





**SOCIEDAD CIVIL Y BIEN COMÚN  
HACIA UNA NUEVA ARTICULACIÓN  
DEL MERCADO, EL ESTADO  
Y LA SOCIEDAD CIVIL**

**Tomo 1**



Juan Carlos Scannone (Coord.)

**SOCIEDAD CIVIL Y BIEN COMÚN  
HACIA UNA NUEVA ARTICULACIÓN  
DEL MERCADO, EL ESTADO  
Y LA SOCIEDAD CIVIL**

**Tomo 1**





De la presenta edición:

Copyright © 2018 *by* EDUCC - Editorial de la Universidad Católica de Córdoba  
Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes del seminario internacional  
“Cambiar las relaciones entre el mercado, el Estado y la sociedad civil” Copyright  
© *by* Libreria Editrice Vaticana

Diseño editorial y puesta en página: Gabriela Callado  
Diseño de tapa: Sofía García Castellanos

Está prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio electrónico, sin la autorización expresa y por escrito de los propietarios del copyright.

Impreso en Argentina - *Printed in Argentina*  
Todos los derechos reservados - Queda hecho el depósito que prevé la ley 11.723  
ISBN:



UNIVERSIDAD  
CATÓLICA DE CÓRDOBA  

---

Universidad Jesuita

Obispo Trejo 323. X5000IYG Córdoba. República Argentina  
Tel./Fax: +(54-351) 4286171  
educc@ucc.edu.ar - www.uccor.edu.ar

## ÍNDICE

Prólogo, <i>por Juan Carlos Scannone, sj</i> .....	9
Discurso del Santo Padre Francisco a los participantes del seminario internacional “Cambiar las relaciones entre el mercado, el Estado y la sociedad civil”, <i>por Papa Francisco</i> .....	13
Introducción general, <i>por Juan Carlos Scannone, sj</i> .....	17
El vínculo de la lógica del mercado, el Estado y la sociedad civil en el Magisterio, <i>por Stefano Zamagni</i> .....	21
Articulación de las lógicas del mercado, Estado y sociedad civil en Caritas in Veritate, <i>por Ildelfonso Camacho, sj</i> .....	47
(Respuesta a) La articulación de las lógicas del mercado, Estado y sociedad civil en Caritas in Veritate, <i>por Fernando Fuentes Alcántara</i> .....	67
Estado, mercado y sociedad civil. La dimensión política de la combinación de sus diferentes lógicas, <i>por Adalbert Evers</i> .....	77
Mercado, Estado y solidaridad civil, <i>por Luis Razeto</i> .....	101
“Utopías reales” (actualistas) versus “utopías concretas” (realistas), <i>por Margaret Archer</i> .....	115
Crisis económica: estrategias económicas prosociales y antisociales y su contexto civilizacional, <i>por Krzysztof Wieleki</i> .....	143
La cultura y la interrelación entre las lógicas económicas del mercado, del Estado y del don, <i>por Juan Carlos Scannone, sj</i> .....	167

Posibles aportes de la Iglesia para el cambio cultural, <i>por Víctor Chávez Huitrón</i> .....	185
La revuelta contra la globalización, <i>por Jeffrey Sachs</i> .....	197
Nuevas prácticas económicas. Economía popular, economía solidaria en los tiempos actuales, <i>por Humberto Ortiz Roca</i> .....	215
La revolución de los excluidos, <i>por Juan Grabois</i> .....	217
Nuevos desafíos para el mercado y la sociedad civil en la era de la vulnerabilidad. La esperanza y la paradoja del mérito: los nuevos dogmas de la religión de los negocios, <i>por Luigino Bruni</i> .....	241
El paradigma de la economía civil entre la sociedad civil y la responsabilidad social corporativa, <i>por Leonardo Becchetti y Massimo Cermelli</i> .....	267
Posibilidades de la economía civil en el contexto de una sociedad capitalista, <i>por Élio Gasda, sj</i> .....	301
La confianza, el regalo y el otro: desafíos contemporáneos al intercambio generalizado, <i>por Adam Seligman y Robert Weller</i> .....	313

## PRÓLOGO

*Juan Carlos Scannone, sj*

En el discurso del 20 de octubre de 2018, a los participantes del Seminario internacional sobre “Cambiar las relaciones entre el mercado, el Estado y la sociedad civil”, realizado en la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales, en la Ciudad del Vaticano, el Papa Francisco enfatizó dos ideas que recorren transversalmente los pensamientos allí expuestos y publicados en la presente obra. Son como faros que iluminan el camino a seguir para impulsar dicho cambio en la línea de la enseñanza social de la Iglesia, “civilizando” la actual “economía que mata” (EG 53), a fin de superar las “causas específicas que alimentan la exclusión y las periferias existenciales”.

Francisco entonces afirmó que el actual desafío consiste en trabajar con valentía para ir más allá del modelo de orden social vigente, transformándolo desde dentro. Debemos pedir al mercado no solo que sea eficiente en la producción de riqueza y que asegure el crecimiento sostenible, sino que también esté al servicio del desarrollo humano integral.

Por lo tanto, “desde dentro” de la economía de mercado, superar el sistema actual de estructuración de la economía y del poder que le es implícito, así como la cultura que lo avala. Para ello recomienda, como lo hacen los textos aquí publicados, una “posición” central y un “papel específico” para la sociedad civil, a saber: “‘tirar’ hacia delante del Estado y del mercado para que puedan repensar su razón de ser

y su forma de actuar”, es decir, replantear la economía y la política para el bien común de la sociedad (local, nacional, regional y mundial), bien común que no niega, sino que se concilia con los derechos de los singulares.

Esas dos afirmaciones de Francisco, así como toda su alocución a los participantes del Seminario, provenientes de muchos países, animan y resumen la presente publicación y orientan su puesta en práctica.

Este Seminario se originó en la colaboración entre la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales y el Grupo de Trabajo de la Organización de las Universidades Católicas de América Latina y el Caribe (ODUCAL) sobre la enseñanza social de la Iglesia, pero con el apoyo decidido del Papa. Se tuvo en cuenta el entrecruce de cuatro perspectivas: la económica, la economía popular, la cultural y la política, inspiradas por el tratamiento del tema en la encíclica *Caritas in Veritate*, de Benedicto XVI, complementada por las nuevas aportaciones del actual Pontífice, en especial, la exhortación *Evangelii Gaudium* y la encíclica *Laudato Si'*.

La estructura básica del Seminario fue la de una exposición de media hora, dos comentarios a manera de respuesta inmediata de un cuarto de hora cada uno, y una discusión general de otra media hora, con un más largo diálogo final. Se publican en este volumen las palabras de Introducción general, todas las exposiciones (las hechas en inglés, en su traducción española) y algunos comentarios, sobre todo, de quienes no tuvieron una exposición. Se añadió una Declaración final firmada por los organizadores del Seminario, que no llegó a discutirse en el plenario. En la publicación se mantuvo el orden temporal de las exposiciones.

El Seminario no podría haberse tenido sin el apoyo del programa SOPLA -de la Fundación Konrad Adenauer-, y el de otra institución que prefiere guardar su anonimato, a quienes agradecemos su generosidad, así como también al traductor al castellano de los textos presentados en inglés, Dr. Eduardo Sinnott (Buenos Aires), y, por supuesto, a la Presidente, al Canciller y a todo el personal de la Academia, que posibilitaron un trabajo y una reflexión comunes no sólo fecundos sino también agradables.

Confiamos que, con la presente obra, estamos haciendo un aporte novedoso tanto a la discusión académica y científica sobre una mejor articulación de las lógicas del mercado, del Estado y de la sociedad civil, como a la enseñanza social cristiana sobre el tema, así como también a la realización práctica de un desarrollo humano integral y sostenible, respetuoso de nuestra Casa Común, de acuerdo con la opción preferencial y solidaria por los pobres.



**DISCURSO DEL SANTO PADRE FRANCISCO A  
LOS PARTICIPANTES DEL SEMINARIO  
INTERNACIONAL “CAMBIAR LAS  
RELACIONES ENTRE EL MERCADO,  
EL ESTADO Y LA SOCIEDAD CIVIL”,  
REALIZADO EN LA ACADEMIA PONTIFICIA  
DE LAS CIENCIAS SOCIALES,  
EN LA CIUDAD DEL VATICANO**

*Papa Francisco*

Ilustres Señoras y Señores:

Saludo cordialmente a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales y a las personalidades que participan en estas jornadas de estudio, así como a las instituciones que apoyan la iniciativa. Una iniciativa que atrae la atención sobre un tema de gran actualidad como es el de elaborar nuevos modelos de cooperación entre el mercado, el Estado y la sociedad civil, en relación con los desafíos de nuestro tiempo. En esta ocasión, quisiera detenerme brevemente en dos causas específicas que alimentan la exclusión y las periferias existenciales.

La primera es el aumento endémico y sistémico de las desigualdades y de la explotación del planeta, que es mayor con respecto al aumento de la renta y de la riqueza. Y, sin embargo, la desigualdad

y la explotación no son una fatalidad ni tampoco una constante histórica. No son una fatalidad porque dependen, además de las diferentes conductas individuales, también de las reglas económicas que una sociedad decide darse. Basta pensar en la producción de energía, en el mercado laboral, en el sistema bancario, en el *welfare*, en el sistema fiscal y en el sector escolar. Según cómo se proyecten estos sectores habrá consecuencias diversas en el reparto de los ingresos y de la riqueza entre quienes han contribuido a su producción. Si prevalece como fin el beneficio, la democracia tiende a convertirse en una plutocracia en la que crecen las desigualdades y la explotación del planeta. Repito: no es necesario que sea así; ha habido períodos en que, en algunos países, las desigualdades han disminuido y el medio ambiente se ha protegido mejor. La otra causa de exclusión es el trabajo no digno de la persona humana. Ayer, en la época de la *Rerum novarum* (1891), se reclamaba el “justo salario del obrero”. Hoy en día, además de esta sacrosanta exigencia, nos preguntamos también porque todavía no se ha logrado poner en práctica lo que está escrito en la Constitución *Gaudium et Spes*: “El conjunto del proceso de la producción debe, pues, ajustarse a las necesidades de la persona y a la manera de vida de cada uno en particular” (N. 67) y –podemos agregar con la Encíclica *Laudato si’*– respetando la creación, nuestra casa común.

La creación de nuevo empleo necesita, sobre todo en esta época, personas abiertas y emprendedoras, relaciones fraternales, investigación e inversión en el desarrollo de energía limpia para resolver los desafíos del cambio climático. Hoy es concretamente posible. Es necesario desprenderse de las presiones de los lobbies públicos y privados que defienden intereses sectoriales; y también es necesario superar las formas de pereza espiritual. La acción política debe ponerse al servicio de la persona humana, del bien común y del respeto por la naturaleza. El desafío al que responder es, pues, el de trabajar con valentía para ir más allá del modelo de orden social vigente, transformándolo desde dentro. Debemos pedir al mercado no solo que sea eficiente en la producción de riqueza y que asegure un crecimiento sostenible, sino que también esté al servicio del desarrollo humano integral. No podemos sacrificar en el altar de la eficiencia, –el “becerro de oro” de nuestros tiempos– valores fundamentales como la democracia, la justicia, la libertad, la familia, la creación.

En esencia, debemos apuntar a “civilizar el mercado” en la perspectiva de una ética amiga del hombre y de su entorno. Análogo es el replanteamiento de la figura y el papel del Estado-nación en un nuevo contexto como el de la globalización, que ha modificado profundamente el orden internacional anterior. El Estado no puede concebirse como el titular único y exclusivo del bien común sin permitir que los cuerpos intermedios de la sociedad civil expresen libremente su potencial completo. Sería una violación del principio de subsidiariedad que, combinado con la solidaridad, es una piedra angular de la doctrina social de la Iglesia. El desafío aquí es cómo aunar los derechos individuales con el bien común. En este sentido, el papel específico de la sociedad civil es comparable al que Charles Péguy daba a la virtud de la esperanza: como una hermana pequeña está en medio de las otras dos virtudes –la fe y la caridad– sujetándolas de la mano y tirando de ellas hacia delante. Me parece que esta sea la posición de la sociedad civil: “tirar” hacia delante del Estado y del mercado para que puedan repensar su razón de ser y su forma de actuar.

Queridos amigos, gracias por la atención que habéis prestado a estas reflexiones. Invoco la bendición del Señor sobre vosotros, vuestros seres queridos y vuestro trabajo.

Sala Clementina | Santa Sede  
Ciudad del Vaticano  
20 de octubre de 2017



## INTRODUCCIÓN GENERAL

*Juan Carlos Scannone, sj*

El Papa Francisco, en su encíclica *Laudato Si'* (LS) afirma que estamos viviendo una sola crisis global, socioambiental –social y ambiental–, por el deterioro no solo del medio ambiente, sino también y especialmente, de la dignidad humana de las mayorías en un mundo globalizado, siendo así que, gracias a los adelantos actuales de la civilización, podríamos vivir en nuestro planeta con pobreza y hambre cero. Pero la vigencia sociocultural de un paradigma tecnocrático, la absolutización de los mercados autorregulados y de las finanzas, y el fetichismo del dinero impiden esa nueva “gran transformación”, hoy realmente posible. Pues el mercado, de instrumento eficaz, se ha convertido en centro absoluto de vida y convivencia, no pocas veces subordinando a los Estados y colonizando a la sociedad civil.

Sin embargo, como lo dice Juan Pablo II en su Carta apostólica *Salvifici doloris* (1984), los cristianos no sólo interpretamos a la luz de Cristo Crucificado el sufrimiento de tantos hermanos y hermanas nuestros y de nuestra hermana madre tierra, sino también lo contemplamos a la luz de su Resurrección. Así captamos *la creatividad y novedad inéditas* que nacen del dolor bien llevado. Pues, como lo dice Francisco, lo humano auténtico reacciona y se filtra por las rendijas de un mundo global que parece opuesto a todo cambio, como la niebla lo hace por los intersticios de puertas cerradas (LS 112).

Nuestro *workshop*, sin olvidar el diagnóstico, pondrá su acento en esas *semillas de futuro* que, tanto en la teoría como en la práctica, ya están germinando, es decir, tanto en nuevas propuestas de las ciencias económicas en diálogo interdisciplinar con la teología, la filosofía y las ciencias humanas y sociales, como en las prácticas, desde las de las redes de movimientos populares y la economía de solidaridad en el Tercer mundo, hasta las propuestas sociales de negocios inclusivos, finanzas éticas, microcréditos, comercio justo, consumo responsable, en el Primer mundo.

Se trata de una sana relación entre las lógicas del mercado, del Estado y del don –cuya sede principal es la sociedad civil–, sin que cada una de esas dimensiones pierda su propia autonomía relativa. No solamente se propone hoy dicha nueva articulación entre las tres lógicas en el nivel teórico, sino que ya se anticipa en nuevas *praxis* sociales, sobre todo en el nivel local y micro, pero con proyecciones posibles tanto nacionales como aun continentales y globales. La unión hace la fuerza, de modo que un camino viable parece ser la *coordinación* de tantas iniciativas fecundas, para la cual pueden dar una base sólida las redes ya existentes.

Éstas de hecho están involucrando a gran cantidad de personas, hombres y mujeres de diferentes continentes, culturas, profesiones, religiones, ya comprometidos con la madre naturaleza y con los pobres, aunque su número sea minoritario con respecto a toda la humanidad. Con todo, esa minoría calificada, movida a superar la crisis por razones humanitarias, éticas y solidarias, y frecuentemente también motivados por su propia religión, puede convencer a los muchos que buscan *inteligentemente* sus propios intereses, que les conviene la reconciliación ambiental y social. Porque si no, pueden perder mucho o aun todo, debido al creciente deterioro socioambiental. Por ello no parece tan utópico esperar un cambio radical, fruto de la alianza posible entre los de buena voluntad y quienes buscan su propia conveniencia, pero no inmediatamente, sino a mediano plazo y de manera inteligente. Pues las condiciones ya están dadas por la misma tecnología que nos amenaza al convertirse en tecnocracia. La voz del Papa en *Laudato Si'* y en tantas otras intervenciones, nos alerta en ese sentido y coloca nuestra libertad ante un gran desafío histórico.

El presente *workshop* desea ser una modesta pero valiosa contribución a que la lógica del don, la reciprocidad y la solidaridad informe y transforme para el bien común las lógicas del Estado y del mercado, y sea el fundamento de su nueva interrelación. Pues, según lo pienso, es posible encontrar, en una globalización alternativa a la neoliberal, una articulación entre las tres lógicas análoga a la hallada en el plano nacional, en la economía *social* de mercado y el Estado *social* de derecho, con tal que se vuelva a poner el acento en lo social, sin descuidar lo personal concebido relacionamente. Como lo asevera el Papa Francisco: “todo está interconectado” y esa interconexión ha de vivirse humanamente como comunicación y comunión.

Muchas gracias.



# EL VÍNCULO DE LA LÓGICA DEL MERCADO, EL ESTADO Y LA SOCIEDAD CIVIL EN EL MAGISTERIO

*Stefano Zamagni*<sup>1</sup>

## 1. Introducción

En su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* (2015) el Papa Francisco buscó despertar las conciencias al escándalo de una humanidad que, a pesar de tener un potencial cada vez más grande a su disposición, todavía tiene que acertar a superar algunas de las plagas sociales que humillan la dignidad de la persona. En la línea del magisterio de sus predecesores, el Santo Padre declara su enfática oposición tanto a las “ideologías” que defienden la autonomía absoluta de los mercados y la especulación financiera, cuando a la actitud de indiferencia que caracteriza a la situación política, económica y social de hoy.

