

Cuadernos de RSO

Publicación interdisciplinaria sobre
Responsabilidad Social de las Organizaciones

Universidad Católica del Uruguay
Facultad de Ciencias Empresariales
Departamento de Ciencias de la Administración
Programa de Investigación sobre RSE



Universidad
Católica del
Uruguay

Montevideo – Uruguay

CONTENIDOS » Vol. 3 – nº1 – 2015

- 9 **Editorial**
- 11 **Fraternidad, don y reciprocidad en la Caritas in veritate**
Stefano Zamagni
- 25 **Ética de las capacidades y del desarrollo humano en la empresa**
Cristina Calvo
- 41 **Turismo Sustentable. Nuevas formas de practicar turismo. ¿Nuevas formas de alcanzar objetivos sustentables?**
Lucas Ramírez
- 57 **Relatório e Contas visto como instrumento de verificação do cumprimento da Responsabilidade Social das Organizações sem Fins Lucrativos: O caso da Santa Casa da Misericórdia do Porto**
Amélia Oliveira Carvalho
- 75 **Barreras y dificultades para la inclusión de personas con discapacidad en empresas en Argentina**
Camila Corradi Bracco y María José Sucarrat
- 87 **Alianzas intersectoriales para la creación de negocios inclusivos con clasificadores de residuos. Un estudio de casos en Uruguay.**
Oscar Licandro
- 109 **La relación entre Responsabilidad Social Empresaria y Voluntariado Corporativo. El caso de Carle & Andrioli**
Stefanía Yapor y Oscar Licandro
- 133 **BOOK REVIEW**
Valores son Acciones. Juan José García
Comenta: Oscar Licandro
- 135 **TERCER SECTOR**
El caso de Cruz Roja Uruguaya
Lucía Lema y Juan Carlos Gómez

Fraternidad, don y reciprocidad en la caritas in veritate

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los signos elocuentes de nuestro tiempo es la reiterada apelación a la ética. Ésta ha sustituido en el curso del último cuarto de siglo a aquella insistente apelación a la política –típica de los años 60 del siglo pasado– según la cual “todo era política”. Pero la coincidencia en el primado de la ética, termina en el mismo momento en que nos ponemos a razonar acerca de cuestiones éticas concretas. Como ha observado Alasdair Mac Intyre en su *Tras la virtud* de 1982, el uso apodíctico de los principios éticos sirve solamente para poner fin al diálogo ético mismo. Sería como decir que la coincidencia en el debate público acerca del primado de la ética, casi nunca conduce al consenso ético.

Y éste es un punto acerca del cual el magisterio de Juan Pablo II se ha pronunciado con insistencia ejemplar. En su discurso a las Naciones Unidas el 5 de octubre de 1995, el Papa insistía en que es posible entenderse en cuestiones de orden sociopolítico sobre una base común compartida porque “*la ley moral universal escrita en el corazón del hombre es aquella suerte de ‘gramática’ que sirve al mundo para afrontar la discusión acerca de su mismo futuro*” (1995, p.732). Y dirigiéndose, en febrero del 2004 a los Miembros de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Juan Pablo II, después de haber recordado la idoneidad de la ley moral natural para ser instrumento de diálogo con todos, agregaba que la causa principal de que esto no ocurriese era “*la difusión entre los creyentes de una moral de carácter fideista*” y, por lo tanto, la falta de “*una referencia objetiva para las legislaciones, que a menudo se basan solamente en el consenso social*”. Ésta línea de pensamiento es continuada con renovada fuerza por Benedicto XVI y encuentra en la *Caritas in veritate* su primera sistematización completa. Por otra parte, ya en su *Dios y el mundo*, Joseph Ratzinger había escrito: “*La ley natural nos revela que también la naturaleza encierra en sí misma un mensaje moral. El contenido espiritual de la creación no es solamente de naturaleza mecánico-matemática*

DATOS DEL AUTOR:

Stefano Zamagni

Full profesor de Economía en la Universidad de Bolonia y Profesor Adjunto de Política Económica Internacional en la Universidad Johns Hopkins. Fue miembro del comité ejecutivo de la International Economy Association (1989-1999) y del comité directivo de la Pontifical Academy of Social Sciences. Desde 1991 es miembro del Consejo Pontificio de Justicia y Paz. Es miembro de la Human Development and Capability Association de la Universidad de Harvard y de las Academias de Ciencias de Milán, Bolonia, Módena y Nueva York. En 2007 fue nombrado Presidente de la Italian Commission for Non Profit sector.

* Este artículo fue publicado en *Cultura Económica*, Año XXVII, nº 75-76, Agosto – Diciembre 2009: 11-29. Su inclusión en Cuadernos de RSO cuenta con la autorización del autor. El artículo fue transcrito textualmente y en el formato en el que fue publicado. Por esta razón, no sigue los estándares formales (títulos y subtítulos, presentación de citas, etc.) de Cuadernos de RSO.

[...], sino que hay un plus de espíritu, de 'leyes naturales', en la creación, que permanece impresa en ella y no revela un orden interior" (2001, p.142).

A partir de esta premisa, el tema hacia el cual dirijo aquí la atención se relaciona con la extrapolación del principio de fraternidad al plano propiamente económico. Más precisamente, buscaré dar respuesta al siguiente interrogante: ¿qué significa y qué implica en nuestras economías actuales adoptar el punto de vista de la fraternidad y, por tanto, de la reciprocidad tal como éstos han sido interpretados en el capítulo tres de la CV? Antes de esbozar una respuesta, es oportuno precisar qué es exactamente el principio de reciprocidad. El modo más rápido para hacerlo es el de confrontarlo con el principio de intercambio de equivalentes (de valor). Éste establece que cualquier cosa que un sujeto A haga o dé a B, con el cual ha decidido libremente entrar en una relación de intercambio, debe ser contrabalanceado con la respuesta por parte de B con una cosa de igual valor. Esta "cosa" en nuestras economías de mercado se llama precio.

