excedencia que innova. Por esta misma razón también en la experiencia de los mercados más hedonistas y anónimos podemos entrever ecos de la fraternidad de los franciscanos, y en ella del ágape que la ha originado, y rescatarlos como experiencias auténticamente humanas cuando se reencuentran con su raíz fundante y originaria.

Y cada vez que una persona, en cualquier parte del mundo o en cualquier situación que se encuentre, vive en su ambiente el ágape, dentro o fuera de los mercados, y no se rinde frente al dolor y a la explotación, arriesga la vida por no someterse a una lógica de muerte o de chantaje, se atreve a una economía de gratuidad incluso en un contexto marcado por el egoísmo o el consumismo, entonces la economía agápica es posible aquí y ahora, y para siempre; una economía agápica que no sustituye a la economía civil basada en la «philia», ni tampoco a la Smithiana, pero que puede ser su piedra angular.

6. LA PRESENCIA DEL CARISMA FRANCISCANO EN LA ENCICLICA «CARITAS IN VERITATE»

El mensaje principal de la «Caritas in veritate» es la invitación a superar una de las contraposiciones más radicales de nuestra sociedad: aquella que se da entre el ámbito o lógica del don y la gratuidad, y la lógica del mercado. Este deseo de unidad representa un punto de extraordinaria fuerza profética. La gratuidad es la gran ausente en todo el debate económico, en los mercados y en las empresas. Al que habla de gratuidad se le toma por ingenuo, mitificador y en todo caso nocivo para el funcionamiento de los mercados y las empresas.

Y el problema es que la gratuidad se confunde erróneamente (desnaturalizándola) con lo «gratis» o con la filantropía²⁰. Por otro lado, el don se intercambia por el regalo o por el *gadget* de las empresas, que cumplen la misma misión que la de la «vacuna»: introducen en el cuerpo un trocito de don, se inmuniza del don, trágico y doloroso, del que la sociedad de consumo tiene miedo.

En realidad, como recuerda el Papa, gratuidad se refiere a *charis*, la gracia. La gratuidad es gracia, porque es don no sólo para quien recibe actos de gratuidad, sino también para quien los lleva a cabo, pues la capacidad de amar gratuitamente es siempre algo que sucede en nosotros y nos sorprende, como cuando somos capaces de recomenzar después de un grave error o de perdonar de verdad graves errores cometidos por otros. Esta es la gratuidad que el mercado capitalista no conoce, y que sin embargo esta encíclica nos anima a poner también en el centro de nuestras relaciones económicas, políticas, sociales, donde parece imposible, pero donde ya hay tantos que la viven, en la economía «civil y de comunión» (CV 46).

²⁰ Cfr. BRUNI, L., «Gratuità», en BRUNI, L. y ZAMAGNI, S. (a cura di), *Dizionario di economia civile*, Roma: Città Nuova, 2009.

La economía civil es aquel conjunto de experiencias, y hoy también de teorías económicas, que nacen del primado del principio de reciprocidad y del de gratuidad. Incluye tanto las numerosas experiencias de la economía social, como la de las empresas, ordinarias o comerciales (sociedades por acciones, sociedades de personas, autónomos, etc.) que, operando en los mercados, se inspiran en tales principios. Este es el caso del proyecto de Economía de Comunión nacido en el seno del Movimiento de los Focolares en 1991, pero que está extendido en más lugares. Las empresas que se suman a este proyecto se comprometen a aportar a la cultura del dar y de la reciprocidad la entera vida y misión corporativa, y destinan sus beneficios a tres fines: la ayuda a personas desfavorecidas, la formación de una cultura de comunión, y el desarrollo de la propia empresa.

Entonces se comprende por qué el Papa invita con fuerza a superar las distinciones entre el «non-profit» y el «for-profit»: no existen ámbitos o sectores de la gratuidad, sino que cada empresa, por encima de su forma, está llamada a la gratuidad, que es la cifra de lo humano: si una empresa, con o sin ánimo de lucro, no está abierta a la gratuidad no es una actividad humana, y por tanto no puede dar frutos de humanidad. Y se comprende por qué: Benedicto XVI nos recuerda que la ganancia no puede y no debe ser el fin de la empresa, sino sólo uno de sus muchos elementos, y por cierto no el más importante.