A esos elementos de irresponsabilidad y de desintegración social, se debe responder con una búsqueda determinada de una economía basada en el respeto de la dignidad de la persona humana: una economía inclusiva, apoyada en la justicia, la temperancia y la cultura

---

<sup>1</sup> Académico de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, Profesor en el Departamento de Ciencias Económica de la Universidad de Bolonia, Italia.

del regalo como gratuidad, capaz de señalar un cambio substancial en las condiciones, los estilos y los modelos de vida de toda la humanidad, preservando y mejorando el ambiente para la generación actual y para las generaciones futuras.

La primera observación de la Doctrina Social de la Iglesia, lo mismo que de la ética social fundada en el desarrollo humano integral, es que toda acción política y social debiera tener una clara perspectiva antropológica; de hecho, los sistemas económicos y sociales no sirven automáticamente a la dignidad humana; por el contrario, debieran estar siempre guiados por nuestra acción responsable, inspirada por la dignidad humana y, en conformidad con eso, llevada a cabo con una intención correcta, orientada por políticas nacionales e internacionales sabias y apoyadas por niveles apropiados de capital espiritual, social y material.

Las notas que siguen están escritas a raíz de la siguiente afirmación del Papa Francisco: “La Iglesia ha experimentado épocas de esplendor, como la de Tomás de Aquino. Pero la Iglesia ha vivido también épocas de declinación de su aptitud para pensar. Por ejemplo, no debemos confundir el genio de Tomás de Aquino con la época de los decadentes comentarios tomistas (...) Al pensar en el ser humano, por tanto, la Iglesia debe esforzarse por el genio, no por la decadencia. (...) El pensamiento de la Iglesia debe recuperar el genio, y entender mejor el modo en que hoy los seres humanos se entienden a sí mismos, a fin de desarrollar y pensar la enseñanza de la Iglesia” (entrevista con el Papa Francisco, *America Magazine*, 30 de septiembre de 2013).

La humanidad parece estar hoy en una plataforma de lanzamiento. Hay un gran peligro de que se convierta en una torre de Babel destinada a derrumbarse, a no ser que podamos acompañar la naturaleza irreversible del progreso tecnológico con la capacidad de conducir esos avances en un contexto de sostenibilidad social y ambiental y desarrollo humano integral. Los fenómenos de globalización y los de la revolución digital hacen urgente y necesario poner al día nuestros principios y nuestros valores a la luz de las *res novae* de un mundo que cambia rápidamente. Es a causa de la desesperada búsqueda de hoy de la novedad y el cambio por lo que sentimos hoy la necesidad de reflexión a fin de evitar la tendencia a hallar consue-

lo en la errónea creencia de que el espléndido destino de progreso en los mercados y en las finanzas casi con seguridad nos va a llevar a un futuro mejor. La economía no marcha solo en virtud de sus propios mecanismos. Ni siquiera la competencia, por más que les proporciona beneficios a los consumidores, es producto natural de la interacción de las fuerzas del mercado, sino que se logra solamente a través de la acción de las autoridades debidas para combatir el desplazamiento hacia la concentración oligopólica.

Esa es la razón por la que el Papa Francisco declara su oposición a “ideologías que defienden la autonomía absoluta del mercado y de la especulación financiera”. Acerca de ese punto leemos en *Evangelii Gaudium* (EG): “En este contexto, algunos siguen defendiendo teorías del goteo, que suponen que el crecimiento económico, alentado por la libertad del mercado, inevitablemente logrará crear más justicia e inclusión en el mundo. Esa opinión, que nunca ha sido confirmada por los hechos, expresa una cruda e ingenua creencia en la bondad de los que detentan el poder económico y en el funcionamiento del sistema económico dominante. Entre tanto, los excluidos están aun esperando”. La consecuencia moral de ese insidioso determinismo es la plaga de la falta de compromiso moral. “Para sostener un estilo de vida que excluye a los otros o para sostener el entusiasmo por ese ideal egoísta se ha desarrollado una globalización de la indiferencia. Casi sin ser conscientes de ello, terminamos por ser incapaces de sentir compasión por la protesta del pobre, incapaces de deplorar el dolor de los otros y de sentir una necesidad de ayudarlos, como si todo eso fuera responsabilidad de otros, y no de nosotros mismos”. El Papa nos recuerda también que “en la medida en que los problemas del pobre no estén radicalmente resueltos rechazando la autonomía absoluta de los mercados y la especulación financiera y atacando las causas estructurales de la desigualdad, no se habrá hallado ninguna solución para los problemas del mundo, o, por eso, a ningún problema”.

Es un hecho reconocido que en nuestro tiempo el mercado y la cultura del contrato en que el mercado se basa se han vuelto paulatinamente cada vez más importantes en nuestra vida. Están los que creen que ahora el mercado global recreará la obligación social y rehará las relaciones humanas, y quieren que todo en nuestra vida social, política y cultural esté dirigida a la eficiencia de los mecani-

smos y a la eficacia de los procedimientos. La “buenas nuevas” de la competencia y de la globalización parecen haber llegado a ser, en los últimos años, la verdadera ideología de la sociedad post-fordista, una especie de “pensamiento único”. La Doctrina Social de la Iglesia, en cambio, cree que se necesita una nueva dimensión humana para que se dé toda esa integración de la economía a través del mercado, y para que el modelo de desarrollo sea bueno *no solo* por la eficacia de los resultados que con él se logran, sino también por su aptitud para tomar en cuenta *todo* el ser humano –en todas sus dimensiones– y a *todos* los seres humanos, teniendo en cuenta el derecho de cada individuo de realizar todo su potencial y todas sus aspiraciones. El Magisterio subraya, pues, ese aspecto, pero en modo alguno rechaza, como algunos desearían, el mercado, el papel social de las empresas privadas y de las finanzas.

Antes bien, *Caritas in Veritate* y EG sostienen que todos pueden colaborar a hacer las reglas y a construir las instituciones, a seleccionar los fines y a decidir las prioridades por las que la economía se gobierna. Y si en las enseñanzas de la Iglesia hay referencias crítica al modelo dominante de desarrollo, eso no se debe a que no se reconozcan su enorme potencial y los beneficios que ha traído a la humanidad, sino a que demasiado a menudo ese potencial es explotado para crear desigualdades, y no para fortalecer la solidaridad; para incrementar lo que es superfluo, y no para redistribuir las necesidades; para imponer el dominio de un modelo particular de desarrollo, y no para reconocer los recursos de los diferentes modelos.

## 2. La emergencia de un modelo triádico de orden social

Para gran parte de la historia del capitalismo industrial y postindustrial, un tópico fundamental de debate ha sido el referente a las relaciones entre el Estado y el mercado, siendo la cuestión la de si usar el mecanismo del Estado para la regulación de los excesos de los actores del mercado y para la redistribución o, a la inversa, privatizar las actividades en beneficio de los actores del mercado, el péndulo *lib-lab*<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Donati, P. (2015). Prospects. Are we witnessing the emergence of a new “relational welfare state”? En P. Donati, & L. Martignani (Eds.), *Towards a new local welfare*. Bologna: Bononia University Press.

Es un hecho que en nuestra situación actual lo segundo ha sido descartado como una herencia histórica sin futuro. En este aspecto, la gran contribución que CV hace al pensamiento social es la transición que propone de un modelo dicotómico a un modelo triádico del orden social. El modelo triádico sería producto de las tres lógicas del mercado, el Estado y la sociedad civil, y la deseada hibridización se produce cuando la sociedad civil se expande a expensas del mercado o del Estado, o de ambos, En realidad, no debiéramos olvidar que el mercado y el Estado tienden a imponer sus propias lógicas a la sociedad civil; por ejemplo, a través de la privatización, la regulación y la comercialización. Cuando Benedicto XVI esperaba que “emergieran formas híbridas de conducta comercial” que reflejaran “una atención a formas de civilizar la economía” (CV 38) se refería a una configuración que superara, al menos en parte, la “lógica comercial” del intercambio del mercado, y la lógica regulatoria, administrativa, de Estado.

Para clarificar este punto, recordemos que son la organización del intercambio y de la asignación de la tierra, el trabajo y el capital –los tres factores principales de la producción– los que en última instancia sostienen todo modelo de orden económico. Los asuntos económicos pueden ser impulsados de una pluralidad de modos, caracterizados por sus principios guías distintivos: la competencia, la cooperación, la orden. Los dos primeros activan los asuntos económicos sobre la base de dos disposiciones humanas. La competencia se basa en la disposición humana a emprender ciertas actividades por la recompensa por alcanzar del hecho de completar esas actividades de manera exitosa. La cooperación deriva de la disposición humana a emprender ciertas tareas colectivamente porque no pueden ser hechas de manera eficaz por una persona que trabaje sola, o que no puede ser hecha en absoluto mediante un esfuerzo tal. Así pues, la competencia manifiesta la individualidad humana, mientras que la cooperación expresa la sociabilidad humana. La orden, por otra parte, opera a través de la intervención, y a menudo supone la acción de gobierno para frenar ciertas actividades humanas destructivas impulsadas por la competencia o por la cooperación.

A su vez, cada uno de los tres principios organizadores reposa en un valor social diferente. En caso de estar ausentes esos valores en

la sociedad como un todo, los principios no pueden ser empleados efectivamente para organizar la esfera económica. La competencia depende del valor de la libertad individual. Si las personas no son verdaderamente libres de actuar, no pueden competir. La cooperación reposa en el valor de la comunidad, la solidaridad. Si ese valor no es ampliamente compartido a lo largo de la sociedad, la acción colectiva no puede ser emprendida. La orden reposa en el valor de la justicia social en el sentido de que es necesaria para que la acción colectiva detenga al poderoso que pretenda subordinar y explotar al débil (cf. Evers, A., “Estado, mercado y sociedad civil” en este mismo volumen).

Ahora bien, la economía de mercado es el modelo de orden social caracterizado por el predominio del factor que constituyen los mercados como sistema de asignación e intercambio de la tierra, el trabajo y el capital. Contrariamente a la sabiduría tradicional, las economías de mercado no siguen un sendero unilineal a lo largo del tiempo. De hecho, tras una etapa de crecimiento, se estancan y eventualmente declinan. El libro de Bas von Bavel, *The invisible hand*<sup>3</sup> proporciona la descripción más detallada e interesante de las fases sucesivas del ciclo: cómo ocurre que en ciertos períodos históricos el mercado pasa a ser el sistema dominante de intercambio y de asignación de productos y de factores de producción; cómo se las arregla para desplazar los sistemas que no son de mercado, tales como los Estados, las asociaciones, las corporaciones o los sistemas señoriales. Más específicamente von Bavel muestra que un proceso así no es resultado ni de los efectos negativos de las fuerzas que no son de mercado ni de conmociones externas de naturaleza climatológica, epidémica o militar: antes bien, las causas de ese proceso son principalmente endógenas, esto es, son efecto de las fuerzas originadas por los propios mercados dominantes y de las élites de mercado que ellas crearon. A su vez, los grupos económicos usan su fuerza económica para adquirir prestigio e influencia política que les permitan obtener medios de coerción para compensar la reducción de las inversiones productivas.

¿Por qué y cómo el ascenso del factor de los mercados se debilita a sí mismo? El éxito en términos de crecimiento económico pone

---

<sup>3</sup> Oxford: Oxford University Press, 2016.

a unas pocas élites del mercado en condiciones de privatizar y acumular activos financieros, recursos naturales y maquinaria. Con el tiempo eso induce a la polarización social y a una reducción del bienestar en la población marginalizada. La escalada consiguiente de la desigualdad en riqueza conduce a una esclerosis institucional a causa de un incremento de la conducta de búsqueda de rentas. A su vez, como la organización del factor de los mercados se vuelve cada vez más sesgada en relación con los intereses de las élites del mercado, el crecimiento económico ingresa en un estancamiento. Las personas comienzan a retirarse del mercado en busca de sistemas alternativos de intercambio y asignación. El proceso tiende así a una declinación de la economía de mercado<sup>4</sup>.

Lo que precede representa una valoración crítica de la bibliografía acerca de la historiografía de los mercados que da por sentada la visión tradicional de acuerdo con la cual los mercados, si no son obstaculizados, garantizan la asignación óptima de los recursos, creando un crecimiento económico constante y un ascenso general del bienestar. Al mismo tiempo, la libertad económica en la esfera del mercado y la libertad política en la esfera pública, al reforzarse la una a la otra, aseguran una sociedad progresivamente democrática. La Doctrina Social de la Iglesia nos dice por qué esa afirmación, que es resultado de suposiciones que no toman en consideración la realidad histórica, carece de toda solidez teórica. Hay un importante mensaje metodológico que deriva de este argumento. Y es que, si realmente queremos entender el proceso de cambio estructural, tenemos que tratar con la interacción de instituciones, crecimiento económico y estructura social, y analizar el ciclo de retroalimentación entre esos tres elementos en el nivel macro. Si se hiciera eso, se descubriría, por ejemplo, que no es tecnología lo que deriva del cambio histórico, precisamente porque las tecnologías no son autónomas, pues son producto de la sociedad. No solo eso, sino que se descubriría que más que ser resultado de los mercados, la libertad es condición previa del desarrollo del mercado. En este aspecto, es de

---

<sup>4</sup> Se encontrará un análisis ontológico realista de los sistemas de mercado, elaborado mediante una metodología realista crítica, en Elder Vass, D. (2009). *Towards a social ontology of market systems*. CRESI, Universidad de Essex. Esta obra abreva en una tradición de pensamiento –el realismo crítico– que subraya la existencia de estructuras sociales y sus capacidades causales emergentes, debido a Archer, M. (1995). *Realist social theory: the morphogenetic approach*. CUP.

especial interés, sobre todo hoy, el vínculo entre las economías de mercado y la desigualdad.

Como sabemos, el mecanismo causal que enlaza el factor dominante de los mercados con la desigualdad en la riqueza sigue estando entre los temas menos investigados de la ciencia económica. Es como si hubiera una suerte de *fin de non recevoir* por parte de los economistas en el tratamiento de las desigualdades. El determinante responsable de tales procesos es la ausencia de todo mecanismo correctivo, al menos después que se ha alcanzado el punto sin retorno. La acumulación de cambios en el poder y la propiedad como resultado del ciclo de retroalimentación negativa empuja lentamente al sistema a un punto de inflexión (la llamada bifurcación catastrófica en ciencias naturales) aun si cada uno de esos cambios es en sí muy pequeño. Desde ese punto en adelante el sistema pierde su capacidad de corregirse a sí mismo, y ya no es posible un regreso a la situación previa. Del factor de los mercados, el financiero es por lo general el último en emerger y en crecer, pero asciende muy rápidamente durante las últimas fases del ciclo. Primero el ascenso de los mercados financieros puede tener efectos positivos, pero a medida que se acumulan excedentes, el ascenso de esos mercados se torna imposible de detener e inextricable, mientras que al mismo tiempo su naturaleza cambia, en la medida en que se vuelven autorreferenciales. Eso quiere decir que los mercados financieros, antes que promover el crecimiento económico, son promovidos por el crecimiento económico y la acumulación de riqueza.

Lo que se debe hacer es fortalecer la emergencia de un modelo triádico de orden social. La Doctrina Social de la Iglesia indica la necesidad de fortalecer los sistemas de intercambio y de asignación que no son de mercado (organizaciones sin fines de lucro, firmas cooperativas, empresas sociales, B-corps, etc.) que persiguen muchos fines, incluyendo los societarios. Precisamente porque el ascenso de los mercados al dominio fue de la mano con la erosión de los lazos familiares y de parentesco, los gremios, los comunes, es necesario hallar modos de compensar las exterioridades negativas de los intercambios de mercado por medio de organizaciones orientadas por una misión que practiquen la reciprocidad y el regalo gratuito. El ideal que mueve esas organizaciones puede tomar diversas formas:

puede residir en el tipo de actividad que se lleva a cabo, en las razones por las que la organización existe (si, por ejemplo, llega a la existencia a fin de proporcionar trabajo a los más desfavorecidos) o aun en el modo de realizar la actividad o en la forma de conducción o en su estructura organizacional. En una organización basada en valores, esos aspectos tienen que estar presentes al mismo tiempo, aun cuanto lo estén en diferentes grados, porque es difícil imaginar, por ejemplo, que la motivación respecto de un bien intrínseco no esté ligada con una forma de conducción que sea apropiada a él, porque el “nuevo vino” de esa misión por lo común necesita “nuevos odres” que lo contengan y para ayudar a que madure con el tiempo. Esas organizaciones exhiben dos características principales. Primero, la actividad que se lleva a cabo es parte esencial de su identidad, puesto que esa actividad es generada por su “vocación”, en la medida en que ésta representa sus valores, su identidad y la misión de la organización. En otras palabras, en una organización movida por una misión la actividad que se lleva a cabo no puede ser separada de los resultados logrados, ni en la teoría ni en la práctica. La actividad que se lleva a cabo es, por tanto, una parte constitutiva del objetivo que la organización busca alcanzar. Segundo, la identidad de la organización es un elemento esencial, aun si es una realidad dinámica en continua evolución con su entorno y a través de la historia. No es un factor formal o abstracto, sino que está profundamente ligado con las personas que toma parte en él, al menos los que están en su núcleo y que incorporan (encarnan, hacen reales y vivos) la vocación y los valores de una organización guiada por una misión particular.