El principio en cuestión está sujeto a dos características. Primero, las determinaciones del precio de mercado preceden, en sentido lógico, a las transferencias entre A y B (si A quiere vender su casa a B, ambos deben primero ponerse de acuerdo acerca del precio, y sólo después podrá realizarse la transferencia del derecho de propiedad). Segundo, la transferencia de B a A no es libre, sino que depende de lo que A dé a B. Tanto que si B se negase a cumplir sería obligado a ello por la fuerza de la ley. Que es lo mismo que decir que en el intercambio de equivalentes hay libertad *ex-ante*, desde el momento en que las partes no están obligadas a negociar, pero no hay libertad *ex-post*.

En la relación de reciprocidad, en cambio, las dos características antes mencionadas están ausentes: A se mueve libremente hacia B para ayudarlo de algún modo sobre la base de la *expectativa* de que B hará otro tanto, en un tiempo sucesivo, en sus relaciones o, más aún, en sus relaciones con C. En la reciprocidad no sólo no existe acuerdo previo sobre el precio, sino que tampoco hay una obligación a cargo de B de reciprocitar. El sujeto A formula solamente una expectativa y si ésta es defraudada, lo que podrá ocurrir es que A interrumpa (o modifique) su relación con B. He aquí por qué la reciprocidad es una relación intersubjetiva frágil: quien inicia la relación corre siempre el riesgo de encontrarse frente a un oportunista que se limita a recibir.

Hay otras dos diferencias entre los principios en cuestión. Por un lado, el valor de cuanto B dará (o hará) a A o a C no necesariamente tiene que ser equivalente a aquello que A dé a B. La reciprocidad, en efecto, postula la proporcionalidad y no la equivalencia; como ya Aristóteles había entendido: cada uno da en proporción a sus capacidades efectivas. Por otra parte, en tanto el *primum movens* del intercambio de equivalentes es la persecución de un interés (legítimo), la reciprocidad comienza siempre por un acto de gratuidad: A va hacia B con la actitud de quien quiere donar, no de quien desea cerrar un negocio.



2. HACIA LA SUPERACIÓN DE DICOTOMÍAS VIEJAS Y OBSOLETAS

El primer mensaje relevante que nos brinda la *Caritas in veritate* es la invitación a superar la obsoleta dicotomía entre la esfera de lo económico y la esfera de lo social. La modernidad nos ha dejado en herencia la idea en base a la cual para tener acceso al "club de la economía" es indispensable buscar la ganancia y estar motivado por intenciones exclusivamente "autointe-

resadas”; lo cual es lo mismo que decir que no se es plenamente empresario si no se persigue la maximización del beneficio. En caso contrario, nos deberíamos contentar con formar parte de la esfera de lo social. Esta absurda conceptualización –a su vez hija del error teórico que confunde la economía de mercado, el *genus*, con una de sus *species* particulares como lo es la del sistema capitalista– ha llegado a identificar a la economía con el lugar de la producción de la riqueza (o del rédito) y a lo social con el lugar de la distribución de la misma y de la solidaridad.

La CV nos dice, en cambio, que se puede llevar adelante una empresa también cuando se persiguen fines de utilidad social y se actúa debido a motivaciones de tipo pro-social. Este es un modo concreto, aunque no el único, de llenar la peligrosa brecha entre lo económico y lo social. Es peligrosa porque no sería éticamente aceptable que una acción económica no incorporase dentro de sí la dimensión social, del mismo modo que un sector social meramente redistributivo no resultaría sostenible en el largo plazo si no hiciera sus cuentas en relación con los recursos: antes de poder distribuir es necesario, de hecho, producir.

Debemos estar particularmente agradecidos con el Santo Padre por haber querido desconfiar de un lugar común todavía persistente según el cual el ámbito económico sería una cosa demasiado seria y exigente para dejarla contagiarse de los cuatro principios cardinales de la Doctrina Social de la Iglesia que son: la centralidad de la persona humana, la solidaridad, la subsidiariedad y el bien común. De aquí se deduce la implicancia práctica en base a la cual los valores de la DSI deberían encontrar espacio únicamente en las obras de naturaleza social, dado que la tarea de guiar la economía estaría encomendada a los expertos en eficiencia. Es un mérito ciertamente no secundario de esta Encíclica el de contribuir a poner remedio a esta grave laguna, que es cultural y política al mismo tiempo.

Contrariamente a lo que se cree, la eficiencia no es el *fundamentum divisionis* para distinguir lo que es empresa de lo que no lo es. Y esto se debe a una simple razón: la categoría de la eficiencia pertenece al orden de los medios y no al de los fines. En efecto, se debe ser eficiente para conseguir de la mejor forma posible, el fin que libremente se ha elegido dar a la propia acción. Pero la elección del fin nada tiene que ver con la eficiencia misma. Sólo después de haber elegido el fin a alcanzar el emprendedor debe ocuparse de ser eficiente. La eficiencia como fin en sí misma caería en el “eficientismo”, que es una de las causas hoy más frecuentes de destrucción de la riqueza, como lo confirma la crisis económico-financiera actual.

Ampliando un instante la perspectiva del discurso, decir mercado significa decir competencia, y no en el sentido en que no pueda existir el mercado allí donde no se practique la competencia (aunque lo contrario no sea cierto). Es evidente que la fecundidad de la competencia está en el hecho de que ella implica tensión, la cual presupone la presencia del otro y la relación con el otro. Sin tensión no hay movimiento, pero el movimiento –he aquí el punto– al cual la tensión da lugar puede también ser mortífero, generador de muerte. Tal es la forma de competencia que se denomina posicional. Se trata de un forma relativamente nueva de competencia, poco presente en épocas anteriores, y particularmente peligrosa porque tiende a destruir el vínculo con el otro. En la competencia posicional el fin de la acción económica no es la tensión hacia un objetivo común –como la etimología latina *cum-petere* llevaría a entender claramente– sino la hobbesiana *mors tua, vita mea*. Y en esto se ve la estupidez de la “posicionalidad”, que en tanto selecciona a los mejores en la carrera del mercado haciendo vencedor a quien llega “primero”, elimina o neutraliza a quien llega “segundo”. Y de este modo el vínculo social es reducido a la relación mercantil y la actividad económica tiende a devenir inhumana y, últimamente, también ineficiente.