Al relanzar la gratuidad en la economía, la encíclica recuerda al mercado su vocación de encuentro entre personas libres e iguales, y es una crítica radical al capitalismo (precisamente por esto el término no se cita en el texto). Salvaremos el mercado y su carga de civilización sólo si superamos este capitalismo, yendo hacia una economía civil y de comunión.

7. ¿QUÉ SIGNIFICA VERDADERAMENTE HOY LA GRATUIDAD?

La vida en común sería impensable sin comportamientos inspirados por la gratuidad, porque sin ella no hay un encuentro humano con el otro, y no se crea una auténtica confianza, sin la que ni el mercado ni la sociedad pueden funcionar. Si eliminásemos virtualmente la gratuidad de las relaciones económicas, nuestras organizaciones productivas y muchos de nuestros mercados reales explotarían en tan sólo una mañana. El desafío de la economía civil es reivindicar el valor, también económico, de una relacionalidad con más dimensiones, abierta al contrato, pero también al encuentro con el otro inspirado en la gratuidad. El mercado, sin embargo, ha sido pensado y definido por la modernidad como el lugar prototipo de la no-gratuidad. Y la gratuidad es necesaria también en el

mercado «normal», siempre que, y aquí está el quid, quede gratuidad. *Hic rodibus hic salta!* Este es el fenómeno que alguno llama «la paradoja de la ética de los negocios»: la ética en los negocios funciona, es decir, produce buenos resultados, si se busca como un valor en sí misma y no por los buenos resultados que produce. En realidad, esta paradoja fue intuida por el pensamiento antiguo. Para Aristóteles, por ejemplo, la acción virtuosa se lleva a cabo por su mismo valor intrínseco, y después, sólo como efecto indirecto, produce también beneficios individuales. Esta es la clave de la Ética a Nicómaco, pero la encontramos también en el pensamiento de Platón y de Sócrates: «La virtud (*areté*) no deriva de la riqueza, sino que de las virtudes provienen la riqueza y todos los demás bienes para los hombres, sea como individuos o como comunidad»²¹.

La gratuidad produce además buenos resultados económicos, si no se utiliza exclusivamente con fines mercantiles. La gratuidad no se deja instrumentalizar. La economía civil no es *sólo* gratuidad (tiene otros principios co-esenciales), pero la gratuidad es una de sus dimensiones fundantes y de identidad: no hay economía civil *sin* la gratuidad. Por ser dimensión fundante de lo humano, que va más allá de la economía o de las ciencias sociales, la gratuidad es un concepto extremadamente difícil de definir en sus modalidades económico-sociales. Y esta dificultad es la que explica por qué en la literatura social, sobre todo en la económica, no encontramos una reflexión sistemática sobre la gratuidad. Se encuentran, eso sí, palabras cercanas a su campo semántico como el don, el altruismo, la reciprocidad, etc., pero la gratuidad permanece todavía sin definir.

Podemos afirmar (tratando de encontrar algunos rasgos definitorios) que entramos en relación con la gratuidad siempre que realizamos un comportamiento por motivos intrínsecos y no primeramente por otros objetivos externos a ese comportamiento en sí mismo. Cuando se activa la dimensión de la gratuidad, el camino a recorrer es tan importante como la meta a alcanzar. La motivación intrínseca es por ello condición necesaria, aunque no suficiente, para que se pueda hablar de gratuidad y de comportamientos humanos (sólo lo humano conoce lo gratuito) inspirados por la gratuidad. La categoría antigua que más se acerca es el ágape. Ni siquiera el ágape es sólo gratuidad, pero no hay comportamiento agápico *sin* gratuidad. Esta es tensión hacia el bien, aunque el bien no se entienda necesariamente como un «bien del otro» o altruismo, sino de un modo más general y ontológico. Gratuidad es también el

²¹ PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 30b.

comportamiento de una persona anciana que, aunque viva sola, hace bien la cama, y prepara la comida con cuidado, para expresar la propia dignidad personal. Por tanto, la gratuidad es una especie de trascendental, una dimensión que puede acompañar a cualquier acción. Por ello no es lo «gratis», es más, es todo lo opuesto, porque la gratuidad tiene un precio infinito, que puede ser intercambiado sólo con otro acto de gratuidad (o don). Sin embargo, nuestra sociedad confunde gratuidad y gratis, y por ello la desprecia y convierte el mercado en una realidad poco humana.