En su libro *The locust and the bee*, Greg Mulgan<sup>5</sup> ha destacado apropiadamente el carácter dual del capitalismo –punto ya subrayado por A. Smith–, esto es, que ese sistema recompensa a sus creadores, sus innovadores y sus proveedores, pero también recompensa a los tomadores y los predadores, los que extraen valor de los otros sin aportarles mucho a cambio. Los críticos del capitalismo –escribe Mulgan– son ciegos a su posible innovación; sus admiradores acrílicos se resisten a la idea de que el sistema podría a veces recompensar la pura especulación, y que la creación de valor para algunos podría destruirse a otros. Podría ser de interés presentar algunas líneas

---

<sup>5</sup> Princeton: Princeton University Press, 2013.

tomadas de una entrevista a Peter Drucker, un famoso académico de administración de empresas: “Ante todo, estamos aprendiendo con mucha rapidez que la creencia de que el mercado libre es lo único que hace falta para que una sociedad funcione –o aun para que funcione una economía– es puro engaño. A no ser que haya primero una sociedad civil que funcione, el mercado puede producir resultados económicos por muy poco tiempo. Más allá de él, es necesaria una sociedad civil en funcionamiento basada en instituciones tales como iglesias, universidades independientes o cooperativas de campesinos, a fin de que el mercado funcione en su papel económico, para no hablar de su papel social” (*Ottawa Citizen*, 31 de diciembre de 1996).

¿Qué condiciones previas se requieren para una utilización exitosa, en una “política mixta”, de la asociabilidad corporativa? Si en las últimas fases del ciclo las fuerzas del mercado son competentes para mantener refrenados a gobiernos democráticos, ¿por qué van a ser incapaces de someter esas experiencias que no son de mercado? La respuesta que ofrece CST se basa en los siguientes puntos. Ante todo, la historia nos enseña que hay cadenas cíclicas de transiciones más bien que transiciones individuales. En otras palabras, después de una fase de transición, aunque sea larga, algunas sociedades han sido capaces de revivir iniciando una fase nueva de desarrollo y progreso. En segundo lugar, porque es la cultura, concebida como un sistema organizado de valores, el factor fundamental que determina si en el largo plazo han de prevalecer círculos virtuosos, creados por instituciones inclusivas, o círculos viciosos originados por instituciones extractivas en el sentido de D. Acemoglu y J. Robinson<sup>6</sup>. Es un hecho que las economías de mercado armonizan con muchas culturas. A su vez, el tipo y el grado de congruencia de las economías de mercado con las culturas no dejan de producir efectos en el rendimiento general de los propios sistemas. El resultado final de las coordinaciones del mercado varía de una cultura a otra. Se debiera esperar, entonces, que una cultura de individualismo posesivo producirá resultados diferentes de los de una cultura de la reciprocidad, aun si la estructura institucional formal llega a ser la misma. De manera parecida, una cultura de competencia cooperativa determinará resultados diferentes de los de una cultura de competencia posicional.

---

<sup>6</sup> *Why Nations Fail?* Nueva York: Crown Business, 2012.

No hace falta decir que no se deben dar por sentadas o dadas las culturas como patrones de conducta tratables. Responden a la inversión de recursos no necesariamente de recursos monetarios –en proyectos culturales y educativos–. Cuán bueno sea el rendimiento de un sistema económico es algo que depende, en el largo plazo, de si han llegado a predominar ciertas concepciones y formas de vida. De hecho, sabemos que el desarrollo económico moderno no deriva principalmente de la adopción de tecnologías más eficaces o de ordenamientos institucionales (legales y económicos) más apropiados. Antes bien, fue consecuencia de la creación de una nueva cultura. La idea de que los incentivos, los recursos y las instituciones más eficientes siempre han de producir resultados positivos, sea cual fuere la cultura que prevalezca, carece de fundamento porque lo que importa no son los incentivos *per se*, sino la manera en que los agentes los perciben y responden a ellos. Y los modos de reacción dependen precisamente de la especificidad de la matriz cultural dominante. Disposiciones tales como la propensión al riesgo, las prácticas de garantizar el crédito, la actitud respecto del trabajo, la disposición a confiar en los otros, el valor de la integridad personal, y cosas así, están íntimamente relacionadas con la cultura dominante en un lugar y un tiempo determinados.

En la medida en que es una actividad humana, la economía de mercado es perfectible, y por eso debiera estar siempre sujeta a valoración crítica. Sin embargo, especialmente en períodos de crisis profunda, esto es, de transición, es muy importante hacer un llamado a las personas y a las instituciones a que regresen a su vocación, invitándolas a redescubrir otra vez su propio “*daimon*” socrático. No es mero azar que las fases de declinación del ciclo, tan brillantemente analizado en este libro, siempre han sido suscitadas por un pesimismo antropológico de acuerdo con el cual los seres humanos son radicalmente oportunistas y fundamentalmente interesados en sí mismos. Considérense como un ejemplo la línea de pensamiento asociada a los nombres de Guicciardini, Maquiavelo, Calvino, Hobbes, Mandevill, Bentham<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Se hallará un tratamiento extenso del punto en Bruni, L. & Zamagni, S. (2016). *Civil Economy. Another idea of market*. Newcastle: Agenda.

La noción de la relación entre el mercado, el Estado y la sociedad civil que deriva del reciente magisterio reposa en una perspectiva radicalmente distinta de la que hoy prevalece. La idea central es la de experimentar la sociabilidad humana, dentro –no aparte, ni antes ni después– de la vida económica normal. Nos dice que principios diferentes del provecho pueden tener lugar dentro de la actividad económica. Va, pues, más allá de la visión que concibe la economía como lugar éticamente neutral basado solo en el intercambio de equivalentes, porque es el momento económico mismo el que, según la presencia o la ausencia de esos otros principios, se torna civil o incivil. Pero va también más allá de la visión que concibe el regalo y la reciprocidad como prerrogativa de otros momentos o esferas en la vida social, una visión que todavía está arraigada, aun hoy, en algunas expresiones del Tercer Sector, y que ya no es sostenible, y ello al menos por dos razones específicas. Primero, en estos tiempos de globalización la lógica de “dos pasos” (primero producir negocios, y después interviene el Estado para redistribuir la riqueza) en que se basa la relación entre la economía y la sociedad (tómese el Estado de bienestar como ejemplo), ya no funciona, porque el rasgo básico de esa lógica –el vínculo estrecho entre riqueza y territorio– hoy falta. Como resultado, se llama hoy a las empresas a prestar atención a la dimensión social del curso de sus actividades económicas *normales*. Ese es el sentido que subyace al movimiento de Responsabilidad Social Empresarial: la Carta del Consejo Europeo de Responsabilidades Sociales Compartidas es evidencia clara de ello<sup>8</sup>. Segundo, el “efecto de desplazamiento”. Si el mercado, y, más en general, la economía, se vuelven lugares de intercambio instrumental y *nada más*, estamos frente a una de las paradojas que hoy más inquietan. Eso ocurre siempre que, por ejemplo, las motivaciones intrínsecas (tales como la gratuidad) se confrontan con las extrínsecas (tales como el interés propio): las motivaciones malas expulsan a las buenas. El intercambio basado solo en la prosecución del interés propio expulsa otras especies de relación humana. Así, a medida que se desarrolla, el mercado –si es eso y nada más– desgasta las condiciones previas de su propia existencia, a saber, la confianza y la propensión a cooperar<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Recommendation CM/Rec(2014)1 of the Committee of Ministers to member States on the Council of Europe Charter on shared social responsibilities. Recuperado el 20 de diciembre de 2016).

<sup>9</sup> Zamagni, S. (2017). *The common good and the civil economy*.

Sabemos que las economías de mercado dependen de tres principios diferentes para desarrollarse de manera armoniosa y ser viables: el intercambio de equivalentes, la redistribución de la riqueza y la reciprocidad. Todas las sociedades son conscientes de esa estructura triádica, aun cuando solo dos de esos principios han sido incorporados, una y otra vez, a los modelos de orden social que se han desarrollado históricamente en los últimos siglos, y siempre con resultados insatisfactorios. Porque ¿qué ocurre si uno de los tres principios está ausente? Si se elimina la reciprocidad, tenemos un modelo de orden social basado en la dicotomía de Estado y mercado: el mercado produce y el Estado benévolamente redistribuye de acuerdo con un criterio de lealtad. Si se elimina la redistribución, tenemos un modelo de *capitalismo compasivo* (el “capitalismo de bienestar” de la experiencia estadounidense). El mercado es la palanca de la sociedad y debe ser libre de actuar sin estorbos, como lo enseña el neoliberalismo. En ese modelo el mercado produce riqueza, el rico ofrece “caridad” al pobre, utilizando la sociedad civil y sus organizaciones (sociedades de beneficencia y fundaciones). Por último, la eliminación o la subvaloración del intercambio de equivalentes produce los sistemas *colectivistas* y *comunitaristas* de ayer y de hoy, que intentan funcionar sin el contrato lógico (aun a costa de ineficiencias y desastrosa devastación de recursos). Pues bien, la idea central que emerge de CV y EG es apuntar a un modelo de orden social en el que los tres principios puedan coexistir, y hallar así espacios reales en los que puedan operar en la práctica<sup>10</sup>.

Lo que se necesita, por tanto, es un mercado que permita la operación libre, en condiciones de igualdad de oportunidades, de empresas en busca de fines institucionales diferentes. Al lado de la empresa privada dirigida a los beneficios (...) debe haber espacio para entidades comerciales basadas en principios mutualistas y que persigan fines sociales para que arraiguen y se expresen. Es a partir de su encuentro recíproco en el mercado como se pueden esperar que emerjan formas híbridas de conducta comercial, y, con ello, la atención a formas de *civilizar la economía* (CV, 38; la bastardilla está en el original).

---

<sup>10</sup> Véase Zamagni, S. (2017). Enhancing Socio-Economic Integration: the Civil Economy Perspective for a Participatory Society. *The Pontifical Academy of Social Sciences*. Disponible en <http://www.pass.va/content/scienze sociali/en/publications/acta/participatorysociety/zamagni.pdf>.

## ***Organización del diálogo entre el mercado, el Estado y la sociedad civil***

La tesis central del modelo triádico de orden social es que la conducta –social, económica o política– no puede ser entendida exclusivamente en términos de las preferencias y las decisiones de los individuos o en términos de las imposiciones e identidades de colectividades. Esa visión rechaza el dogma de que todo puede ser reducido a cálculos racionales de individuos en competencia. Pero es igualmente hostil a la falacia inversa de que entidades holísticas (comunidades, clases, naciones, sistemas) pueden explicar los resultados. El modelo triádico sugiere que entre el mercado privado y el Estado hay gran número de modelos recurrentes de conducta colectiva, expresión de los cuerpos intermedios de la sociedad. Esos cuerpos pueden parecer estar por debajo de lo óptimo en sus resultados, pero ahorran en costos de búsqueda e información en tanto proporcionan una familiaridad psicológicamente tranquilizadora a los que confían en ellos. Las personas pueden aun llegar a valorar intrínsecamente su participación en esas instituciones, muy al margen de los beneficios extrínsecos que les puedan procurar. Así, la evolución de ese sector, que no es ni del mercado ni del Estado, puede no ser solo un reflejo pasivo de la demanda de sus servicios por individuos o autoridades, pero puede tener una dinámica propia<sup>11</sup>.

Esas entidades comparten una propiedad en común, a saber, su posición intermedia entre las dos series de actores: los individuos (que pueden incluir familias y firmas) y las autoridades (privadas y públicas). Deben tomar sus recursos de ambas partes, variando la combinación de acuerdo con el tipo. Dependen de los primeros para la afiliación (que incluye no solo sus contribuciones financieras, sino también su aceptación voluntaria de las normas institucionales) depende de las segundas para su reconocimiento (no solo de la condición legal, sino también de la exención fiscal, el subsidio presupuestario). De ahí que el estudio de tales entidades intermedias no pueda ignorar las preferencias de los individuos, como tampoco puede ignorar los órdenes de los organismos del Estado, pero no se las puede reducir a ninguna de las dos cosas. El serio desafío

---

<sup>11</sup> Milbank, J. & Pabst, A. (2016). *The politics of virtue. Post-liberalism and the human future*. Londres: Rowman and Littlefield.

por enfrentar es, por tanto, cómo organizar el diálogo entre los tres vértices del triángulo a fin de moderar y mediar los conflictos que necesariamente surgen entre necesidades, aspiraciones y exigencias diferentes, y para legitimar los compromisos consiguientes. Hay muchas maneras de manejar esos problemas de conflictos de intereses y de compromiso político en las sociedades capitalistas, y *a priori* ninguna es necesariamente más eficaz que la otra. Lo que puede funcionar bien en un país, porque tiene una historia particular, puede no funcionar igualmente bien en otro. Con todo, lo que se puede decir en general es que el primer activo de la organización de una comunidad es una forma nueva de articular la relación entre el mercado, el Estado y la sociedad civil<sup>12</sup>, que permite la creación de juicios políticos compartidos.

Está implícita en una práctica así de política democrática, primero, una concepción de la sociedad civil como un cuerpo complejo en el que, por medio de la convergencia, la cooperación y la comunicación interactúan diferentes entidades económicas: el Estado y las asociaciones. Segundo, implica una visión de la soberanía y de la democracia que reconoce la esencial pluralidad del orden político, y busca de ese modo construir una vida común a través de la coordinación antes que por la anulación de las diferencias y las particularidades. Tercero, requiere el reconocimiento de que, si se lo deja librado a sí mismo, el mercado lleva a la mercantilización general de todas las relaciones sociales y crea formas de dominación y de exclusión. De acuerdo con ello, hay una necesidad de recrear una democracia económica participativa que reafirme la subordinación de las relaciones económicas a las sociales introduciendo una legislación que proteja al vulnerable, creando formas alternativas de ayuda mutua e instituyendo modos asociativos de producción que eleven la dignidad del trabajo<sup>13</sup>.

Las sociedades se esfuerzan política y económicamente cuando son capaces de formar un capital social fuerte y nutritivo a través de una sociedad civil vibrante. Por cierto, muchos estudios en diferentes áreas de las ciencias sociales han llegado a concluir que la

---

<sup>12</sup> Bretherton, L. (2014). *Resurrecting Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>13</sup> Streeck, W. & Schmitter, P. (1985). Market, State and Associations. *European Sociological Review*, 1.

razón principal de la falla que se percibe en la Tercera Ola de Democratización en los países emergentes es la debilidad o aun la falta de organizaciones de la sociedad civil. K. Annan, secretario general de las Naciones Unidas, ha observado que su organización “una vez trató solo con gobiernos. Por el momento sabemos que la paz y la prosperidad no pueden ser alcanzadas sin una *asociación* que abarque a gobiernos, organizaciones internacionales, la comunidad empresarial y la sociedad civil. En el mundo de hoy dependemos los unos de los otros” (discurso en la Asamblea General de la Cumbre Mundial de 2005). Los mercados modelan la cultura, en tanto que los procesos culturales inciden en los mercados. Debiéramos evitar los extremos de disolver los mercados en una esfera que meramente es parte de la cultura general de una sociedad o de mirar el mercado de una manera sumamente abstracta que ve mercados en espléndido aislamiento respecto de las otras formas sociales y de las otras fuerzas que obran en la sociedad. El punto por subrayar es que la economía de mercado no consiste solo en los valores de intercambio, sino también en el intercambio de valores (Georg Simmel). Por lo común se presenta la historia de las sociedades democráticas como consistente en dos períodos: la expansión del mercado en comunidades preexistentes durante el siglo XIX, y la expansión del intervencionismo estatal en la nueva economía de mercado durante el siglo XX. En los dos períodos la sociedad civil es vista con sospecha: en el primer período, como impedimento para el desarrollo de los mercados, y en el segundo, como obstáculo para el desarrollo del Estado<sup>14</sup>.

Un área específica de gran interés en estos días en que probar validez del modelo triádico es la que trata de la noción de desarrollo como transformación. El desarrollo humano es un proyecto transformacional. Se refiere al cambio para bien de la vida de las personas. Esto parece obvio, pero la naturaleza transformativa del desarrollo tiene implicancias polémicas que raramente son consideradas de manera explícita. Las personas concernidas ¿están de acuerdo en que sus vidas son deficientes? ¿Aceptan libremente el proceso de desarrollo o es algo que se les hace? Después del desarrollo ¿están mejor de cómo estaban antes o meramente cambiaron?

---

<sup>14</sup> Bauwens, M. & Kostakis, V. (2015). Towards a new reconfiguration among the state, civil society and the market. *Journal of Peer Production*, 7.

Es necesario dilucidar las implicancias éticas y las limitaciones que siguen del examen de la idea de desarrollo como transformación. Esas ideas han sido relativamente descuidadas en la bibliografía. No basta solo con hablar del fortalecimiento de las capacidades de las personas para vivir bien, por ejemplo, en términos de satisfacer las necesidades básicas existentes de las personas o incrementar su aptitud para satisfacer sus deseos existentes. En tales explicaciones los valores de las personas se ven como pasivos y estáticos respecto del proceso de desarrollo mismo. El enfoque del desarrollo humano integral subrayado por el Papa Francisco tiene metas transformacionales: fortalecer la libertad de las personas de vivir las formas de vida que tienen razón para valorar. Su meta es que las personas lleguen a ser más verdaderamente las autoras de sus propias vidas, y considera esa autoría activa también como el medio por el que debiera alcanzarse el desarrollo<sup>15</sup>.