Y bien, el logro ciertamente nada despreciable de la CV es el de tomar posición a favor de aquella concepción del mercado típica de la tradición de pensamiento de la economía civil, según la cual se puede vivir la experiencia de la sociabilidad humana en el interior de una vida económica normal y no fuera de ella o al lado de ella, tal como sugiere el modelo dicotómico del orden social. Y ésta es una concepción alternativa al mismo tiempo, ya sea aquella que ve el mercado como lugar del aprovechamiento y de la opresión del fuerte sobre el débil, como aquella que en línea con el pensamiento anarco-liberal lo ve como el lugar capaz de dar soluciones a todos los problemas de la sociedad.

La economía civil se pone como alternativa a la economía de tradición smithiana que ve al mercado como la única institución realmente necesaria para la democracia y para la libertad. La DSI nos recuerda que una buena sociedad es fruto ciertamente del mercado y de la libertad, pero existen exigencias relacionadas con el principio de fraternidad que no pueden ser eludidas ni remitidas a la sola esfera privada o a la filantropía. Al mismo tiempo, la DSI no está de acuerdo con quien combate a los mercados y ve lo económico en un conflicto endémico y natural con la vida buena, promoviendo el decrecimiento y una separación de lo económico de la vida en común. Más aún, ella propone un humanismo de varias dimensiones, en el cual el mercado no es combatido o “controlado”, sino que es visto como un momento importante de la esfera pública –esfera que es bastante más vasta que la estatal– el cual, si es concebido y vivido como lugar abierto a los principios de la reciprocidad y del don, puede construir la “ciudad”.



3. DE LA FRATERNIDAD AL BIEN COMÚN

La palabra clave que hoy expresa, mejor que cualquier otra, esta exigencia es la de fraternidad, palabra ya presente en la bandera de la revolución francesa, pero que el orden revolucionario después abandonó –por las razones conocidas– hasta su cancelación en el léxico político-económico. La escuela de pensamiento franciscana fue la que dio a este término el significado que éste ha conservado a lo largo del tiempo. Que es el de constituir, al mismo tiempo, el complemento y la exaltación del principio de solidaridad. En efecto, mientras la solidaridad es el principio de organización social que permite a los desiguales ser iguales, la fraternidad es el principio de organización social que permite a los iguales de ser diferentes. La fraternidad permite a las personas que son iguales en su dignidad y sus derechos fundamentales expresar su plan de vida, o su carisma, de maneras diversas. Las estaciones que dejamos atrás, los siglos XIX y XX, se caracterizaron por las grandes batallas, tanto culturales como políticas, en nombre de la solidaridad, y esto fue algo bueno, pensemos en la historia del movimiento sindical y en la lucha por la conquista de los derechos civiles. El punto es que una buena sociedad no puede contentarse con el horizonte de solidaridad, porque una sociedad que fuera sólo solidaria, y no también fraterna, sería una sociedad de la que cada uno intentaría de alejarse. El hecho es que, mientras la sociedad fraternal es también una sociedad solidaria, lo inverso no es necesariamente cierto.

Haber olvidado el hecho de que no es sostenible una sociedad humana en la que se extingue el sentido de fraternidad y donde todo se reduce, por un lado, a mejorar las transacciones basadas en el intercambio de equivalentes y, por el otro, a aumentar las transferencias llevadas a cabo por estructuras asistenciales de naturaleza pública, nos da cuenta de por qué, a pesar de la calidad de las fuerzas intelectuales en el campo, no se ha llegado aún a una solución creíble del gran *trade-off* entre la eficiencia y la equidad. Una sociedad en la que se disuelve el principio de fraternidad no tiene futuro; es decir, no es capaz de progresar una sociedad

en la que existe solamente el “dar para tener” o el “dar por deber”. Por eso, ni la visión liberal-individualista del mundo en la que todo (o casi) es un intercambio, ni la visión estado-céntrica de la sociedad en la que todo (o casi) es deber, son una guía confiable para hacernos salir de la sequía en la que hoy nuestras sociedades están atascadas.

Se presenta la pregunta: ¿por qué en el último cuarto de siglo el discurso del bien común –según la formulación dada por la Doctrina Social de la Iglesia– después de pasar al menos un par de siglos fuera de la escena, está hoy re-emergiendo al modo de un río cárstico? ¿Por qué el pasaje de los mercados nacionales al mercado global consumado en el curso del último cuarto de siglo va volviendo de nuevo actual el discurso sobre el bien común? Observo, como al paso, que cuanto ocurre es parte de un movimiento más vasto de ideas en economía, un movimiento cuyo objeto es la relación entre religiosidad y *performance* económica. A partir de la afirmación de que las creencias religiosas son de importancia decisiva para forjar los mapas cognitivos de los sujetos y para plasmar las normas sociales de comportamiento, este movimiento de ideas busca indagar en qué medida la prevalencia en un determinado país (o territorio) de cierta matriz religiosa influencia la formación de categorías de pensamiento económico, los programas de *welfare*, la política educativa, etc. Después de un largo período de tiempo durante el cual la célebre tesis de la secularización parecía haber dicho la última palabra sobre la cuestión religiosa –al menos en lo que concierne al campo económico– cuanto hoy está ocurriendo suena verdaderamente paradójal.