La gratuidad es, por tanto, una de aquellas palabras «profundas» que son, al mismo tiempo, particulares y universales, como belleza, amor, verdad, libertad o comunión. Estas palabras tienen en común la característica de que en cada una de ellas se contienen las demás: una vida buena no es sólo belleza, verdad y libertad, pero al mismo tiempo, libertad, verdad y belleza por sí solas hablan de la esencia de una vida buena, que es tal sólo si está en comunión con los otros y con la naturaleza.

La cultura de la modernidad ha pretendido relegar la gratuidad a la esfera de lo privado, excluyéndola decididamente de la esfera pública. Sobre todo la ha expulsado de la esfera económica: a la economía le bastan los contratos, los incentivos, las reglas y los intereses. La gratuidad no es una palabra de la economía, hasta el punto de que se ha intentado sustituirla por los bienes económicos: ¿no será verdad que nos llenamos de cosas sobre todo cuando advertimos la falta de gratuidad (es decir, de relaciones interpersonales genuinas) en la vida de nuestras ciudades? Y si la actividad económica pierde contacto con la gratuidad, se ponen las premisas para su explosión: lo que vemos en las economías reales actuales nos lo está diciendo cada vez con más claridad y fuerza.

Francisco ha sido un maestro de gratuidad cuando nos ha enseñado con su vida y sus palabras que el amor-ágape tiene un valor infinito (y no un precio cero): «Por algo que vale un dinero yo te daré mil marcos de plata, es más, mil veces más. Porque el siervo de Dios ofrece al benefactor, a cambio de su limosna, el amor de Dios, en comparación con el cual todas las cosas del mundo y también las del cielo no son nada»²².

Tales *bienes de gratuidad*, preciosísimos porque son inusuales, no pueden ser sometidos a una valoración monetaria, porque están en otro plano. Sería como decir: ¿cuánto pesa el color rojo? ¿O qué perfume tiene la Aida de Ver-

²² Citado en TODESCHINI, G., *Ricchezza francescana*, 68.

di? Bastaría esta intuición para mostrar la actualidad y el carácter profético del carisma de Francisco. Pensemos, sólo como ejemplo, en la valoración económica de los bienes relacionales: si por una parte debemos enseñar a los políticos y a la sociedad civil que las relaciones entre las personas son «bienes» que tienen un valor, y que por tanto no deben ser destruidas, por otra parte Francisco nos recuerda que el riesgo siempre latente en una operación de ese tipo es el de devaluar estos bienes preciosos. Porque si tuviéramos que pagar a un amigo que nos escucha con gratuidad o con un acto de amor genuino, deberíamos emplear todo el dinero del mundo, y por eso tendemos a devaluar el «precio de la gratuidad». De este carisma procede la invitación a considerar el dinero por los bienes relacionales y por otros bienes escasos (como los bienes ambientales o civiles) como un «don», que no expresan el valor de una cosa, pero dicen un «gracias» por esa relación.

CONCLUSIÓN

La verdadera gratuidad me sitúa frente al otro sin mediadores, me hace vulnerable, pues ella se pone más acá del cálculo de las equivalencias y, a diferencia de los contratos, no nos puede resarcir por un acto de gratuidad traicionado o abusado. Por esta razón la modernidad ha expulsado la gratuidad de los mercados y de lo económico, contentándose con categorías inocuas y manejables. Sin embargo, la gratuidad, y aquí el carisma franciscano ha sido y es un maestro, es otra cosa: no es un «contenido» de la acción, o «algo» que se hace, sino una modalidad, un «cómo» se actúa, que puede y debe acompañar al contrato y lo debido. Intuiciones en esta línea las encontramos en dos autores muy distintos entre sí, pero unidos por una fuerte experiencia del dolor: Primo Levi y Pavel A. Florenskij. Recordando su experiencia en el lager, decía Levi: «En Auschwitz he comprobado un fenómeno curioso: el deseo del “trabajo bien hecho” está tan radicado en nosotros que empuja a hacer bien incluso el trabajo forzado. El albañil italiano que me salvó la vida trayéndome durante seis meses comida a escondidas, odiaba a los alemanes, su comida, su lengua, su guerra; pero cuando le mandaban levantar paredes, las hacía derechas y sólidas, no por obediencia, sino por dignidad»²³. Levantar un muro por dignidad es una expresión de gratuidad, del arte de la gratuidad, como lo de-