El riesgo general de descuidar la ética de la transformación es el paternalismo: poner los valores propios en lugar de los de aquel que se está tratando de ayudar. (Davis, J., Wells, T., “Transformation without paternalism”, *Journal of Human Development and Capabilities*, 17, 2016). El paternalismo es un peligro muy presente en el trabajo sobre el desarrollo, pese a las buenas intenciones. ¿Cómo evitarlo? Primero, institucionalizando el principio de “libre consentimiento previo informado” a través de la práctica del desarrollo. Esa es la exigencia de respetar, proteger y fortalecer la identidad personal de los que están dedicados a planificar sus vidas de acuerdo con sus propios valores. Aplicar el principio del consentimiento informado requiere que las personas concernidas sean informadas de antemano de manera adecuada y veraz de los propósitos generales del proyecto, y de los beneficios y los costos que tiene para ellas. Debiéramos preguntarnos no solo si las personas tienen elecciones, sino también si éstas constituyen opciones valiosas que puedan ejercer para mejorar sus vidas. En segundo lugar, el desarrollo democrático en el que las personas concernidas toman parte de manera deliberada en las decisiones es una condición necesaria para todo proyecto que pretenda ser parte del enfoque del desarrollo humano. Esto va contra la tesis

---

<sup>15</sup> Sen, A. (1999). *Development is freedom*. Cambridge Massachusetts: Harvard University Press.

de Lipset, de acuerdo con la cual la democracia es consecuencia del desarrollo<sup>16</sup>. Tercero, el principio de la fraternidad tiene que recuperar su centralidad en la planificación del proyecto de desarrollo humano.

Permítaseme que haga una pausa para referirme al principio de la fraternidad. Una palabra recurrente en CV es fraternidad (cap. III), originariamente una consigna de la Revolución Francesa, pero que el orden postrevolucionario más tarde abandonó tan completamente que con el tiempo fue eliminado del vocabulario de la política y la economía. Fue la escuela franciscana de pensamiento la que le dio a ese término el significado que conservó en el curso del tiempo: el de complementar y, al mismo tiempo, trascender el principio de la solidaridad. De hecho, donde la solidaridad es el principio social organizador que pone a los que no son iguales en la condición de iguales, la fraternidad es el principio de organización social que pone a los que son iguales en condición de ser diversos. La fraternidad hace posible que las personas, que son iguales en dignidad y tienen los mismos derechos fundamentales, expresen libremente su plan de vida o su carisma. Los siglos pasados: el XIX y, en especial, el XX, se caracterizaron por batallas culturales y políticas fundamentales en nombre de la solidaridad, y eso fue, por cierto, una cosa buena: piénsese en la historia de los sindicatos y de los movimientos por los derechos civiles. El punto es que una buena sociedad no se puede limitar al horizonte de la solidaridad, porque, mientras que la sociedad fraterna es también solidaria, lo opuesto no necesariamente es verdadero.

El haber olvidado que ninguna sociedad humana es sostenible allí donde el sentimiento de fraternidad está extinguido, y donde, por una parte, todo es reducido a la mejora de las transacciones basadas en el principio del intercambio de equivalentes, y, por otra, al incremento de transferencias por institutos de bienestar público, explica por qué, a pesar de la cualidad de los recursos intelectuales desplegados, aún no hemos llegado a una solución creíble del gran regateo entre la eficiencia y la equidad. La sociedad en la que el principio de la fraternidad se disuelve no es capaz de un futuro; di-

---

<sup>16</sup> Lipset, S. M. (1959). Some social prerequisites of democracy. *The American Political Science Review*, 53.

cho de otro modo, una sociedad en la que solo existe el “dar a fin de obtener” o “dar por deber” no puede progresar. Esa es la razón por la que ni la visión del mundo liberal- individualista, en la que todo (o casi todo) es comercio, ni en la visión de la sociedad centrada en el Estado, donde todo (o casi todo) es deber, son una guía segura para sacarnos de los bajíos en que nuestras sociedades están fundadas hoy.

Otra área importante en la que probar la fecundidad del modelo triádico es la referente a la crisis estructural del modelo de Estado de bienestar. Esa crisis causó un interés creciente en el modelo de bienestar civil como se lo llama en la actualidad. En el modelo de bienestar civil, la sociedad toda, y no solamente el Estado, debe asumir la responsabilidad por los que viven en ella. En paralelo con ese concepto, ha comenzado a emerger el principio de *subsidiariedad circular*. Si la sociedad como un todo debe cuidar de los que viven en ella sin exclusiones de ninguna índole, es claro que es necesario poner en relación los tres vértices del triángulo social, esto es, las tres esferas que componen el todo de la sociedad. Esas son las esferas de las autoridades públicas (el Estado, las regiones, las municipalidades y las diferentes entidades paraestatales), la esfera corporativa (la comunidad de las empresas) y la esfera de la sociedad civil organizada (diversas asociaciones, cooperativas sociales, ONG, empresas y fundaciones sociales). La idea de la subsidiariedad circular es, pues, esta: las tres esferas deben hallar formas de interactuar sistemáticamente (no ocasionalmente) al planear y llevar adelante las intervenciones, así como al administrarlas. Un primer beneficio de este modelo es que permite hallar los recursos necesarios del mundo empresarial. Cuando decimos que “están faltando recursos”, la referencia es a los recursos públicos, antes que a los recursos privados que, por el contrario, están presentes y crecen continuamente. El punto es que hasta ahora nadie ha pensado tomar de los recursos disponibles del mundo empresarial a fin de canalizarlos al suministro de servicios de bienestar. Por el otro lado, la presencia de la autoridad pública sigue siendo fundamental en este modelo a fin de garantizar la universalidad: se tiene que tener siempre presente el peligro de excluir a algunos grupos sociales de beneficiarse de los servicios. La parte de la sociedad civil que sigue siendo llamada el sector sin fines de lucro o tercer sector (aunque sería mejor hablar de organizaciones de la sociedad civil) ocupa un lugar especial en

la subsidiariedad circular, en la que tiene un conocimiento específico (¿quién puede conocer mejor que una asociación de voluntarios si hay una necesidad particular por satisfacer en un vecindario?) y medios de conducción que son capaces de incrementar la cualidad relacional de los servicios provistos.

Es oportuno hacer aquí una aclaración. Estoy hablando de subsidiariedad *circular*, no de subsidiariedad *horizontal* o *vertical*. Mientras que la última armoniza bien con el capitalismo de bienestar y con los modelos de Estado de bienestar, no son capaces de sostener el modelo de bienestar civil, y ello por razones que son fáciles de explicar. En las dos formas tradicionales de subsidiariedad, el Estado *cede* porciones de su soberanía a entidades públicas territoriales o funcionales (subsidiariedad vertical) o a miembros de la sociedad civil como actores culturales (subsidiariedad horizontal); en la circularidad circular la soberanía es *compartida*; “el Estado debe trabajar *junto* con las compañías y los actores sin fines de lucro” describe la subsidiariedad circular. Puede ser de interés evocar que se puede hallar la primera conceptualización de la noción de subsidiariedad circular en la obra de san Buenaventura de Bagnoregio (siglo XIII), cuando escribió que la esfera económica, la esfera gubernamental y la esfera religiosa “son tres grados diferentes, pero integrables, de una organización de la realidad”.

La transición del Estado de bienestar –un bienestar redistributivo en el que los que padecen necesidades son solo objetos de la atención de los otros– al bienestar civil –un bienestar generativo en el que los que padecen necesidades son sujetos activos– requiere que se abandone el código binario “público” : “privado” en favor de uno trinario: “público” : “privado” : “civil”. Me gustaría cerrar este trabajo con un lugar poco conocido, pero muy elocuente, de Alexis de Tocqueville en *Democracia en América*: “El despotismo (...) ve en el aislamiento de los hombres la garantía más segura de su propia duración (...) un déspota fácilmente le perdona al gobernado que no lo ame, puesto que no pueden amarse entre sí” (Libro II, parte 2, cap. 4, pág. 887). Eso es exactamente así, como la historia lo enseña. El propósito del bienestar civil es evitar esa separación y, al hacerlo, se opone a la aparición de formas nuevas de despotismo.

¿Qué es lo que sugiere que el proyecto de implementar el modelo triádico de orden social es algo más que solo una utopía consolatoria? La siempre creciente insatisfacción con el modo en que se interpreta el principio de libertad. Como es bien sabido, la libertad tiene tres dimensiones: la autonomía, la inmunidad y el empoderamiento. La autonomía se relaciona con la libertad de elección; uno no es libre si uno no está en posición de hacer una elección. La inmunidad se relaciona con la ausencia de coerción de parte de un agente externo. Es, dicho brevemente, la libertad negativa (es decir, la “libertad respecto de”) citada por Isaiah Berlin. El empoderamiento, en el sentido que le da Amartya Sen, se relaciona con la capacidad de elegir, esto es, la capacidad de alcanzar las metas que son puestas, al menos en parte o hasta cierto punto, por la persona misma. No se es libre si nunca se es capaz (al menos en parte) de cumplir con el plan de vida propio. El enfoque liberal de la libertad del mercado quiere asegurar la primera y la segunda dimensiones de la libertad a expensas de la tercera, mientras que el enfoque centrado en el Estado, tanto en la versión de la economía mixta cuanto en la del socialismo de mercado, tiende a valorar la segunda y la tercera a expensas de la primera.

El liberalismo del libre mercado es, por supuesto, capaz de azuzar el cambio, pero no lo es tanto de manejar las consecuencias negativas que derivan del compás de la asimetría entre la distribución de los costos y los beneficios. Los costos son instantáneos y tienden a recaer en la parte más débil de la población; los beneficios llegan más tarde en el tiempo, y tienden a ir al que tiene más talento. Joseph Schumpeter (1942) fue uno de los primeros en reconocer que el corazón del sistema capitalista es el mecanismo de destrucción creativa —un mecanismo que destruye “lo viejo” para crear “lo nuevo”, y que crea “lo nuevo” para destruir “lo viejo”—, pero ése es también su talón de Aquiles. Por otra parte, el socialismo del mercado —en sus múltiples versiones—, mientras que propone al Estado como el sujeto a cargo de luchar con la asimetría temporal, no refuta la lógica del mercado capitalista; simplemente restringe su área de acción y de influencia. El *proprium* del paradigma triádico es el esfuerzo por mantener las tres dimensiones de la libertad juntas: esa es la razón por la que aparece tan atractivo.

La hibridación de las instituciones sociales es un fenómeno que está bien avanzado y también bien investigado. Con todo, el enfoque dominante es todavía reconocer el desdibujamiento de las fronteras categoriales solo a lo largo de una sola dimensión, antes que como una tendencia multidimensional. Es común apearse a la idea de que diferentes tipos de organizaciones –por ejemplo, empresas privadas y empresas públicas– requieren tipos diferentes de funciones de conducción, y que la conducción puede, por tanto, no ser genérica. La mayoría de los autores valoran las organizaciones híbridas por razones tales como la mayor eficiencia o la captura de economías de alcance. Por otra parte, la hibridez auténtica es intencional y deliberada<sup>17</sup>. Como se subraya vehementemente en CV, “el principio de gratuidad y la lógica del regalo como expresión de fraternidad pueden y deben hallar su lugar dentro de la actividad económica normal” (CV, 36). Benedicto XVI argumenta aquí en dos niveles. Por una parte, aboga por los modelos de empresa híbridos desde dentro de la lógica económica: “La verdadera pluralidad de formas institucionales de negocios da pie a un mercado que no solo es más civilizado, sino también más competitivo” (CV, 46). Por otra parte, propone una profunda justificación teológica de ese llamamiento, que arraiga en su visión del hombre y de la comunidad humana bajo la forma de la Trinidad. Ese proyecto entiende la hibridez como más que meramente un *continuum* de formas de organizaciones de características mixtas. Propone verdaderos híbridos que integran profundamente elementos que proceden de esferas dispares.

### 3. A modo de conclusión

El clima de opinión parece hoy montado sobre visiones pesimistas de la naturaleza humana y de la acción pública. Parece emerge un consenso en cuanto a que la manera más fácil y libre de riesgos de administrar un programa es suponer lo peor: que las personas son egoístas, perezosas, hedonistas e imposibles de cambiar. El mundo es visto cada vez más como un lugar hobessiano, no guiado ya por mayor sentido de comunidad y poblado de ciudadanos que son in-

---

<sup>17</sup> Grassl, W. (2011). Hybrid forms of business. *Journal of Business Ethics*, 100.

capaces de un cambio fundamental. De acuerdo con esa visión, para asegurar una sociedad ordenada y progresiva, uno debe confiar en la disciplina; y la disciplina se mantiene mejor por medio de alicientes materiales, aunque los Estados no deben ser renuentes a usar de una autoridad coercitiva cuando eso fuere lo apropiado. En esa interpretación pesimista de la naturaleza humana, las personas son inherentemente incapaces de crear una comunidad de intereses y se los debe considerar responsables de sus acciones y obligados a asumir la responsabilidad personal de sus destinos. Esa no es, por cierto, la actitud asumida por la Doctrina Social de la Iglesia.

El mensaje de esperanza que emana del Magisterio es que las certidumbres que el progreso técnico y científico nos ofrece no son suficientes. Ese progreso de hecho ha incrementado y seguirá incrementando nuestra capacidad de hallar los medios para alcanzar metas de toda suerte. Pero si el problema de los medios es resuelto hoy mucho más favorablemente de como lo era en otro tiempo, eso no significa que lo mismo ocurrirá con el problema de los fines. Ese es un problema que se podría formular como: “qué bienes debo desear”, antes que “¿qué debo hacer para obtener lo que quiero?” La humanidad está hoy oprimida por la necesidad de elegir sus fines, no solo sus medios. De ahí la necesidad de una nueva esperanza: enfrentado con la cadena de medios que se vuelven más poderosos, la humanidad contemporánea no parece capaz de hallar modo de responder a eso que no sea el de dejarse esclavizar por eso o rebelarse contra eso. No era así cuando la cadena de medios era menos poderosa. Es comprensible que la esperanza de los que no tienen una cosa se dirija a la posesión de esa cosa: esa es la vieja esperanza. Seguir creyendo eso hoy sería un error. Si es cierto que dejar de buscar medios sería insensato, aun más cierto es saber que la nueva esperanza debe ser dirigida hacia fines. Tener esperanza hoy significa precisamente esto: no considerarse a sí mismo ni meramente como resultado de un proceso que está fuera de nuestro control o como una entidad autosuficiente sin necesidad de mantener relaciones con los otros.

Me gustaría concluir con una observación general acerca de la condición presente de la disciplina económica. El sendero reduccionista emprendido por la ciencia económica en los últimos cincuenta años ha terminado por apaciguar el pensamiento crítico con los

efectos que ahora les son evidentes a todos. Habiendo creído que el rigor científico asume una estéril neutralidad, y que la investigación, para ser científica, debe librarse de la ética, ha llevado a aceptar el individualismo liberal como una especie de suposición preanalítica que, como tal, no requiere de justificación ninguna, puesto que se cree que es condición natural. Sabemos, sin embargo, que eso es, en sí y de por sí, un juicio de valor muy fuerte. Por cierto, para el individualismo el individuo es el único juez que atribuye valor a las cosas y a las relaciones en que uno se encuentra. Puesto que los valores objetivos no existen, el individuo es siempre el que decide lo que es correcto y lo que es incorrecto, lo que es justo y lo que es injusto y lo que es bueno y lo que no lo es.

Pero el individualismo solo no bastaría para dar cuenta del actual estado de “la civilización y sus descontentos” (Freud) si no estuviera tan estrechamente ligado con el liberalismo, por el que piensa que fundamentar la libertad y la responsabilidad requiere que se recurra a la idea de la autoactualización. Solo el agente autoactualizado es enteramente libre o, como lo expresa Galen Strawson (2004) en “Free Agents”<sup>18</sup>, uno que sea *causa sui*. Y de ese modo, la idea derivada del individualismo liberal –el real rasgo que es la firma de la actual revolución individualista (la primera fue la de la Ilustración)– de que la libertad supone la disolución de todos los lazos, y que todo individuo tiene el derecho de expandir los límites de su potencial. En una errónea equiparación de la noción de “vínculo” con la de “restricción”, los condicionamientos de la libertad (esto es, las restricciones) se confunden con las condiciones de la libertad (esto es, los vínculos).

Rinterpretar los principales desafíos que nuestras sociedades enfrentan hoy a través de esa lente conceptual nos permite ir más allá de la inundación de explicaciones tautológicas producidas hasta ahora. Michel Foucault fue el único que, con rara perspicacia, entendió esa seria contradicción en la segunda modernidad. Enfrentado al problema del acceso a la verdad, se preguntaba si es verdad que vivimos en un tiempo en que el mercado se ha vuelto un “lugar de la verdad”, un lugar en que las vidas enteras de los que están en él

---

<sup>18</sup> *Philosophical Topics*, 32.

son subsumidos a la eficiencia económica, y donde el mercado aún asegura que para que un gobierno “sea un buen gobierno” debe operar de acuerdo con ese lugar de veredicción. “El mercado debe decir la verdad; debe decir la verdad en relación la práctica del gobierno. De ahí en adelante, y en forma meramente secundaria, es su papel de veredicción lo que mandará, dictará y prescribirá los mecanismos jurisdiccionales, o la ausencia de tales mecanismos, en que [el mercado] debe ser articulado”<sup>19</sup>.

Como lo resume Lane, “el mercado decide las direcciones en que la sociedad va. En esa explicación, la esfera económica –en las que los empresarios proponen y los consumidores eligen y usan– es hegemónica. El papel de la esfera política está subordinado a la esfera económica, y la explicación no le asigna papel alguno a la esfera civil”<sup>20</sup>. La consecuencia más detestable de una noción estrecha (y obsoleta) de mercado, aun predominante hasta hoy, es la de llevarnos a creer que una conducta inspirada por valores distintos del interés propio no egoísta conduce a la economía inexorablemente al desastre. Al alentarnos a esperar lo peor de los otros, con el tiempo tal visión hace salir lo peor de nosotros. Además, al final obstaculiza mucho que se aprovechen inclinaciones tales como la confianza, la benevolencia, la reciprocidad, puesto que esa visión percibe esas inclinaciones meramente como particularidades innatas de la naturaleza humana, sin relación con el proceso de la civilización en progreso en nuestras sociedades. En ausencia de una actual –no solo virtual– competencia entre diferentes tipos de firmas, al ciudadano-consumidor se deja un reducido espacio de libertad. Se podría terminar viviendo en una sociedad cada vez más opulenta, que cada vez nos inunde más eficientemente con comodidades y servicios de toda especie, pero cada vez más “indecente” y, en última instancia, desesperada. En realidad, la reducción de la experiencia humana a la dimensión “contable” del cálculo utilitario iría finalmente en contra del principio de la libertad positiva, de acuerdo con el cual un orden social defendible debe apuntar a tratar imparcialmente las disposiciones morales de todos sus miembros.