No es tan difícil comprender el retorno al debate cultural contemporáneo de la perspectiva del bien común, verdadera figura de la ética católica en el ámbito socio-económico. Como Juan Pablo II dejó en claro en varias ocasiones, la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) no debe ser considerada una teoría ética ulterior a las muchas que ya están disponibles en la literatura, sino una “gramática común” a ellas, porque se basa en un punto de vista específico, el de cuidar del bien humano. En realidad, mientras que las distintas teorías éticas encuentran su fundamento ya sea en la búsqueda de reglas (como ocurre en el iusnaturalismo positivista, según el cual la ética se deriva de la norma jurídica), ya en el accionar (pienso en el neo-contractualismo rawlsiano o en el neo-utilitarismo) la DSI ubica su punto axial el “estar con”. El sentido de la ética del bien común consiste en que para poder comprender la acción humana es necesario ponerse en la perspectiva de la persona que actúa –Cf. *Veritatis Splendor*, 78– y no en la perspectiva de la tercera persona (como hace el iusnaturalismo) o del espectador imparcial (como Adam Smith lo había sugerido). En efecto, el bien moral, siendo una realidad práctica, es conocido primariamente no por quien lo teoriza, sino por quien lo practica: aquel que sabe individualizarlo y por lo tanto elegirlo algunas veces con certeza es quien está en discusión.



4. EL PRINCIPIO DEL DON EN ECONOMÍA

¿Qué implica a nivel práctico la adopción de la perspectiva de la gratuidad en la acción económica? Desearía aquí referirme brevemente a dos implicancias, entre tantas otras. La primera concierne al modo de ver la relación entre crecimiento económico y programas de *welfare*. ¿Está primero el crecimiento económico o el *welfare*? Los gastos para el *welfare*, ¿deben ser considerados consumo social o inversión social? La tesis defendida en la CV es que en las condiciones históricas actuales, la posición de quien ve al *welfare* como factor de desarrollo económico es bastante más creíble y justificable que la posición contraria.

Como se sabe el Estado social en la segunda mitad del siglo XX ha representado una institución dirigida a la consecución de dos objetivos principales: por un lado, reducir la pobreza y la exclusión social, redistribuyendo, por medio de los impuestos, el rédito y la riqueza (la así llamada función de “Robin Hood”) y por otro lado, ofrecer servicios de aseguración, favoreciendo una asignación eficiente de los recursos a través del tiempo (función de “reparador”). El instrumento elaborado para ello ha sido básicamente el siguiente: los gobiernos usan el dividendo del crecimiento económico para mejorar la posición *relativa* de quien está peor sin empeorar la posición *absoluta* de quien está mejor. Pero todo un conjunto de circunstancias –la globalización y la tercera revolución industrial– ha provocado en los países del occidente avanzado a partir de los años 80 una desaceleración del crecimiento potencial. Esto ha acabado alentando, durante la última década, el convencimiento de que los mecanismos de redistribución a través de los impuestos y seguros sociales son la causa de la ralentización del crecimiento potencial y, en consecuencia, son responsables por la escasez de recursos para la acción social de los gobiernos.

Los resultados de esta particular concepción del bienestar están a la vista de todos. No sólo el viejo *welfare state* se muestra hoy incapaz de afrontar las nuevas formas de pobreza, sino que será igual de impotente frente a las desigualdades sociales en continuo aumento en Europa. Por ejemplo, en el último cuarto de siglo, en Italia, la cuota de beneficios sobre el PIB ha pasado del 23% al 30%, mientras que la cuota que corresponde al trabajo disminuyó del 77% al 70%. Como nos revela la última encuesta CENSIS, Italia se ha convertido en un país caracterizado por una “movilidad de calibre reducido”: las personas situadas en los niveles bajos de la escala social tienen hoy mayores dificultades que hace un tiempo para pasar a niveles más altos. Este es un signo elocuente de la presencia de verdaderas trampas de pobreza: quién cae en ellas no consigue salir. Hoy en día, la persona ineficiente es dejada afuera de la ciudadanía porque nadie le reconoce la proporcionalidad de los recursos. Que es lo mismo que decir que la persona ineficiente (o menos eficiente que la media) no tiene el “título” para participar en el proceso productivo: queda inexorablemente marginada del mismo porque el trabajo *decente* es sólo para los eficientes. Para los demás sólo queda el trabajo indecente o la compasión pública.

¿Cómo proceder entonces en el diseño de un nuevo *welfare*? El primer paso es superar las nociones ya obsoletas de igualdad de *resultados* (cara a la postura social demócrata) y de igualdad de *puntos de partida* (el enfoque favorito de las corrientes de pensamiento liberal). Más bien se trata de establecer una noción de igualdad de capacidades (en el sentido de Amartya Sen) mediante intervenciones que busquen proveer recursos (monetarios y no monetarios) a las personas, de modo que éstas mejoren su posición en la vida. El enfoque seniano del bienestar sugiere cambiar el foco de atención de los bienes y servicios que se busca poner a disposición del portador de necesidades, a la efectiva capacidad de éstos de funcionar gracias a su aprovechamiento. De este modo, el nuevo *welfare* debe superar la distorsión auto-referencial del viejo *welfare*. Si las prestaciones sanitarias, asistenciales, educativas, etc., por más que sean de calidad desde el punto de vista técnico, no aumentan las posibilidades de funcionamiento de aquellos a los cuales van dirigidas, se revelan ineficaces e incluso perjudiciales porque no ayudan realmente al proceso de desarrollo. En una palabra, es necesario superar rápidamente la convicción errada en base a la cual los derechos subjetivos naturales (a la vida, a la libertad, a la propiedad) y los derechos sociales de ciudadanía (aquellos que considera el *welfare*) sean incompatibles entre sí y que para defender los segundos sea necesario sacrificar o limitar los primeros. Como bien sabemos, tal convicción ha sido el origen en Europa de disputas ideológicas ociosas y de desperdicio importante de recursos productivos.