²³ LEVI, P., «L'uomo salvato dal suo mestiere. Intervista di Philip Roth a Primo Levi», en LEVI, P. *Conversazioni e interviste 1963-1987* (BELPOLITI, M. [a cura di]), Torino: Einaudi, 1997, 85.

fine el gran teólogo ruso Florenskij en el gulag de Solovki (en una carta del 11-5-1937): «En mi vida las cosas han sucedido así. En el momento en el que conseguía poseer algo material, me veía obligado a abandonarla por motivos externos a mi voluntad, y debía comenzar a afrontar un problema nuevo, partiendo siempre de sus fundamentos, para allanar un camino que yo no tendría que recorrer. Quizá en esto se esconde un profundo significado, dado que se repite siempre, en el transcurso de mi vida: el arte de la gratuidad»²⁴. Allanar calles que no se recorrerán, o vivir con desapego y honradez el propio trabajo, es una espléndida definición de la gratuidad.

Desde esta perspectiva se comprende la invitación de la encíclica a una «progresiva apertura, en un contexto mundial, a formas de actividad económica caracterizadas por cotas de gratuidad y de comunión» (CV 39).

La gratuidad está presente en la encíclica ya desde su título, *caritas*, que en los primeros tiempos del cristianismo se escribía «*charitas*», para subrayar que era la traducción al mismo tiempo de *agape* (amor) y de *charis* (gracia, gratuidad).

Las experiencias económicas impregnadas de esta gratuidad –desde el comercio equitativo y solidario hasta la finanza ética, desde la cooperación a la economía de comunión (cfr. CV 46)– son intentos de valorar la función civilizadora y liberadora del mercado, sin renunciar a la relación personal entre los sujetos implicados. En tales experiencias se siente siempre una tensión vital entre «heridas» y «bendiciones»: quien pone en marcha una cooperativa social, vive una vida más feliz, pero sufre más, porque en el encuentro siempre trágico pero siempre sorprendente, no hay vías de escape.

Termino con otra gran palabra tanto del carisma franciscano como de «*Caritas in veritate*»: fraternidad. La historia ha conocido muchos momentos en los que las comunidades, las sociedades, los pueblos se han situado frente a la encrucijada que separa la fraternidad del fratricidio, dos caminos aledaños y entrecruzados desde los tiempos de Caín. A veces hemos elegido la dirección de la fraternidad; otras, quizá más veces, la del fratricidio. Hoy la encrucijada está aún frente a nosotros y conviene hacer todo lo posible para elegir la dirección de la fraternidad.

²⁴ FLORENSKIJ, P. A., *Non dimenticatemì*, Milano: Mondadori, 2000, 397-398.

Bibliografía

- BARGELLINI, P., *San Bernardino da Siena*, Brescia: Morcelliana, 1980.
- BENVENISTE, É., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, I, Torino: Einaudi, 1976.
- BRUNI, L. y ZAMAGNI, S., *Economia civile. Efficienza, equità e pubblica felicità*, Bologna: Il Mulino, 2004.
- BRUNI, L. y ZAMAGNI, S. (a cura di), *Dizionario di economia civile*, Roma: Città Nuova, 2009.
- FLORENSKIJ, P. A., *Non dimenticatemi*, Milano: Mondadori, 2000.
- FONTAINE, L., *L'économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle*, Paris: Gallimard, 2008.
- FOSCESATO, M., *Francesco da Empoli e Pietro Strozzi: un dibattito su usura e speculazione nella Firenze del Trecento*, tesi de laurea magistrale in Scienze economiche, Siena: Università di Siena, 2009.
- LEVI, P., «L'uomo salvato dal suo mestiere. Intervista di Philip Roth a Primo Levi», en LEVI, P., *Conversazioni e interviste 1963-1987* (BELPOLITI, M. [a cura di]), Torino: Einaudi, 1997.
- TODESCHINI, G., *Ricchezza francescana*, Bologna: Il Mulino, 2005.
- TODESCHINI, G., *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Bologna: Il Mulino, 2007.