---

<sup>19</sup> Foucault, M. (2008). *The Birth of Biopolitics*, Londres: Palgrave Macmillan, pág. 32.

<sup>20</sup> Lane, D. A. (2015). *Building a community of Action: Some Reflections on CAPS*. Recuperado de <https://doi.org/10.2759/59534>.

Hoy hemos llegado al punto en que aun el observador más “distanciado” no puede sino admitir que, si queremos atacar los nuevos y delicados problemas de nuestra sociedad, la simple investigación ya no puede confinarse en una especie de limbo antropológico. Se tiene que tomar una posición en la materia, seleccionando un punto de mira desde el cual examinar la realidad, teniendo presente que nuestras creencias acerca de la naturaleza humana colaboran a dar forma a la propia naturaleza humana, puesto que lo que pensamos acerca de nosotros mismos y nuestras posibilidades determina lo que aspiramos a llegar a ser. En ese sentido, mantener que la economía es una teoría moralmente neutral es no solo un acto de arrogancia intelectual; es negada, ante todo, por la experiencia real. De otro modo, la economía seguirá difundiendo, enriqueciendo su aparato técnico y analítico, pero si no escapa de la auto-referencialidad, será cada vez menos capaz de captar efectivamente la realidad, y así, de sugerir líneas de acción efectivas. El filósofo John L. Austin escribió acerca de la “performatividad” de un paradigma científico para significar la influencia transformativa de ese paradigma en la realidad. Es verdad que los paradigmas no solo sugieren líneas de acción, sino que modifican la disposición mental de las personas. Hoy nos estamos volviendo cada vez más conscientes de que el pensamiento que calcula, por mucho que pueda captar el intelecto, es insuficiente —aunque necesario— para luchar con los serios desafíos de hoy. El intelecto puede, por cierto, calcular, pero solo la humanidad de la persona puede producir un pensamiento que piensa. Ese es el gran mensaje del magisterio desde Pablo VI al Papa Francisco.

## ARTICULACIÓN DE LAS LÓGICAS DEL MERCADO, ESTADO Y SOCIEDAD CIVIL EN *CARITAS IN VERITATE*

*Ildefonso Camacho, sj*<sup>1</sup>

Pensar el sistema social desde la articulación de las lógicas del mercado, del Estado y de la sociedad civil no es algo original de la Doctrina Social de la Iglesia. Está presente con distintos acentos en autores contemporáneos. Lo que resulta original en *Caritas in veritate* (en adelante, CV) es el relieve que se da en ella a la lógica del don, que luego se emplea para reenfocar la comprensión del sistema social y, más propiamente, del sistema socioeconómico.

En esta aportación vamos a centrarnos en la categoría de don. Nos mueve a ello un doble motivo. Primero, para comprender el papel que juega dicha categoría en la configuración de la sociedad en relación con otras lógicas que funcionan en ella. Pero en segundo lugar, por el papel tan relevante que ocupa el don en CV como expresión de una antropología y de una teología.

Nuestra intención en lo que sigue es analizar el texto de CV para llegar a comprender: 1º) el lugar de la antropología y la teología en la encíclica (donde, en nuestra opinión, radica la aportación más novedosa de Benedicto XVI a la Doctrina Social de la Iglesia); 2º) el lugar del don en la antropología y en la teología de CV y su rela-

---

<sup>1</sup> Profesor emérito de Teología Moral, Facultad de Teología de Granada, España.

ción con la economía; 3º) la articulación de la lógica del don con el mercado y el Estado.

## **1. Antropología, teología y Doctrina Social de la Iglesia en *Caritas in veritate***

El texto de CV es largo, y no siempre fácil de seguir, quizás por la dificultad de identificar el hilo conductor que va hilvanando el discurso. A veces se tiene la impresión de que unos temas llaman a otros, y eso puede producir en el lector la sensación de cierta dispersión. Por otra parte, esa multitud de temas que van apareciendo en sus páginas no siempre son tratados con la profundidad que merecerían, lo que puede producir en el lector cierta insatisfacción. Sin embargo, quizás este hecho nos orienta sobre la intención de Benedicto XVI con esta encíclica: más que un análisis pormenorizado de la multitud de temas que desfilan por el texto busca mostrar cómo cada uno de ellos puede ser iluminado desde la perspectiva de fondo que se desea transmitir. Por eso es muy importante identificar esta perspectiva de fondo que creemos está expresada en el leitmotiv de la encíclica: *la caridad en la verdad*.

En este sentido es muy importante la Introducción de CV. Es curioso que siendo su objetivo la conmemoración de los 40 años de *Populorum progressio*, no se mencione esta encíclica hasta el n. 8. Y en este momento lo que se hace es relacionar el tema central de esta (el desarrollo) con el binomio caridad/verdad: el amor de Dios lleva a la experiencia del don, que a su vez es la condición para el desarrollo integral y solidario.

Y es que CV dedica sus páginas iniciales a profundizar en el binomio caridad/verdad (“caridad en la verdad”), que es donde radica la clave de toda la encíclica, e incluso la clave de lo que para Benedicto XVI es toda la Doctrina Social de la Iglesia. Al binomio caridad/verdad y a su relación con la Doctrina Social de la Iglesia dedica los nn. 1-7 (especialmente 1 a 5). Y la base está puesta en las líneas con que se abre la encíclica:

La caridad en la verdad, de la que Jesucristo se ha hecho testigo con su vida terrenal y, sobre todo, con su muerte y resurrección,

es la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad (1).

¿Qué verdad? En principio, la verdad cristiana, la verdad del Dios bíblico (“que es a la vez ‘Ágape’ y ‘Logos’: caridad y verdad, amor y palabra”, CV 3). Benedicto XVI se detiene en la relación entre caridad y verdad. Habla de la fórmula inversa (“veritas in caritate”, de Ef 4,15): según esta, la verdad estaría en la “economía” de la caridad, lo que podría interpretarse diciendo que la verdad está en hacer realidad el “Dios es amor” y sus consecuencias para el ser humano. Pero él opta por la fórmula invertida, que considera complementaria de la paulina: “caritas in veritate”, según la cual, “se ha de entender, valorar y practicar la caridad a la luz de la verdad” (CV 2).

Para Benedicto XVI esta relación caridad/verdad tiene, además, una clara connotación moral, que él relaciona con la tendencia al relativismo, tan difundido hoy, y sus consecuencias para la moral. De hecho constata cómo la caridad se ha tornado “irrelevante para interpretar y orientar las responsabilidades morales” (CV 2) como consecuencia de esa relativización de la verdad. Esta tendencia relega la caridad a la vida privada, la incapacita para formular propuestas de alcance universal (CV 3). Más aún, esta verdad, que es la verdad cristiana (son “los valores del cristianismo”), es iluminada no solo por la fe sino también por la razón (CV 3 y 5).

Esta reflexión sobre la relación caridad/verdad da paso a definir lo que es la Doctrina Social de la Iglesia. La encíclica reconoce que la caridad ha sido considerada siempre como “la vía maestra de la Doctrina Social de la Iglesia” (CV 2). Y puntualiza: ahora bien, para no derivar en el sentimentalismo o en otras desviaciones, necesita de la verdad. Esta verdad aparece entonces marcada por un claro contenido antropológico y moral. Pero, al mismo tiempo, es una verdad que el ser humano no construye, sino que se recibe como don de Dios (CV 5). La verdad –cabría decir– es el lugar donde el ser humano se encuentra con Dios, con ese Dios que tiene un proyecto sobre la humanidad, según el cual se deben desarrollar la persona y la sociedad. Esto permite conectar con el concepto de “desarrollo humano integral”, una expresión repetidamente usada en la encíclica para expresar la propuesta de *Populorum progressio* y la propia propuesta de Benedicto XVI.

Concluye entonces esta parte de la Introducción definiendo lo que es la Doctrina Social de la Iglesia:

La doctrina social de la Iglesia responde a esta dinámica de caridad recibida y ofrecida. Es *'caritas in veritate in re sociali'*, anuncio de la verdad del amor de Cristo en la sociedad. Dicha doctrina es servicio de la caridad, pero en la verdad. La verdad preserva y expresa la fuerza liberadora de la caridad en los acontecimientos siempre nuevos de la historia (CV 5).

Todavía antes de referirse a la encíclica de Pablo VI se detiene Benedicto XVI en considerar dos de los criterios orientadores y operativos de la acción moral, que derivan de la caridad en la verdad: la justicia y el bien común (CV 6-7).

Ahora bien, esta insistencia en la verdad, que debe dar el verdadero sentido a la caridad de la Doctrina Social, es algo más que la verdad moral, entendida esta como un conjunto de principios que no dependen de opiniones o grupos, sino que derivan de la naturaleza humana. Es una verdad que se asienta en una determinada concepción de la persona humana, una verdad que tiene un claro contenido antropológico. En efecto, toda la encíclica está salpicada de referencias antropológicas que van apareciendo sucesivamente. Son categorías a partir de las cuales puede construirse una visión rica y coherente de la persona (una antropología)<sup>2</sup>:

- La primera referencia a mencionar es la categoría de *vocación*, que se usa para dar el verdadero sentido al desarrollo. El desarrollo como vocación significa dos cosas: que nace de una llamada trascendente y que es incapaz de darse su significado último por sí mismo (CV 16).

- Central resulta la categoría de *don*, esa “experiencia sorprendente” con la que se abre el capítulo 3 y que marca toda la reflexión que se hace en él.

- El don consiste en la *gratuidad* y mueve a la gratuidad, lo que contrasta con la lógica mercantil que impera en nuestro mundo.

---

<sup>2</sup> De identificar los trazos antropológicos más relevantes de la encíclica se ha ocupado Muro Ugalde, T. (2009). Sustrato antropológico de la encíclica *Caritas in Veritate. Corintios XIII*, 132, octubre-diciembre, 23-45.

- El capítulo 4 (“Desarrollo de los pueblos, derechos y deberes, ambiente”) se apoya en la articulación de *derechos y deberes*, con la peculiaridad de que son estos últimos los que marcan el alcance de los primeros, para evitar que se produzca una espiral incontenible de derechos.

- La categoría de *relación*, que sirve de eje vertebrador a todo el capítulo 5 (“La colaboración de la familia humana”), se presenta también como algo consustancial a la naturaleza humana, que se realiza en las relaciones interpersonales (CV 53).

- El don conduce a la *fraternidad*. Esta deriva de esa experiencia común a todos los seres humanos: por tanto es algo más que la cercanía física. Como dice CV, “la sociedad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos” (CV 19).

- Por último aparece la *solidaridad*, que tiene su fuente en la fraternidad. La solidaridad, que es definida en los términos de *Solllicitudo rei socialis* como “que todos se sientan responsables de todos” (CV 38), encuentra múltiples aplicaciones como consecuencia de la fraternidad (CV 58-66).

- Como colofón de todo podemos colocar a *la familia humana*, que es una categoría vinculada a esa fraternidad y a la unidad de todos los humanos. La familia humana ocupa el centro del capítulo 5 (“La colaboración de la familia humana”). Aunque puede relacionarse con esa interdependencia fáctica que deriva de la globalización, se trata de una categoría previa cuya raíz es antropológica y no meramente fáctica.

Estas categorías antropológicas son como los pilares sobre los que se asienta la visión del ser humano de CV. Benedicto XVI piensa que solo sobre esa base se puede responder adecuadamente a los problemas sociales propios de la Doctrina Social de la Iglesia, y concretamente ahora los relacionados con el desarrollo de los pueblos. La antropología precede a las ciencias sociales y a la ética social porque de una determinada concepción de la persona se siguen consecuencias para organizar la vida en sociedad.

La Doctrina Social precisa de la antropología, pero no radica ahí todavía su último fundamento... Y es que esta antropología nos abre

el camino a una concepción de Dios, a una teología, de la que recibe últimamente su sentido.

CV no ahorra la crítica de la autosuficiencia del ser humano, tan difundida en la época moderna cuando el hombre se manifiesta tan engréido por su poder. Por eso CV subraya que el ser humano no puede entenderse adecuadamente desde sí mismo, sino que tiene que recurrir a Dios: la antropología requiere de la teología, entendida esta en su sentido más estricto, como saber sobre Dios.

Lo que en principio tiene forma de crítica a la autosuficiencia humana se torna luego explicación positiva expresada como una profunda relación del ser humano con Dios: Dios es el que llama (vocación), Dios es el que da (don), Dios es el que se da. La tarea esencial del hombre en el mundo, su propio desarrollo, es un encargo, *una vocación*, que este recibe de Dios; y el destino mismo del desarrollo entra también dentro de los designios de Dios. La vida humana se entiende como don y como vocación: Dios da la existencia al ser humano y lo llama a desarrollarse hasta su plenitud. Y el hombre no puede dejar de proyectar sobre toda su existencia esa experiencia de haber sido dado, del don.

La experiencia sorprendente del don se entiende mejor si detrás de ese don encontramos a Dios, al Dios amor. El ser humano se comprende como dado, como regalo de la iniciativa de Dios. Y al experimentar su existencia como don se ve impelido a dar: el don se convierte entonces en una dimensión central de la antropología. Pero esta dimensión antropológica difícilmente se entendería si no es desde la teología. No hablamos de una teología especulativa, que “sabe” sobre Dios, sino de una teología que deriva de una experiencia: la de sentir que la propia existencia es don de Dios. Habría que recordar aquí toda la primera encíclica de Benedicto XVI, *Deus caritas est*, sobre todo su primera parte. En ella se parte de esa verdad central en el cristianismo de que Dios es amor, para explicar cómo ella se proyecta sobre el hombre: el Dios amor se ofrece al hombre de manera misteriosa y gratuita. Por eso hay una relación intrínseca entre amor de Dios y amor humano: a Dios se le entiende desde la experiencia humana del amor, pero además al ser humano se le entiende desde esa experiencia del amor de Dios. La antropología cristiana tiene su base indiscutible en la teología, en el saber sobre Dios, sobre el Dios amor.

Más aún, esta relación entre antropología y teología queda también de manifiesto al hablar de esa otra dimensión humana que es la *sociabilidad*, la *relacionalidad*. Aunque esta se pretende, en un primer momento, iluminar desde la antropología misma (CV 53), se termina recurriendo una vez más a la teología, concretamente a la teología trinitaria (CV 54). Algunos teólogos contemporáneos, como Moltmann o Leonardo Boff, han llegado a proponer la Trinidad como modelo social, de una sociedad de hermanos. Benedicto XVI está más cerca de otra línea en que se ha desarrollado recientemente la teología trinitaria: la que se aparta de la categoría clásica de “sustancia” para sustituirla por la de “relación”, más adecuada para dar cuenta de lo que es la persona cuando se aplica a las tres personas divinas. Es entonces cuando la Trinidad aparece como paradigma de la relacionalidad humana: los seres humanos estamos llamados a unas profundas relaciones interpersonales como dimensión constitutiva de nuestra existencia porque Dios es esencialmente relación<sup>3</sup>. Aunque menos desarrollado este aspecto de la teología y más circunscrito en el texto (CV 54), su papel coincide con el del Dios amor y constituye el otro gran pilar de la teología, en la que se asienta la antropología primero y la Doctrina Social después.

Esta unidad indisoluble de teología, antropología y doctrina social es la aportación más novedosa de Benedicto XVI a la Doctrina Social de la Iglesia<sup>4</sup>. No en vano Ratzinger ha sido considerado el papa teólogo. Ahora, en CV, no ha querido quedarse en los detalles complejos de los problemas sociales: ha optado por ofrecer la perspectiva desde la que la Iglesia puede hacer una aportación específica, que es la perspectiva teológica y sus consecuencias antropológicas<sup>5</sup>. Lo ha comprendido muy bien Olegario González

---

<sup>3</sup> Cf. del Cura, S. (2011). Relevancia social de la Trinidad divina: las afirmaciones de *Caritas in veritate* en el marco de la teología contemporánea. En J. R. Flecha Andrés (Coord.), *Desarrollo integral*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 79-90.

<sup>4</sup> Sobre el cambio de paradigma antropológico y teológico, cf. J. C. Scannone, “¿Lógica de la gratuidad en la economía de mercado? La encíclica *Caritas in Veritate* y el cambio de época”, *Cuestión Social*, 19, 2011, 85-96.

<sup>5</sup> En esta óptica se sitúa la presentación de la encíclica que hace E. Herr, “L’encyclique *Caritas in veritate*. Une lecture”, *Nouvelle Revue Théologique*, 131, 2009, 728-748. Sobre las diferencias y avances del propio Benedicto XVI en CV respecto a su primera encíclica *Deus caritas est* puede verse L. S. Cahill, “*Caritas in veritate*: Benedict’s global Reorientation”, *Theological Studies*, 71, 2010, 291-319.

de Cardedal cuando sintetiza el contenido de la encíclica con estas palabras:

Ante todo conviene subrayar su complejidad: es una palabra que parte de la revelación de Dios en Cristo (teología), desde la cual aparece una comprensión del hombre (antropología) y de la que se derivan nuevas posibilidades y nuevas exigencias morales (ética) ante la historia concreta que estamos viviendo (doctrina social de la Iglesia)<sup>6</sup>.