En segundo lugar, también hay que decir que el nuevo *welfare* debe ser subsidiario, es decir, debe dirigir los recursos públicos obtenidos de los impuestos generales para financiar no ya –como sucede hoy– a los sujetos que ofrecen los servicios de *welfare*, sino a aquellos que los requieren. Esto, en tanto la financiación directa de las agencias de *welfare* por parte del Estado altera la naturaleza de sus servicios y encarece sus costos. A su vez, el financiar a los portadores de necesidades aumenta la responsabilidad y moviliza el protagonismo de la sociedad civil organizada. No olvidemos, en efecto, que la financiación directa de la oferta tiende a desnaturalizar la identidad de los actores de la sociedad civil, los cuales se ven obligados a seguir procedimientos de tipo burocrático-administrativos que tienden a anular las particularidades propias de cada sujeto, aquellas de las que depende la creación del capital social.

La conclusión que obtengo, es que los argumentos que apoyan la tesis de la existencia de un *trade-off* entre protección social y crecimiento económico son mucho menos plausibles que aquellos que militan a favor de la tesis opuesta. No es cierto que el fortalecimiento de las instituciones de protección social implique la condena a un crecimiento más bajo y a largo plazo insostenible. Es cierto, en cambio, que un *welfare* post-hobbesiano, centrado principalmente en políticas de promoción de las capacidades de las personas constituye, en la actual fase post-fordista, caracterizada por el surgimiento de nuevos riesgos sociales, el antídoto más eficaz contra posibles tentaciones antidemocráticas y, por lo tanto, el factor decisivo de desarrollo económico.

La segunda consecuencia que emana de reconocer y otorgar al principio de gratuidad un lugar de primer plano en la vida económica tiene que ver con la difusión de la cultura y con la práctica de la reciprocidad. Junto con la democracia, la reciprocidad es el valor fundacional de una sociedad. Incluso, se podría también sostener que la norma democrática toma su sentido último de la reciprocidad.

¿En qué “lugares” la reciprocidad es practicada y alimentada? La familia es el primero de estos lugares: pensemos en las relaciones entre padres e hijos y entre hermanos y hermanas. Luego está la cooperativa, la empresa social y las diversas formas de asociaciones. ¿No es cierto que las relaciones entre los integrantes de una familia o entre los miembros de una cooperativa, son relaciones de reciprocidad? Hoy sabemos que el progreso civil y económico de un país depende básicamente de cuán difundidas estén las prácticas de reciprocidad entre sus ciudadanos. Sin el reconocimiento mutuo de una común pertenencia, no hay eficiencia o acumulación de capital que valga. Hay hoy una inmensa necesidad de cooperación: es por eso que necesitamos ampliar las formas de la gratuidad y reforzar las que ya existen. Las sociedades que extirpan de su propio terreno las raíces del árbol de la reciprocidad están destinadas a la decadencia, como la historia nos lo enseña desde hace tiempo.

¿Cuál es la función propia del don? La de hacer comprender que junto a los bienes de justicia están los bienes de gratuidad y que, por tanto, no es auténticamente humana la sociedad que se contenta solamente con los bienes de justicia. ¿Cuál es la diferencia? Los bienes de justicia son los que nacen de un deber; los bienes de gratuidad son aquellos que nacen de una *obbligatio*. De este modo, son bienes que nacen del reconocimiento de que yo estoy ligado a otro que, en cierto sentido, es parte constitutiva de mí. Por esto, la lógica de la gratuidad no puede ser simplemente reducida a una dimensión puramente ética; la gratuidad, en efecto, no es una virtud ética. La justicia, como ya enseñaba Platón, sí es una virtud ética, y estamos todos de acuerdo sobre la importancia de ésta, pero la gratuidad es más bien la dimensión “supra-ética” del comportamiento humano porque su lógica es la de la sobreabundancia, mientras que la

lógica de la justicia es la de la equivalencia. Pues bien, la CV nos dice que una sociedad para funcionar bien y para progresar necesita que dentro de la práctica económica existan sujetos que comprendan lo que son los bienes de gratuidad, que se entienda, en otras palabras, que necesitamos hacer refluir en los circuitos de nuestra sociedad el principio de gratuidad.

El reto que Benedicto XVI nos invita a asumir es el de luchar para restituir el principio del don en la esfera pública. El don auténtico que, afirmando la primacía de la relación sobre su exención, del vínculo intersubjetivo sobre el bien donado, de la identidad personal sobre la utilidad, debe poder encontrar un espacio de expresión en todas partes, en cualquier ámbito del accionar humano, incluida la economía. El mensaje que la CV nos deja es el de pensar la gratuidad, y por tanto la fraternidad, como claves de la condición humana y, como consecuencia, el de ver en el ejercicio del don el requisito indispensable para que Estado y mercado puedan funcionar con la mira en el bien común. Sin prácticas extensas de don se podrá tener un mercado eficiente y un Estado fuerte (incluso justo), pero sin duda las personas no serán ayudadas a alcanzar la alegría de vivir. Porque eficacia y justicia, incluso unidas, no bastan para garantizar la felicidad de personas.