Detrás de todo esto hay otro giro digno de atención: rompiendo con la tradición de la Doctrina Social al menos desde la época de Juan XXIII, Benedicto XVI vuelve a un método claramente deductivo donde el punto de partida es, como queda dicho, la comprensión de Dios<sup>7</sup>.

## 2. El lugar del don en *Caritas in veritate*

No cabe duda de que la categoría antropológico-teológica de don ocupa un puesto relevante en CV<sup>8</sup>. Remite a la concepción de Dios (el Dios amor), que es el punto de partida de toda la doctrina de la encíclica: así aparece ya en la Introducción, en los números relativos al medio ambiente (CV 48, 50) y en los números finales del documento (CV 68, 77, 78, 79). Pero sobre todo aparece en el capítulo 3º (“Fraternidad, desarrollo económico y sociedad civil”) en relación con la actividad económica (concretamente en los nn. 34 a 39), donde constituye sin duda una de las principales aportaciones de la encíclica. Porque en este largo pasaje la reflexión sobre el don como

---

<sup>6</sup> O. González de Cardedal, “*Caritas in veritate* de Benedicto XVI: intencionalidad y fundamento teológico de un texto social”, en A. Galindo & J. R. Flecha (Coords.), *Caridad en la verdad. Comentario a la encíclica Caritas in veritate de Benedicto XVI*, Universidad Pontificia de Salamanca, 2010, 57.

<sup>7</sup> Cf. R. M. Sanz de Diego, “Lo nuevo y lo viejo en *Caritas in Veritate*”, *Estudios Eclesiásticos*, 85, 2010, 153-157.

<sup>8</sup> Sobre esta cuestión resultan muy iluminadores los escritos de S. Zamagni, que se cuenta entre los expertos que colaboraron a la redacción del texto. De estos escritos señalamos: en colaboración con L. Bruni, *Economia civile. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Bologna: Mulino, 2004; *Dono gratuito e vita economica nella Caritas in veritate*, *Rivista Teologia Morale*, 24, 2010, 7-24; *Por una economía del bien común*. Madrid: Ciudad Nueva, 2012.

categoría teológica y antropológica se concreta en la lógica del don, que se contraponen a las lógicas propias del mercado y del Estado (CV 37, 39, 41). Como tal propuesta, además, reviste unos rasgos que hacen de este punto la aportación más original de CV a la Doctrina Social de la Iglesia.

El capítulo 3º comienza aludiendo a la “sorprendente experiencia del don”. Fenomenológicamente, el don es sobreabundancia, va más allá del mérito, rompe la lógica de este. Es más, Benedicto XVI interpreta el don ante todo en un sentido pasivo: como don recibido. Esto constituye un contraste con la autosuficiencia del hombre moderno, que tiende a sentirse autor de la propia vida. La perspectiva de CV tiene, en cambio, un profundo sentido teológico: este don es la caridad en la verdad que Dios da a todos. Más aún, como este don es recibido por todos, ahí se fundamenta la comunidad que formamos todos los seres humanos: la gratuidad se convierte entonces en expresión de la fraternidad.

La comunidad humana nunca podrá ser adecuadamente organizada si ignora que su origen último es la palabra del Dios amor que nos convoca.

Dos ideas completan esas reflexiones sobre el don: primero, que el don no excluye la justicia, sino que la complementa; segundo, que el verdadero desarrollo tiene que incorporar en la actividad económica misma el principio de gratuidad como expresión de la fraternidad. Veamos lo esencial de cada una.

La complementariedad de la perspectiva aquí desarrollada con la justicia queda afirmada en distintos momentos a lo largo del capítulo. La *justicia conmutativa*, que regula la relación de dar y recibir entre iguales, debe orientar el funcionamiento del mercado. Pero debe complementarse con la *justicia distributiva* y con la *justicia social*, que introducen en el mercado formas de solidaridad y confianza recíproca, sin las cuales el mercado solo es incapaz de producir cohesión social (CV 35). Porque la actividad económica debe estar inspirada en todas sus fases por la justicia. Se sale con esto al paso de la teoría según la cual la economía se ocuparía de la producción de riqueza, mientras que la distribución se encargaría a la política (y sería aquí donde entraría en juego la justicia). Esta dicotomía es la que CV no quiere aceptar, como veremos en seguida.

Vamos a entrar ahora en la cuestión central de este capítulo 3º, que es la que mencionábamos en segundo lugar: cómo incorporar a la actividad económica el principio de gratuidad. La reflexión sobre la justicia nos ha abierto el camino. Pero antes hay que dirigir la mirada hacia lo que es el mercado y la economía de mercado.

### 3. De la insuficiencia del mercado a un modelo tridimensional

Es ilustrativo transcribir cómo enfoca la encíclica el mercado:

Si hay confianza recíproca y generalizada, el *mercado* es la institución económica que permite el encuentro entre las personas, como agentes económicos que utilizan el contrato como norma de sus relaciones y que intercambian bienes y servicios de consumo para satisfacer sus necesidades y deseos (CV 35).

El texto precisa la condición para que el mercado funcione: que exista confianza entre los agentes que intervienen en él. Es decir, se exigen unas actitudes humanas, y no todo se resuelve con la fría aplicación del principio de equivalencia, que regula las relaciones mercantiles.

CV deja claro que el mercado no es una institución que haya que rechazar. Ahora bien, como un medio que es, el mercado puede estar inspirado por diferentes configuraciones culturales. Por eso el mercado no sería criticable en sí mismo, sino solo cuando se actúa en él con referencias puramente egoístas (CV 36).

Ahora bien, la lógica mercantil no es suficiente para resolver todos los problemas de la actividad económica. La alternativa que propone CV es un modelo tridimensional, que se presenta así:

En la época de la globalización, la economía refleja modelos competitivos vinculados a culturas muy diversas entre sí. El comportamiento económico y empresarial que se desprende tiene en común principalmente el respeto de la justicia conmutativa. Indudablemente, la *vida económica* tiene necesidad del *contrato* para regular las relaciones de intercambio entre valores equivalentes. Pero necesita igualmente *leyes justas y formas de redistribución* guiadas por la política, además de obras caracterizadas por

el *espíritu del don*. La economía globalizada parece privilegiar la primera lógica, la del intercambio contractual, pero directa o indirectamente demuestra que necesita a las otras dos, la lógica de la política y la lógica del don sin contrapartida (CV 37).

Contrato/ley/don son las tres variables a conjugar. Si el contrato y sus reglas de funcionamiento son necesarios, precisan del complemento de la ley y del espíritu del don. Estas tres variables remiten a tres áreas de actividad humana: el mercado, la política y la sociedad civil (otros hablarían del mundo de la vida). ¿Cómo se articulan las tres?

Dos observaciones iniciales para entender esta articulación. La primera es de principio: no valdría la mera yuxtaposición de las tres áreas, sin una interrelación más compleja. La otra se refiere más bien al enfoque de CV: de hecho, en ella se elabora mucho más todo lo relativo al don y a cómo incorporar el don en este modelo, en coherencia con el enfoque general de la encíclica. En este sentido, y aunque el texto que acabamos de reproducir se refiere al contexto de la globalización, como consecuencia de que en ella las posibilidades de los poderes estatales quedan reducidas (CV 36, 37, 39), hay otras razones más sustanciales para incorporar la lógica del don a la economía, razones que derivan de la misma antropología y teología que formula la encíclica.

#### **4. La comparación con Juan Pablo II**

Para comprender el alcance de la propuesta de CV referente al don es útil acercarse a *Centesimus annus*, a la que CV cita expresamente. Creemos que la propuesta de CV va más allá que la de la encíclica de Juan Pablo II.

Veamos primero la referencia a esta última que se hace en CV:

En la *Centesimus annus*, mi predecesor Juan Pablo II señaló esta problemática al advertir la necesidad de un sistema basado en tres instancias: el *mercado*, el *Estado* y la *sociedad civil*. Consideró que la sociedad civil era el ámbito más apropiado para una *economía de la gratuidad* y de la fraternidad, sin negarla en los otros dos ámbitos (CV 38).

El pasaje de *Centesimus annus* a que se refiere CV es este:

En este sentido se puede hablar justamente de lucha contra un sistema económico, entendido como método que asegura el predominio absoluto del capital, la posesión de los medios de producción y la tierra, respecto a la libre subjetividad del trabajo del hombre. En la lucha contra este sistema no se pone, como modelo alternativo, el sistema socialista, que de hecho es un capitalismo de Estado, sino una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación. Esta sociedad tampoco se opone al mercado, sino que exige que éste sea controlado oportunamente por las fuerzas sociales y por el Estado, de manera que se garantice la satisfacción de las exigencias fundamentales de toda la sociedad<sup>9</sup>.

En realidad Juan Pablo II está hablando de una alternativa al capitalismo clásico, que ya no puede ser el socialismo, “sino una *sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación*”<sup>10</sup>. Y exige que en este modelo el mercado y la economía estén controlados desde fuera, desde el Estado y desde las fuerzas sociales<sup>11</sup>.

Y véase ahora cómo comenta CV esta referencia de *Centesimus annus*. El texto más arriba citado continúa así:

Hoy podemos decir que la vida económica debe ser comprendida como una realidad de múltiples dimensiones: en todas ellas, aunque en medida diferente y con modalidades específicas, debe haber respeto a la reciprocidad fraterna. En la época de la globalización, la actividad económica no puede prescindir de la gratuidad, que fomenta y extiende la solidaridad y la responsabilidad por la justicia y el bien común en sus diversas instancias y agentes. Se trata, en definitiva, de una forma concreta y profunda de democracia económica. La solidaridad es en primer lugar que todos se sientan responsables de todos; por tanto no se la puede dejar

---

<sup>9</sup> Juan Pablo II (1991). Encíclica *Centesimus annus*, n. 35.

<sup>10</sup> El contexto en que se sitúan estas reflexiones de Juan Pablo II es la búsqueda de alternativas, una vez que el socialismo ha fracasado en 1989 y que el capitalismo no parece pueda considerarse la solución deseable. Y esto, no solo para los países excomunistas, sino también para los del tercer mundo, que contemplaron el socialismo como modelo a seguir.

<sup>11</sup> En realidad, Juan Pablo II no usa el término “sociedad civil”, que Benedicto XVI le atribuye, sino este otro de “fuerzas sociales”.

solamente en manos del Estado. Mientras antes se podía pensar que lo primero era alcanzar la justicia y que la gratuidad venía después como un complemento, hoy es necesario decir que sin la gratuidad no se alcanza ni siquiera la justicia (CV 38).

El contraponer en estas últimas líneas el “hoy” al “ayer” (en que parecería moverse *Centesimus annus*) o a un “antes” más genérico correspondiente a la etapa anterior a la globalización, no es quizás suficiente para explicar la diferencia de planteamientos. En ambos casos se habla de insuficiencia del mercado, pero, mientras Juan Pablo II propone que el mercado sea controlado *desde fuera* por el Estado y las fuerzas sociales, CV sugiere que la lógica del don actúe *desde dentro* de la actividad económica. La solidaridad que deriva de la antropología de la fraternidad ya descrita debe inspirar la búsqueda de la justicia (mercado) y del bien común (política)<sup>12</sup>.

¿Cómo concebir esta implicación de la lógica del don en las otras áreas, y especialmente en el mercado y la economía?

## 5. Lógica del don y actividad económica

De las tres dimensiones en juego es la relación entre don y economía la que más desarrolla CV, quedando más en segundo término el Estado. Por eso nos detendremos ahora en ella.

Comencemos con tres pasajes donde se expresa como esta lógica del don y la sobreabundancia, que quiebra el principio del intercambio equivalente, aspira a insertarse en la actividad económica:

es necesario que en el mercado se dé cabida a actividades económicas de sujetos que optan libremente por ejercer su gestión movidos por principios distintos al del mero beneficio, sin renunciar por ello a producir valor económico. Muchos planteamientos económicos provenientes de iniciativas religiosas y laicas demuestran que esto es realmente posible (CV 37).

---

<sup>12</sup> Así se subrayó ya un poco antes, en el n. 36: “La actividad económica no puede resolver todos los problemas sociales ampliando sin más la *lógica mercantil*. Debe estar *ordenada a la consecución del bien común*, que es responsabilidad sobre todo de la comunidad política”. Cf. también el n. 7, donde se define lo que es el bien común.

En este caso, caridad en la verdad significa la necesidad de dar forma y organización a las iniciativas económicas que, sin renunciar al beneficio, quieren ir más allá de la lógica del intercambio de cosas equivalentes y del lucro como fin en sí mismo (CV 38).

La victoria sobre el subdesarrollo requiere actuar no sólo en la mejora de las transacciones basadas en la compraventa, o en las transferencias de las estructuras asistenciales de carácter público, sino sobre todo en la *apertura progresiva en el contexto mundial a formas de actividad económica caracterizada por ciertos márgenes de gratuidad y comunión* (CV 39).

En la lectura de estos textos se observa que hay una reiteración en varios puntos, expresados con formulaciones distintas:

- No se está pensando en un sector distinto, como sería el llamado “tercer sector”, denominación que se ha utilizado para incluir en él tanto las actividades no lucrativas como las no gubernamentales.

- El lugar de estas actividades no es solo la sociedad civil, aunque es probablemente ahí donde encuentra su lugar más apropiado. En este sentido se amplía la propuesta de *Centesimus annus*, como ya vimos más arriba.

- Lo que se propone es incluir la lógica del don en la actividad económica propiamente dicha<sup>13</sup>: por eso se dice que son actividades que no renuncian a crear valor económico.

- No se elimina la lógica mercantil ni se trata de una alternativa a ella: lo que se propone es complementarla.

- Se contempla el beneficio económico, que en modo alguno queda excluido, pero no es ese el objetivo único de la actividad económica.

---

<sup>13</sup> Este punto lo subrayan distintos autores: Cesareo, G. (2009). La logica del dono in economia. Dalla *Populorum progressio* alla *Caritas in veritate*. *Asprenas*, 56, 265-284; Bruni, L. (2010). Reciprocità e gratuità dentro il mercato. La proposta della *Caritas in veritate*. *Aggiornamenti Sociali*, 60, 38-44; Verstraeten, J. (2011). Nueva visión de la economía, ¿una cuestión de amor o de justicia? El asunto del *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* y la encíclica *Caritas in Veritate*. *Concilium*, 343, 109-121, que destaca también el influjo de autores como L. Bruni o S. Zamagni.

En resumidas cuentas, se está abogando por una actividad económica en el sentido estricto del término, donde la lógica económica da cabida a criterios de gratuidad en la medida en que no todo queda regulado por el principio de intercambio equivalente.

No hace ninguna alusión CV a los estudios antropológicos sobre el lugar que ocupa el don en la vida de las sociedades y su relación con la actividad económica. Siendo la antropología de CV de carácter descendente (derivada de la teología) y normativa no pueden negarse puntos de contacto de interés con otras antropologías descriptivas o empíricas. En ambos se da una coincidencia: el papel central del don en la vida de una sociedad y su necesidad incluso en relación con la actividad económica<sup>14</sup>.

## 6. La aplicación al ámbito de la empresa

La relación entre don-gratuidad y actividad económica reaparece en numerosas ocasiones en relación con la empresa. Y es que esta relación nueva permite ampliar el abanico de posibilidades de organización y funcionamiento de las empresas. Se abre así la posibilidad de diversificar las formas de empresa, aunque sin renunciar del todo a la lógica del lucro:

Se requiere, por tanto, un mercado en el cual puedan operar libremente, con igualdad de oportunidades, empresas que persiguen fines institucionales diversos. Junto a la empresa privada, orientada al beneficio, y los diferentes tipos de empresa pública, deben poderse establecer y desenvolver aquellas organizaciones productivas que persiguen fines mutualistas y sociales. De su recíproca interacción en el mercado se puede esperar una especie de combinación entre los comportamientos de empresa y, con ella, una atención más sensible a una *civilización de la economía*. En este caso, caridad en la verdad significa la necesidad de dar forma y organización a las iniciativas económicas que, sin renunciar al beneficio, quieren ir más allá de la lógica del intercambio de cosas equivalentes y del lucro como fin en sí mismo (CV 38).

---

<sup>14</sup> Cf. McCann, D. (2011). The Principle of Gratuitousness: Opportunities and Challenges for Business in *Caritas in Veritate*. *Journal of Business Ethics*, 100, Suppl. 1, 60-62.

La expresión “civilización de la economía” hay que entenderla como tarea: se trata de “civilizar” la economía, hacerla más civil, más humana.

En este contexto la contraposición excluyente entre organizaciones con fines de lucro (empresas) y organización sin ese fin se difumina:

Esta concepción más amplia favorece el intercambio y la mutua configuración entre los diversos tipos de iniciativa empresarial, con transvase de competencias del mundo *non profit* al *profit* y viceversa, del público al propio de la sociedad civil, del de las economías avanzadas al de países en vía de desarrollo (CV 41)<sup>15</sup>.

Es más, esta propuesta no es solo teórica e ideal, sino que responde a una tendencia que se ha ido abriendo camino en época reciente:

En estos últimos decenios, ha ido surgiendo una amplia zona intermedia entre los dos tipos de empresas [profit y non profit]. Esa zona intermedia está compuesta por empresas tradicionales que, sin embargo, suscriben pactos de ayuda a países atrasados; por fundaciones promovidas por empresas concretas; por grupos de empresas que tienen objetivos de utilidad social; por el amplio mundo de agentes de la llamada economía civil y de comunión. No se trata sólo de un ‘tercer sector’, sino de una nueva y amplia realidad compuesta, que implica al sector privado y público y que no excluye el beneficio, pero lo considera instrumento para objetivos humanos y sociales. Que estas empresas distribuyan más o menos los beneficios, o que adopten una u otra configuración jurídica prevista por la ley, es secundario respecto a su disponibilidad para concebir la ganancia como un instrumento para alcanzar objetivos de humanización del mercado y de la sociedad (CV 46).

Este enfoque se complementa con el pasaje más extenso que CV dedica a la empresa y otros temas conexos al final ya del capítulo 3º. Son varios los temas que se van sucediendo:

---

<sup>15</sup> Las palabras “el intercambio y la mutua configuración” suele traducirse de modo equivalente en otras lenguas, aunque la palabra “configuración” aparece en italiano, francés y alemán como “formación”. En inglés toda la expresión se simplifica con una palabra que resulta quizás más expresiva: “cross-fertilization”.

La empresa no puede responder solo a los intereses de sus accionistas. La responsabilidad social –hoy de tanta actualidad, aunque no siempre con enfoques éticos igualmente aceptables– exige atender a todos los grupos interesados o implicados en ella, a todos los stakeholders<sup>16</sup> (CV 40).

Invertir exige criterios morales, tanto más cuanto en un mercado fuertemente liberalizado (CV 40).

Debe evitarse la especulación o el beneficio inmediato, y buscarse más bien la sostenibilidad de la empresa a largo plazo y el servicio a la economía real (CV 40).

La iniciativa empresarial tiene un significado polivalente: el ser empresario es ante todo una actividad humana, relacionada con el trabajo en su sentido más profundo (aquí se remite a la rica elaboración sobre el trabajo de *Laborem exercens*, CV 41).

Esta polivalencia exige una diversificación de la iniciativa empresarial que acabe con la férrea contraposición entre público y privado (empresario privado frente a directivo estatal), o entre mundo del profit y del non profit (CV 41).

Cabe todavía indagar si hay pistas más concretas para descubrir en qué tipo de actividades se está pensando. Son numerosas las referencias a iniciativas diversas, pero están bastante dispersas en la encíclica. Algunas:

En un momento se habla de “formas de economía solidaria” (CV 39).

En otro texto se enumeran: empresas tradicionales que tiene acuerdos o compromisos para ayuda a países atrasados, fundaciones que son promovidas por empresas, empresas que tienen objetivos de utilidad social. Esta enumeración se concluye mencionando lo que hoy se llama “economía civil y de comunión” (CV 46).

---

<sup>16</sup> Solo la versión inglesa utiliza en dos ocasiones el término *stakeholders*, que se ha impuesto en toda la literatura sobre responsabilidad social de las organizaciones. El castellano usa: “interesados” o “sujetos que contribuyen a la vida de la empresa. El italiano, “portatori di interessi” o “soggetti che contribuiscono alla vita dell’impresa”. El francés, “porteurs d’intérêts” o “sujets qui contribuent à la vie de l’entreprise”. El alemán, “Interessensträger” o “Personenkategorien (...), die zum Leben des Unternehmens beitragen”.

En esta misma línea habría que situar las referencias que se hacen, en el terreno financiero, a los fondos de inversión éticos, al microcrédito y a la microfinanciación (CV 45).

Cuando se aborda la revisión de la economía financiera en el marco de las iniciativas de solidaridad, se menciona el crédito cooperativo y, de nuevo, la “experiencia de microfinanciación” (CV 65).

También se alude, entre las formas de solidaridad posibles en el ámbito del consumo, a las cooperativas de consumo y a las prácticas del llamado “comercio justo”. Aunque el término no se usa, la descripción que se hace de estas prácticas no deja lugar a duda (CV 66).

A la vista de esta enumeración tan variada de iniciativas, el lector echará de menos una mayor atención al movimiento cooperativo, que representó desde sus orígenes, en la etapa más salvaje del capitalismo liberal en el siglo XIX, una apuesta por una forma diferente de actuar en el mundo económico que aguantara la competencia del sistema productivo entonces vigente. Aunque el modelo cooperativo ha pasado por muy diversos avatares históricos y a pesar de las limitaciones que se han manifestado en él, sigue siendo en muchas de sus formas una fórmula valiosa para superar las deficiencias del modelo socioeconómico de mercado en su versión dominante.

Habrá quien hubiera deseado propuestas más concretas. Sin embargo, una mayor concreción no llegamos a encontrar en el texto<sup>17</sup>. Probablemente tampoco se pretendía, porque la concreción nunca suele caracterizar a estos grandes documentos. Pero con lo dicho es suficiente para formular al menos estas conclusiones:

Iniciativas existen. Han ido naciendo de una forma no programada y dispersa, como respuestas espontáneas en distintos lugares y con protagonistas muy diferentes.

Todas coinciden de hecho en ser alternativas al modelo económico existente. Pero son alternativas desde dentro: una vez consumado el fracaso del socialismo comunista, es difícil hablar de alternativa al sistema capitalista; lo que sí surgen son alternativas dentro del

---

<sup>17</sup> Merece la pena citar el esfuerzo realizado en esta dirección en: AA.VV. (100). The Encyclical-Letter *Caritas in Veritate*: Ethical Challenges for Business. *Journal of Business Ethics*, 100, Suppl. 1, 1-123.

sistema capitalista<sup>18</sup>. Es una línea de gran contenido ético y que no conviene ignorar ni minusvalorar.

Su valor es cualitativo: por lo que representan. Cuantitativamente no son relevantes, pero cualitativamente sí, porque constituyen formas distintas de actuar capaces de sobrevivir en una economía que se rige por otros parámetros.

La encíclica hace una reflexión sobre esa praxis que es anterior a la teoría, que se basa en intuiciones poco elaboradas teóricamente. Pero ahora estamos entrando en una etapa en que esta teorización parece ganar fuerza.

## 7. Conclusión: el modelo tridimensional en perspectiva

Decíamos más arriba que la relación más estudiada en ese modelo de tres dimensiones era la del mercado y el don. Pero CV no olvida al Estado ni ignora su función como complemento del mercado. Lo hace por ejemplo recordando cómo ya la encíclica *Rerum novarum* reafirmó “la intervención redistributiva del Estado”. Pasando de aquel contexto del siglo XIX a nuestro mundo y al problema actual del desarrollo de los pueblos, que es el tema central de CV, se reafirma que la lógica del Estado ya no es suficiente:

Cuando la lógica del mercado y la lógica del Estado se ponen de acuerdo para mantener el monopolio de sus respectivos ámbitos de influencia, se debilita a la larga la solidaridad en las relaciones entre los ciudadanos, la participación, el sentido de pertenencia y el obrar gratuitamente, que no se identifican con el “dar para tener”, propio de la lógica de la compraventa, ni con el “dar por deber”, propio de la lógica de las intervenciones públicas, que el Estado impone por ley. La victoria sobre el subdesarrollo requiere actuar no sólo en la mejora de las transacciones basadas en la compraventa, o en las transferencias de las estructuras asistenciales de carácter público, sino sobre todo en la *apertura progresiva*

---

<sup>18</sup> Así lo subraya, por ejemplo, González-Carvajal, L. (2009). Claves para entender la encíclica *Caritas in veritate*, *Corintios XIII*, 132, oct.-dic., 11-22.

*en el contexto mundial a formas de actividad económica caracterizada por ciertos márgenes de gratuidad y comunión (CV 39).*

Es interesante la observación con que concluye este pasaje, porque muestra cómo la lógica de la gratuidad ni elimina al mercado o al Estado ni se confunde con ellos. Mercado y Estado tienen ambos sus propias lógicas; y, a pesar de todo, es en ellos donde hay que hacer espacio a la solidaridad:

El binomio exclusivo mercado-Estado corroe la sociabilidad, mientras que las formas de economía solidaria, que encuentran su mejor terreno en la sociedad civil aunque no se reducen a ella, crean sociabilidad. El mercado de la gratuidad no existe y las actitudes gratuitas no se pueden prescribir por ley. Sin embargo, tanto el mercado como la política tienen necesidad de personas abiertas al don recíproco (CV 39).

CV no avanza más sobre formas concretas de plasmar esta articulación. Lo que ella pretende es que se haga justicia al ser humano en toda su complejidad y riqueza: que se atienda a una visión antropológica (cuyo fundamento último es teológico) que no le recorte en sus posibilidades con una excesiva fragmentación de los sistemas sociales; que se atienda a sus potencialidades más profundas y específicas (don, gratuidad, sociabilidad, fraternidad).

No se trataría solo de construir una sociedad adecuada a la esencia más honda del ser humano, que es su verdadero fin. Se trata de darle espacio a él para que sea el actor que construya esa sociedad poniendo en juego esas potencialidades que le son propias: don, gratuidad, sociabilidad, fraternidad.

Se entiende así en todo su alcance lo que ya afirmara la constitución *Gaudium et spes*: “Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana”<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral Gaudium et spes*, n. 25.

## (RESPUESTA A) LA ARTICULACIÓN DE LAS LÓGICAS DEL MERCADO, EL ESTADO Y LA SOCIEDAD CIVIL EN *CARITAS IN VERITATE*

Fernando Fuentes Alcántara<sup>1</sup>

La encíclica *Caritas in Veritate* nos ofrece una perspectiva de fondo en la que se reúnen varias líneas de análisis, según las cuales todo nos conduciría hacia la vinculación de la caridad en la verdad con el desarrollo. Y en ese punto una positiva ayuda para el discernimiento, bajo mi punto de vista, está en que la valoración moral y la investigación científica caminen juntas, incluso la encíclica *Caritas in Veritate* habla de crecer juntas<sup>2</sup>. Valoro como fundamental que aquellos que estamos animando la dimensión pastoral y caritativa de la Iglesia tengamos doctrina, pensamiento y fórmulas (articulaciones) que nos permitan “el anuncio de la verdad del amor de Cristo en la sociedad”<sup>3</sup>.

Extraeré algunos aspectos que bajo mi punto de vista merecen detenernos en ellos, por su relevancia. No tendrán un tratamiento exhaustivo, dada la brevedad de la intervención. Otras dimensiones tan importantes como la antropológica (síntesis antropológica- teológica que ofrece la encíclica), merecería por sí misma una atención especial, y que no dudo se tratarán en el trascurso del *workshop*. Voy a considerar dos perspectivas, todo ello teniendo el objetivo de articular las

---

<sup>1</sup> Promotor y profesor del Master en Doctrina Social de la Iglesia, de la Universidad Pontificia de Salamanca-Fundación Pablo VI, Madrid, España.

<sup>2</sup> Cf. Benedicto XVI. Carta encíclica *Caritas in Veritate*, n. 31.

<sup>3</sup> Benedicto XVI. Carta encíclica *Caritas in Veritate*, n. 5.

lógicas citadas en la perspectiva del desarrollo integral: 1.<sup>era</sup> La lógica del mercado en el progreso actual; 2.<sup>da</sup> Cómo incorporar el principio de gratuidad en la actividad económica como economía social.

## La lógica del mercado en el progreso actual

El progreso es un problema abierto en la actualidad: existe una visión, yo diría pesimista, la cual viene a expresar que es un progreso que se distancia de esa visión articulada y coherente que tenía *Populorum Progressio*, 21 y que en la actualidad no se ha cumplido<sup>4</sup>. Dos grandes variables que avalan esta situación: la globalización y la crisis vivida en los albores del siglo XXI.

La extensión vertiginosa de unos medios de comunicación que no conocen fronteras y el fin de un mundo dividido en bloques ha dado lugar a un mercado sin límites geográficos. Pero, como ocurre siempre, los cambios externos, ya sean políticos o técnicos, son por sí mismos una realidad ambigua. Así sucede con la globalización si la consideramos moralmente, lo que debía ser una oportunidad de una mayor unión entre los hombres, ha sido en algunos casos ocasión de aumentar las diferencias. “La sociedad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos”<sup>5</sup>.

De hecho, esta nueva realidad económica y política ha sido decisiva en el modo como surgió la crisis y la extensión de esta. Es necesario, por tanto, tener en cuenta el fenómeno de la globalización desde el prisma del *desarrollo*. Se trata de la constatación de que la concepción de un desarrollo solo en términos económicos resulta al fin y al cabo contraproducente, por primar los beneficios inmediatos o, todo lo más, a medio plazo. Una economía que no se fundamente en la realidad integral del hombre que estructura internamente una sociedad, se puede volver contra sí misma.

Posiblemente, haya sido el olvido de la existencia de un bien común que une a los hombres por encima de convenios y consensos puntuales, lo que ha conducido a una visión de la sociedad como

---

<sup>4</sup> Continúa la valoración de preocupación que aportó la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 12 y siguientes, 27.

<sup>5</sup> Benedicto XVI, Carta encíclica *Caritas in Veritate*, n. 19.

si no constituyese un bien en sí misma y dependiese totalmente del arbitrio subjetivo de sus integrantes. En correspondencia, una justicia simplemente formal o procedimental nunca responderá a la verdad de una sociedad humana que está constituida por vínculos personales de común responsabilidad respecto de bienes relevantes para todos<sup>6</sup>.

Tal idea de sociedad puede traer consecuencias muy negativas. Hay que afirmar que el denominado Estado de bienestar, que parte del legítimo interés de una adecuada distribución de los bienes, en la medida en que en él no se proponen otros bienes comunes que los de orden material regidos por una cierta mentalidad consumista, no responde a la realidad plena de la sociedad tal como la entiende el cristianismo y requieren las personas. Por ello es limitada la respuesta basada en el mayor aporte de bienes pues “la actividad económica no puede resolver todos los problemas sociales ampliando sin más la *lógica mercantil*. Debe estar ordenada a la consecución del bien común, que es responsabilidad sobre todo de la comunidad política. Se debe tener presente que separar la gestión económica, a la que correspondería únicamente producir riqueza, de la acción política, que tendría el papel de conseguir la justicia mediante la redistribución, es causa de graves desequilibrios”<sup>7</sup>.

Esto es especialmente válido para los momentos que estamos viviendo, pues la orientación de la actividad económica no lo está siendo hacia el bien común, sino hacia la búsqueda del crecimiento por el crecimiento y del provecho individual, aun a costa de evidentes y flagrantes situaciones de injusticia, tanto en la producción de los recursos, como en la distribución de estos<sup>8</sup>, como es el caso de la malnutrición y de la pobreza infantil.

---

<sup>6</sup> Cf. Benedicto XVI, Carta encíclica *Caritas in Veritate*, n. 34.

<sup>7</sup> Benedicto XVI, Carta encíclica *Caritas in Veritate*, n. 36.

<sup>8</sup> Es verdad que el mercado no tiene por qué ser antisocial, pero lo cierto es que “puede orientarse en sentido negativo, pero no por su propia naturaleza, sino por una cierta ideología que lo guía en este sentido” (CV n. 36). Y a descubrir esa ideología nos ayuda *Centesimus Annus* cuando nos advierte que no todo es mercado: “Da la impresión de que, tanto a nivel de naciones, como de relaciones internacionales, el *libre mercado* es el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades. Sin embargo, esto vale sólo para aquellas necesidades que son ‘solventables’, con poder adquisitivo, y para aquellos recursos que son ‘vendibles’, esto es, capaces de alcanzar un precio conveniente. Pero existen numerosas necesidades humanas que no tienen salida en el mercado. Es un estricto deber de justicia y de verdad impedir que queden sin satisfacer las necesidades humanas fundamentales y que perezcan los hombres oprimidos por ellas” (n. 34).

Francisco nos recuerda que “la dignidad de cada persona humana y el bien común son cuestiones que deberían estructurar toda política económica, pero a veces parecen sólo apéndices agregados desde fuera para completar un discurso político sin perspectivas ni programas de verdadero desarrollo integral”<sup>9</sup>. Por lo que la reclamación de la dignidad y el bien común exige cambiar lo que en la propia base están constituyendo de hecho los principios rectores de la economía, de la política y de la sociedad. Y decimos “cambiar” en el sentido más profundo, pues la conversión cristiana exige “revisar especialmente todo lo que pertenece al orden social y a la obtención del bien común”<sup>10</sup>.

La novedad del ámbito en el que se desarrolla en la actualidad la economía es, sin duda, parte de la complejidad de la situación creada y de la dificultad que se experimenta para salir de la misma. Ya no se puede contraponer mundo rico y mundo pobre como dos áreas geográficas bien diferenciadas<sup>11</sup>. Y respecto al papel de los Estados, hay dudas de la viabilidad del Estado social<sup>12</sup>. No podemos dejarnos llevar por la creencia de que la articulación de instituciones garantizará el desarrollo. Es una llamada de atención a una cierta política pública que algunas veces degenera en puro asistencialismo.

La encíclica *Caritas in Veritate* nos impulsa a un análisis y discernimiento sobre el nuevo papel de los poderes públicos y de su capacidad para controlar los mercados e impulsar las políticas sociales<sup>13</sup>, con el fin de redefinir su modo de actuar y en orden a fortalecer las nuevas formas de participación política nacional e internacional<sup>14</sup>.

---

<sup>9</sup> Francisco. Exhortación A. *Evangelii Gaudium*, n. 203.

<sup>10</sup> Francisco. Exhortación A. *Evangelii Gaudium*, n. 182.

<sup>11</sup> Cf. Benedicto XVI. Carta encíclica *Caritas in Veritate*, n. 22.

<sup>12</sup> Cf. Benedicto XVI. Carta encíclica *Caritas in Veritate*, n. 25.

<sup>13</sup> En un estudio sociológico realizado en España sobre la desprotección social y las estrategias familiares ante las necesidades más básicas muestra que la percepción de los hogares en relación con la capacidad de ayuda por parte de los ámbitos más institucionales es diferente. Ante situaciones de gravedad se confía más en la respuesta de las organizaciones sociales que de los Servicios Sociales Públicos. Un 57,8% de los encuestados dan una mayor capacidad a aquellas de ayudarles ante problemas graves que a los Servicios Sociales 46,3%. Estos apoyos formales van más allá de los más institucionalizados realizados desde los Servicios Sociales Públicos o desde las organizaciones sociales. Cf. Fundación FOESSA. (2017). *Análisis y perspectivas 2017: desprotección social y estrategias familiares*, resumen.