5. SOBRE LAS CAUSAS REMOTAS DE LA CRISIS FINANCIERA

La CV no se olvida –ni podía hacerlo– de “leer” la crisis económico-financiera actual. Lo hace centrándose en las causas profundas (y no ya en las próximas) de la crisis. Tres son los principales factores de crisis detectados y examinados. El primero se refiere al cambio radical en la relación entre finanzas y producción de bienes y servicios que se ha consolidado en el curso de los últimos treinta años. A partir de mediados de los años 70 del siglo pasado, la mayor parte de los países occidentales basó sus promesas en materia de pensiones en inversiones que dependían de la rentabilidad sostenible de los nuevos instrumentos financieros. Al mismo tiempo, la creación de estos nuevos instrumentos expuso a la economía real a los caprichos de las finanzas, generando la necesidad creciente de destinar mayores cuotas de valor agregado a la remuneración de los ahorros en ellos invertidos. Las presiones de las bolsas y de los fondos de *private equity* sobre las empresas se transfirieron como presiones aún mayores en otras direcciones. En primer lugar, sobre los dirigentes obsesivamente inducidos a mejorar constantemente la *performance* de sus gestiones a fin de recibir volúmenes crecientes de *stocks options*. En segundo lugar, sobre los consumidores con el fin de convencerlos, mediante la utilización de sofisticadas técnicas de marketing, de comprar cada vez más, aun en ausencia de poder adquisitivo. Finalmente, también sobre las empresas de la economía real para convencerlas de aumentar el valor para los accionistas (*shareholder value*). Y así ha sucedido que la exigencia permanente de resultados financieros cada vez más brillantes empezó a repercutir mediante un típico mecanismo de *trickle down* sobre todo el sistema económico, hasta convertirse en un verdadero modelo cultural. Por perseguir un futuro cada vez más brillante, se ha olvidado el presente.

El segundo factor causal de la crisis es la difusión incluso a nivel de la cultura popular del *ethos* de la eficiencia como criterio último de juicio y justificación de la realidad económica. Por un lado, esto ha provocado la legitimación de la codicia –que es la forma más conocida y más extendida de la avaricia– como una especie de virtud cívica: el *greed market* sustituye al *free market*. “Greed is good, greed is right” (la codicia es buena, la codicia es justa), predicaba Gor-

don Gekko, el protagonista del célebre film *Wall Street* de 1987. Por otro lado, el *ethos* de la eficiencia está en el origen de la alternancia hoy sistemática entre codicia y pánico. No es cierto, como más de un comentarista ha intentado afirmar, que el pánico sea consecuencia de comportamientos irracionales de parte de los operadores. Porque el pánico no es otra cosa que una euforia invertida; de este modo si la euforia, según la teoría dominante, es racional, también el pánico lo es.

En una palabra, la CV considera la causa de las causas de la crisis: por un lado, la especificidad de la matriz cultural que se ha ido consolidando en las últimas décadas sobre la ola de la globalización y, por el otro, el advenimiento de la tercera revolución industrial, caracterizada por las tecnologías info-telemáticas. Es necesario tomar en cuenta un aspecto específico de esta matriz que se relaciona con la insatisfacción, cada vez más extendida, con del modo de interpretar el principio de la libertad. Como sabemos, las dimensiones constitutivas de la libertad son tres: la autonomía, la inmunidad y la capacitación. La autonomía se relaciona con la libertad de elección: no se es libre si no se está en condiciones de elegir. La inmunidad, en cambio, tiene que ver con la ausencia de coerción de parte de un agente externo. Se trata, en una palabra, de la libertad negativa ("o libertad de"). La capacitación, (literalmente: capacidad de acción) finalmente se relaciona con la capacidad de elección, de alcanzar los objetivos que el sujeto se propone al menos en parte. No se es libre si nunca se logra realizar el propio plan de vida.

Y bien, mientras el enfoque anarco-liberal intenta asegurar la primera y la segunda dimensión de la libertad dejando de lado la tercera, el enfoque estado-céntrico, ya sea en la versión de la economía mixta, como en aquella del socialismo de mercado, tiende a privilegiar la segunda y la tercera dimensión en detrimento de la primera. El liberalismo es muy apto para generar movimiento, pero no es capaz, por otra parte, de gestionar sus consecuencias negativas, producidas por la elevada asimetría temporal entre la distribución de los costos y los beneficios del movimiento. Los primeros son inmediatos y tienden a recaer sobre los segmentos más desposeídos de la población; los segundos se verifican con el tiempo y benefician a los sujetos con mayor talento. Por otro lado, el socialismo de mercado –en sus diversas versiones– aunque propone al Estado como el sujeto encargado de hacer frente a estas asincronías, no merma por ello la lógica del mercado darwiniano, sino que solamente restringe su área de acción y de incidencia. Como se puede ver, el desafío a asumir es el de conjugar las tres dimensiones de la libertad: ésta es la razón por la cual el paradigma del bien común se presenta como una perspectiva al menos interesante para explorar.

A la luz de lo anterior llegamos a comprender por qué la crisis financiera no puede calificarse como un evento ni inesperado, ni inexplicable. He aquí por qué, sin disminuir en nada las indispensables intervenciones en clave regulatoria y las nuevas formas de control necesarias, no podremos impedir en el futuro el surgimiento de episodios análogos si no se ataca el mal hasta la raíz, vale decir, si no se interviene en la matriz cultural que subyace al sistema económico. Esta crisis envía a las autoridades del gobierno un mensaje doble. En primer lugar, que la crítica sacrosanta al "Estado intervencionista" de ningún modo puede servir para desconocer el rol central del "Estado regulador". En segundo lugar, que las autoridades públicas ubicadas en los diversos niveles de gobierno deben consentir y favorecer el surgimiento y el refuerzo de un mercado financiero pluralista, un mercado en el que puedan operar en condiciones de objetiva paridad sujetos diversos en relación con el fin específico que ellos atribuyen a su actividad. Pienso en los bancos de crédito cooperativo, en los bancos éticos y en los diversos fondos éticos. Se trata de entes que no solamente no proponen a los propios agentes finanzas creativas, sino que sobre todo desarrollan un rol complementario, y por lo tanto, equilibrador,

respecto a los agentes de las finanzas especulativas. Si en las últimas décadas las autoridades financieras hubieran eliminado los obstáculos que todavía pesan sobre los sujetos / agentes de las finanzas alternativas, la crisis actual no habría tenido la potencia devastadora que estamos presenciando.



6. HACIA UNA GOBERNANZA GLOBAL

Un tema de extraordinaria actualidad que en la CV es tratado con especial fuerza es el que se refiere al nexo entre la paz y el desarrollo integralmente humano. Un tema que la *Populorum progressio* de Pablo VI volvió popular con la célebre frase: “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz” (76-77). Pues bien, en plena coincidencia con esta posición, Benedicto XVI sistematiza un pensamiento que resumo en los siguientes términos: a) la paz es posible porque la guerra es un acontecimiento y no un estado de cosas; la guerra es, por tanto, una emergencia transitoria, por larga que ésta pueda ser, no una condición permanente de la sociedad humana; b) la paz, sin embargo, debe ser construida, porque no es algo espontáneo, es fruto de obras destinadas a crear instituciones de paz; c) en la actual fase histórica, las instituciones de paz más urgentes son aquellas que tienen que ver con la problemática del desarrollo humano.

¿Cuáles son las instituciones de paz que hoy merecen prioridad absoluta? Para esbozar una respuesta, conviene fijar la atención sobre algunos hechos estilizados que caracterizan nuestra época. El primero se refiere al escándalo de hambre. Es bien sabido que el hambre no es una trágica novedad de estos tiempos, pero lo que la hace hoy escandalosa y, por lo tanto, intolerable, es el hecho de que ésta no es la consecuencia de una *production failure* a nivel global, es decir, de una incapacidad del sistema productivo para garantizar alimentos para todos. No es, entonces, la escasez de recursos a nivel global la que causa hambre y privaciones diversas. Es más bien una *institutional failure*, es decir, el principal factor responsable es la falta de instituciones económicas y jurídicas adecuadas. Consideremos los siguientes hechos. El extraordinario aumento de la interdependencia económica, que tuvo lugar en el transcurso del último cuarto de siglo, implicó que amplios segmentos de población puedan ser influenciados negativamente, en cuanto a sus condiciones de vida, por acontecimientos que ocurren en lugares muy distantes y respecto a los cuales no tienen ningún poder de intervención. Sucede así que a las conocidas “hambrunas por depresión” se suman hoy en día las “hambrunas por boom”, como Amartya Sen ha documentado ampliamente. No sólo esto, sino que la expansión del espacio del mercado –un fenómeno en sí positivo– determina que la capacidad de un grupo social de acceder al alimento depende, de manera esencial, de las decisiones de otros grupos sociales. Por ejemplo, el precio de un bien primario (café, cacao, etc.), que constituye la principal fuente de ingresos para determinada comunidad, puede depender de lo que sucede con el precio de otros productos y esto independientemente de un cambio en las condiciones de producción del bien primario.

Un segundo hecho estilizado hace referencia al cambio en la naturaleza del comercio y de la competencia entre países ricos y pobres. Durante los últimos veinte años, la tasa de crecimiento de los países más pobres ha sido más alta que la de los países ricos: aproximadamente el 4% contra el 1,7% anuales, en el período 1980-2000. Se trata de un hecho absolutamente nuevo, hasta el momento nunca había ocurrido que los países pobres crecieran más rápidamente que los ricos. Esto explica por qué, en el mismo período, se registró el primer declive en la historia del número de personas pobres en términos absolutos (aquellas que tienen a disposición en

promedio menos de un dólar por día, teniendo en cuenta la igualdad del poder de compra). Prestando la debida atención a los elevados niveles de población, se puede decir que la tasa de pobres absolutos en el mundo ha pasado del 62% en 1978 al 29% en 1998. (Es obvio que este resultado notable no ha afectado de manera uniforme a las diversas regiones del mundo. Por ejemplo, en el África subsahariana, el número de pobres absolutos pasó de 217 millones en 1987 a 301 millones en 1998). Al mismo tiempo, sin embargo, la pobreza relativa, es decir, la desigualdad –ya sea medida por el coeficiente de Gini o por el índice de Theil– aumentó notablemente desde 1980 hasta hoy. Es bien sabido que el índice de desigualdad total surge de la suma de dos componentes: la desigualdad entre países y la del interior de cada país. Como surge del importante trabajo de Peter H. Lindert y Jeffrey G. Williamson “Does globalization make the world more unequal?” (2003), gran parte del aumento de la desigualdad total es atribuible al aumento del segundo componente, tanto en los países densamente poblados (China, India y Brasil) –que han registrado elevados índices de crecimiento– como en los países del Occidente avanzado. Lo que significa que los efectos redistributivos de la globalización no son unívocos: no siempre gana el rico (país o grupo social) y no siempre pierde el pobre.

Me gustaría decir unas pocas palabras sobre un tercer hecho estilizado. La relación entre el estado nutricional de las personas y su capacidad de trabajo influye tanto en el modo en que la comida es asignada entre los miembros de la familia –en especial, entre varones y mujeres– como en el modo en que funciona el mercado del trabajo. Los pobres poseen sólo una capacidad potencial de trabajo, para convertirla en fuerza de trabajo efectiva la persona necesita de una adecuada nutrición. Ahora bien, si no es adecuadamente ayudado, el desnutrido no es capaz de cumplir esta condición en una economía de libre mercado. La razón es simple: la calidad del trabajo que el pobre es capaz de ofrecer al mercado del trabajo es insuficiente en relación con el alimento que necesita para vivir de forma decente. Como la ciencia de la nutrición moderna ha demostrado, del 60% al 75% de la energía que una persona obtiene de los alimentos se utiliza para mantener el cuerpo con vida; sólo la parte restante podrá utilizarse para el trabajo u otras actividades. Por eso en las sociedades pobres se pueden crear verdaderas “trampas de pobreza”, destinadas a persistir durante largos períodos de tiempo.

Lo que es peor es que una economía puede seguir alimentando trampas de pobreza incluso si su renta crece a nivel agregado. Por ejemplo, puede suceder –como ha ocurrido– que el desarrollo económico, medido por el PBI per cápita, motive a los agricultores a transferir el uso de sus tierras de la producción de grano a la de carne, mediante el aumento de la ganadería, desde el momento en que los márgenes de beneficio obtenidos de la segunda actividad son superiores a los de la primera. Sin embargo, el consiguiente aumento de los precios de los cereales hará empeorar los niveles nutricionales de la población pobre, que no puede tener acceso al consumo de carne. El punto a destacar es que un aumento en el número de personas de bajos ingresos puede incrementar la desnutrición entre los más pobres a causa de un cambio en la composición de la demanda de bienes finales. Se observa, por último, que el vínculo entre el estado nutricional y la productividad del trabajo puede ser “dinástica”: una vez que una familia o un grupo social ha caído en la trampa de la pobreza, será muy difícil para sus descendientes salir de ella, incluso si la economía crece en su totalidad.

¿Qué conclusión se obtiene de lo anterior? Como consecuencia del reconocimiento de un fuerte vínculo entre los *institutional failures*, por un lado, y el escándalo del hambre y la creciente desigualdad mundial, por el otro, podemos ver que las instituciones no son –como los recursos naturales– algo dado por la naturaleza, sino reglas del juego económico establecidas por la política. Si el hambre dependiera –como era el caso hasta principios del siglo XX– de una

situación de escasez absoluta de recursos, no habría nada más que hacer que llamar a la compasión o a la solidaridad fraterna. En cambio, el saber que ésta depende de reglas, es decir, de instituciones, en parte obsoletas y en parte equivocadas, no puede llevarnos sino a intervenir en los mecanismos y procedimientos mediante los cuales estas reglas se establecen y aplican. La urgencia con la que es necesario proceder en este sentido nos es sugerida también por el siguiente pasaje de Norberto Bobbio que ilustra, con rara eficacia, el nexo entre la libertad, la igualdad y la lucha por adquirir posiciones de dominio: “En la historia humana, las luchas por la superioridad se alternan con las luchas por la igualdad. Y es natural que esta alternancia se produzca, porque la lucha por la superioridad implica a dos personas o grupos que han conseguido cierta igualdad entre sí. La lucha por la igualdad suele preceder a la de la superioridad [...]. Antes de llegar al punto de luchar por el dominio, cada grupo social debe conquistar cierto nivel de paridad con sus rivales” (1999, p.164).

Es evidente la dificultad que plantea la aplicación de medidas institucionales como las aludidas. Es por esta razón que la CV habla de la urgencia de dar a luz una Autoridad política global, la cual, sin embargo, debe ser de tipo subsidiario y poliárquico. Esto implica, por un lado, la negativa a dar vida a una especie de “superestado”, y, por otro lado, el deseo de mejorar drásticamente la labor realizada en Bretton Woods en 1944, cuando se diseñó el nuevo orden económico internacional después de un largo período de guerras.



A MODO DE CONCLUSIÓN

Albert Camus escribió en *Bodas*: “Si hay un pecado contra la vida, quizás no sea tanto el de desear de ella, sino el de esperar otra vida y desentenderse de la grandeza implacable de ésta”. Camus no era creyente, pero nos enseña una verdad: no debemos pecar contra la vida presente descalificándola, humillándola. No se debe, por tanto, desplazar el centro de gravedad de nuestra fe a punto tal de hacer insignificante el presente: pecaríamos contra la Encarnación. Se trata de una opción antigua que se remonta a los Padres de la Iglesia, quienes llamaban a la Encarnación *Sacrum commercium* para subrayar la relación de reciprocidad profunda entre lo humano y lo divino y, sobre todo, para resaltar que el Dios cristiano es un Dios de hombres que viven en la historia y que se interesa, incluso se conmueve, por su condición humana. Amar la existencia es entonces un acto de fe y no sólo de placer personal. Tal amor abre a la esperanza, la cual no sólo afecta al futuro, sino también al presente: porque es necesario saber que nuestras obras, además de un destino, tienen un significado y un valor también aquí y ahora.

El siglo XV fue el siglo del primer humanismo, un acontecimiento típicamente europeo. El siglo XXI, ya desde su comienzo expresa con fuerza la necesidad de llegar a un nuevo humanismo. Entonces fue la transición del feudalismo a la modernidad el factor decisivo que empujó en esa dirección. Hoy, un cambio de época radical –que va de la sociedad industrial a la post-industrial o de la modernidad a la posmodernidad– es el que nos hace entrever la urgencia de un nuevo humanismo. La globalización, la financierización de la economía, las nuevas tecnologías, la cuestión migratoria, el aumento de las desigualdades sociales, los conflictos de identidad, la cuestión ambiental y la deuda internacional son sólo algunas de las palabras que hablan del actual “malestar de civilización”, para citar el título de un célebre ensayo de Sigmund Freud. La mera actualización de las viejas categorías de pensamiento o el simple recurrir a las técnicas de decisión colectiva –aun las más refinadas– no son suficientes frente a los grandes desafíos contemporáneos. Es necesario atreverse a recorrer nuevos caminos: ésta es, en gran medida, la invitación apasionada que nos hace la Caritas in veritate. ■

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- **Bobbio, N. (1999)**, *Destra e Sinistra*, Donzelli, Roma.
- **Lindert, P. H. y Williamson, J. G. (2003)** "Does globalization make the world more unequal?", NBER Working Paper No. 8228, Chicago.
- **Mac Intyre, A. (1982)**, *Tras la virtud, Crítica*, Barcelona.
- **Ratzinger, J. (2001)** *Dios y el mundo*, Ed. San Paolo, Milán.
- **Insegnamenti di Giovanni Paolo II, Vaticano, 1995** *Dirigiéndose, en febrero de 2004 a los Miembros de la Congregación para la Doctrina de la Fe*