<sup>14</sup> Cf. Benedicto XVI. *Caritas in Veritate*, n. 24.

Mi pregunta, con los comentarios del Prof. Camacho, es sobre las condiciones del mercado para incorporar otras referencias además del principio de equivalencia en las transacciones. Lo que se advierte, por la interpretación de *Caritas in Veritate*, es que el mercado muestra una clara insuficiencia para lograr el adecuado desarrollo integral y, por otra parte, no encontramos una sociedad opuesta al mercado; todo lo contrario, da la impresión de que la ideología mercantil está impuesta para quedarse.

El mercado si quiere llegar a participar dentro del desarrollo integral requiere leyes justas y formas de redistribución con el apoyo de la política (política social) y del espíritu del don<sup>15</sup>. La lógica mercantil, si no es corregida por los Estados, provoca la desconfianza en los agentes que forman parte de su escenario<sup>16</sup>. Por ello, es precisa la cooperación entre las lógicas del mercado, el Estado y la sociedad civil con fórmulas imaginativas y realizables para responder a las necesidades humanas. Yo diría que el último objetivo es aminorar el impacto negativo del sistema económico para que disminuya el número de víctimas y, en positivo, se trataría de contribuir a la satisfacción de las necesidades humanas en la perspectiva de un desarrollo integral (no dañando la dignidad humana). Es decir, un sistema económico digno para la vida de todos y alternativo a lo que llamamos hoy crecimiento del PIB; con todos y para todos y, por ello, solidario y justo, sobrio y sostenible. Es evidente, que este modelo de economía de la sobriedad solidaria requiere un Estado que no esté cautivo de los mercados del dinero y que los mercados del dinero no sean redes opacas y descontroladas de la especulación. Si no fuera

---

<sup>15</sup> Cf. Benedicto XVI. *Caritas in Veritate*, n. 37.

<sup>16</sup> He aquí el gran reto expresado en la articulación de las lógicas. Les pongo un ejemplo, en la última asamblea de Caritas que tuvimos en España (junio de 2017), uno de los aspectos más complejos en los programas de empleo para fomentar la inclusión de los descartados se basaba en el debate si había que buscar su inclusión en el modelo mercantil vigente de empresa, cuando sabemos que algunas de esas personas no lograrán tener opciones de competencia en el mercado (cf. CV,38), o bien en un programa “ad hoc” para estas personas que tienen bastante dificultad para competir en el sistema empresarial vigente. En el fondo estamos actualizando lo planteado por *Centesimus Annus* de que hay muchas personas y pueblos que no disponen de los medios para participar en un sistema de empresa, tal como plantea la lógica del mercado; que no tienen posibilidad de adquirir los conocimientos básicos para expresar su creatividad y desarrollar sus necesidades, que no tienen acceso a la red de conocimientos y de interconexiones que les permitirían ver apreciadas sus cualidades (n. 32).

así, la economía social, la equidad, el don, la gratuidad no tendría la mínima opción<sup>17</sup>.

La pregunta razonable es si el motor del desarrollo puede ser el crecimiento (base de la lógica del mercado), o la concepción economicista del desarrollo<sup>18</sup> como está establecido de facto en el sistema de mercado. Si ese crecimiento es la solución o el parámetro necesario para lograr esa satisfacción de las necesidades<sup>19</sup> y el cumplimiento de los derechos económicos y sociales de las personas. En esa dirección habría que considerar lo dicho por el papa Francisco sobre el sistema económico actual y su capacidad de provocar descartes<sup>20</sup>. Pues estamos asistiendo a un modelo de sociedad de consumo donde el mercado se concibe como el único espacio donde satisfacer toda necesidad. Por ello, la articulación de las lógicas del Estado y del don debe suponer una corrección de la libertad económica de algunos para poder optar a la libertad total para todos de cara a realizar el bien posible (no caer en la tentación liberal).

## **El papel cada vez más activo de la *sociedad civil*<sup>21</sup> como vehículo de articulación**

Para lograr la articulación que estamos analizando se requiere la contribución activa de la sociedad civil inspirada democráticamente. De una “democracia económica”, como indica *Caritas in Veritate* n. 38, como representación de la gratuidad, fomentada en la solidari-

---

<sup>17</sup> En esta línea de investigación se proponen análisis y estudios académicos en torno a la Fundación de Estudios Sociales FOESSA (Caritas Española); y líneas de investigación de moralistas sociales como J. Ignacio Calleja (Facultad de Teología de Vitoria), José Manuel Caamaño (Facultad de Teología, Universidad Pontificia Comillas, Madrid).

<sup>18</sup> San Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, n. 28.

<sup>19</sup> Según la Encuesta de la Fundación FOESSA (2016), los indicadores de los últimos tres años en España muestran una mejoría, ahora bien, se aprecian datos sobre la cohesión social que ponen en cuestión el modelo socioeconómico vigente, pues el ritmo de recuperación es excesivamente lento para aquellas personas más vulnerables empeorando aspectos como la capacidad para resistir nuevas crisis económicas, hacer frente a las necesidades de salud, etc.

<sup>20</sup> Cf. Francisco, Exhortación A. *Evangelii Gaudium*, 53

<sup>21</sup> Cf. Scannone, J.C. (19-21 de octubre de 2017). Emergencia de novedad cultural en las prácticas sociales. Relación presentada al workshop *La cultura y la interrelación entre las lógicas económicas del mercado, del Estado y del don*.

dad, y la responsabilidad por la justicia y el bien común en sus diversas instancias y agentes. De hecho, la economía de mercado solo puede desplegar su positiva influencia en el proceso de desarrollo de los pueblos si es proyectada y protegida por una sociedad civil.

Nuestro problema es la disociación entre los objetivos que tiene el modelo económico vigente y la sociedad; entre los objetivos del mercado y las necesidades humanas, es decir la disociación en los valores que guían la acción humana tanto en la economía como en la sociedad. Por ello hay que plantear iniciativas que van más allá de las ideologías del máximo beneficio, de mera propuesta de una economía estatizada, de una ideología liberal que atenta contra la dignidad humana.

Necesariamente debemos apelar a lo que en la tradición de la doctrina social de la Iglesia se ha denominado “justicia social”, que desborda la justicia conmutativa e incluso la distributiva (vinculada a las distribuciones de la política social). El problema, a mi juicio, es que la articulación del mercado, de la sociedad civil y de las políticas públicas, crean una insatisfacción palpable a la hora de constatar quien es en realidad el nexo para realizar una auténtica inclusión social. No es raro que esta insatisfacción nos remita a la sociedad en lo que tiene de global y de complejo<sup>22</sup>.

Necesariamente las tres lógicas en nombre de la gratuidad, de la política social y del mercado tienen que mirar hacia la inclusión de las personas. Porque si no seguiremos reproduciendo el gran problema social: la falta de cohesión en las nuevas sociedades surgidas de este sistema económico. Se trata de romper el viejo esquema de que la economía debe producir recursos y la política distribuirlos. La economía debe seguir criterios éticos en todas sus fases, y no de cualquier ética sino de una ética amiga del hombre<sup>23</sup>.

Benedicto XVI llega a decir que el “binomio exclusivo mercado-Estado corroe la sociabilidad, mientras que las formas de economía solidaria, que encuentran su terreno en la sociedad civil, aunque no

---

<sup>22</sup> Calvez, J. Y (1991). *La enseñanza social de la Iglesia. La economía. El hombre. La sociedad*, Herder, Barcelona, 1991.

<sup>23</sup> Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, n. 37.

se reducen a ella, crean sociabilidad”<sup>24</sup>. Lo cierto es que las formas empresariales de la economía social han demostrado su capacidad de resistencia frente a las crisis, no solo económica en sentido estricto, sino a las que aquella atrae derivadas de la propia crisis como son el desempleo, la deslocalización, fallos en el sistema de bienestar social y en general de la percepción de calidad de vida.

Sin embargo, el problema con el que nos encontramos para que la Administración Pública pueda perfilarse como cliente de las empresas de Economía Social es la propia competitividad de los mercados. La competencia en los sectores productivos en los que inciden las empresas de economía social y el escaso valor añadido de los sectores en los que se mueven, se convierten en un obstáculo para su implantación.

En el pensamiento social de la Iglesia están surgiendo nuevos planteamientos económicos en los que cabe y cobra sentido la realidad de las empresas sociales, cuya actividad económica se inserta en los fines sociales y solidarios que tienen las instituciones y las entidades que la promueven. Y también se va abriendo camino su apoyo en una legalidad que acompaña su desarrollo<sup>25</sup>. De hecho, en la tradición del ahorro en España hay toda una trayectoria de economía social, un impulso de economía de la gratuidad y de la lógica del don a partir de las iniciativas de la sociedad civil y del Tercer Sector<sup>26</sup>. Hay numerosos ejemplos de Cajas de Ahorro, actualmente desfiguradas por la lógica del mercado más liberal y mercantilista, que han perdido en la actualidad esta aportación de economía social que tantos beneficios sociales aportó a la sociedad española. También está apareciendo una propuesta económica con inspiración social desde el cooperativismo de Mondragón y que ha tomado la forma de “economía de cooperación”.

Del mismo modo, algunas instituciones de la Iglesia Católica (como Cáritas) han sido impulsoras de una serie de proyectos de economía social, que responden en numerosas ocasiones al reto del paro y de la lucha contra la pobreza, empresas de inserción, de formación para la integración en el trabajo, cooperativas. Es la reali-

---

<sup>24</sup> Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, n. 39.

<sup>25</sup> Ministerio de Sanidad. Ley 5/2011 de Economía Social.

<sup>26</sup> Cf. Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, nn. 46 y 47.

zación articulada de la lógica del don y la caridad dentro de una Iglesia en salida, en las periferias y comprometida en el servicio a los últimos<sup>27</sup>. Frente a la apuesta por el crecimiento constante y a cualquier precio, hay que reafirmar la búsqueda del desarrollo humano integral y el ejercicio de derechos acordes con la dignidad humana.

La economía social que está surgiendo en las iniciativas de instituciones eclesiales son empresas que “sin renunciar al beneficio, quieren ir más allá de la lógica del intercambio de cosas equivalentes y del lucro como fin en sí mismo”<sup>28</sup>. Hay que destacar en la actualidad una línea de acción de economía social cuyo contenido nuclear está en favorecer los procesos de desarrollo personal y familiar al mismo tiempo que se convierte en vehículo privilegiado de participación social.

Estas iniciativas tienen su impulso a partir del año 1981, año en el que la Conferencia Episcopal Española<sup>29</sup> pidió una respuesta inmediata al problema social del desempleo. Se constituyeron “comisiones de lucha contra paro” en la mayoría de las Diócesis y los Programas Diocesanos de Empleo, donde personas voluntarias y contratadas, dedican su talento y sus esfuerzos al acompañamiento de las personas más desfavorecidas en los procesos de acceso al trabajo. Participan numerosas empresas de inserción de acuerdo con el principio de inclusión social. A través del empleo en estas empresas sociales se favorecen procesos de socialización, desarrollan las capacidades personales, potenciando la autoestima y posibilitando la autonomía del trabajador. La Iglesia e instituciones eclesiales de acción social, al favorecer el empleo de estas personas a través de fórmulas creativas, está contribuyendo de forma solidaria a la propuesta que plantea la Encíclica *Caritas in Veritate*<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup> Cf. Declaración de la Asamblea Nacional de Cáritas, Madrid, junio de 2017.

<sup>28</sup> Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, n. 38.

<sup>29</sup> XXXV Asamblea Plenaria, suscribiera las siguientes palabras: “Pedimos encarecidamente a Cáritas que, en el conjunto de atenciones a las que debe hacer frente, otorgue prioridad al tema del paro”.

<sup>30</sup> Un caso original de gestión de fondos económicos que apoyan la creación de empresas sociales de inserción se puede encontrar en la Convocatoria de Fomento de Empresas Sociales, convocatoria que se ha realizado en el año 2017 con aporte de 1.315.000 euros de donación de un Fondo Ético “Fondo Santander Responsabilidad Solidario”, fondo que se gestiona con criterios éticos y que son vigilados por un grupo de profesores de Doctrina Social de la Iglesia de la Fundación Pablo VI. Con estos recursos se han puesto en marcha 26 proyectos con el objetivo de fomentar la inserción, centros especiales de empleo, cooperativas, etc.



## ESTADO, MERCADO Y SOCIEDAD CIVIL. LA DIMENSIÓN POLÍTICA DE LA COMBINACIÓN DE SUS DIFERENTES LÓGICAS

*Adalbert Evers*<sup>1</sup>

### **Introducción: ¿qué decir acerca de la estatalidad y la democracia en un modelo triádico del orden social?**

Al leer los artículos para el taller acerca de “Cambio de las relaciones entre el mercado, el Estado y la sociedad civil” que se ha desarrollado en la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, y examinar a fondo las impresionantes encíclicas *Caritas in Veritate* y *Laudato Si'*, cobra forma la imagen de un consenso básico. En su contribución al debate (y en su libro) Stefano Zamagni lo ha llamado “un modelo triádico del orden social”. La idea básica es que las sociedades modernas dependen de la especie de relaciones que se dan entre las economías de mercado, la sociedad y la estatalidad. Esa afirmación es hecha desde una perspectiva normativa, que podría ser celebrada en todo el mundo, a lo largo de las naciones, las regiones, las culturas y las religiones. Es la búsqueda de un orden social tal que pueda ser visto como justo en el grado en que la lógica de los diferentes secto-

---

<sup>1</sup> Profesor invitado del Ersta Sköndal University College, Estocolmo, Suecia.

res –esto es, la competencia de mercado, la cooperación social y el mando del Estado– pueda ser puesta en buen funcionamiento y en un equilibrio correcto.

Las precursoras encíclicas a que hemos hecho referencia arriba subrayan que un entrelazamiento mutuo que dé a los valores humanos un impacto real aun dentro de la esfera del mercado no puede lograrse sólo a través del Estado. Requiere la contribución activa de parte de las redes sociales y las asociaciones de la sociedad civil organizadas en múltiples formas de asociación y de comunidades que pueden abarcar desde las redes familiares hasta las cooperativas. Zamagni afirma (en su libro) que se necesita un Estado que “redistribuya benévolamente de acuerdo con un criterio de imparcialidad”, a fin de salvaguardar que las asociaciones de la sociedad civil puedan hacer algo más que organizar la caridad con el pobre y el excluido, y quede espacio suficiente para las contribuciones de los mercados y de la sociedad civil organizada. En esta perspectiva, el vínculo entre las contribuciones de la sociedad civil y del Estado se convierte en una preocupación fundamental. Pierpaolo Donati<sup>2</sup> ha criticado reiteradamente lo que él llama el “compromiso *lib-lab*”, que combina las ideologías rivales del libertarismo y el liberalismo por una parte, y el testimonio socialista (el trabajo) por otra, con un modelo dualista dominante, que opera mediante la interdependencia y la limitación recíproca del gobierno del Estado y la provisión o las reglas del mercado y el comercialismo. Contra ese dualismo, el concepto, sostenido por Donati, de un Estado relacional y otros análisis y propuestas similares de una “mezcla de bienestar”<sup>3</sup> o una “economía mixta de bienestar” reclama básicamente un reconocimiento de las contribuciones activas de parte de la sociedad civil y cambios en el modo en que tiene que ser concebida la acción del Estado de bienestar.

Sin embargo, esas nuevas formas de describir el papel del Estado como un Estado de *bienestar* dentro de un orden social triádico plantea cuestiones acerca de la participación social y política, la esta-

---

<sup>2</sup> Donati, P. (2015). Prospects. Are we witnessing the emergence of a New “Relational Welfare State”? En P. Donati & L. Martignani (Eds.). *Towards a New Local Welfare: Best Practices and Networks of Social Inclusion*. Bologna: Bononia University Press, págs. 207-256.

<sup>3</sup> Evers, A. & Wintersberger, H. (Eds.) (1990). *Shifts in the Welfare Mix - Their Impact on Work, Social Services and Welfare Policies*. Frankfurt-Boulder: Campus-Westview.

talidad y sus relaciones con la sociedad y los mercados. Llevan a la cuestión clave de su contribución: ¿cuáles son las formas políticas, las especies de vínculos, de acción y de instituciones que pueden preparar el camino para el bienestar dentro de una perspectiva cooperativa así? Esos temas son discutidos por lo común como cuestiones de la *democracia*.

Emplazándose en una perspectiva global, no se puede dar por sentado que la redistribución y los servicios del Estado se lleven bien con las instituciones democráticas. Algunas especies de reglas, redistribución y servicios mejoran también por obra de regímenes autocráticos y autoritarios. Con todo, Armatya Sen<sup>4</sup> ha demostrado de manera convincente que las formas extremas de hambre sólo se pueden evitar en sociedades democráticas. Por eso los conceptos de un orden triádico justo no sólo deben plantear cuestiones de bienestar, sino también cuestiones de democracia y de una estatalidad en la que los valores y los procesos democráticos puedan ser institucionalizados firmemente.

Dos oleadas de movimientos sociales y populares han subrayado en las últimas décadas la importancia y la urgencia de esa tarea.

Por un lado, amplios movimientos sociales que abarcan desde el tema ecológico hasta el del género, y desde protestas contra la exclusión hasta los derechos civiles, con sus búsquedas de una ampliación de la democracia a las esferas sociales y a la vida laboral y de nuevas formas de micro-solidaridades y de autoorganización productiva, han desafiado los conceptos de un frío “*lib*” individualista<sup>5</sup>, bastante indiferente a la desigualdad y a los conceptos de un “nosotros”; pero han desafiado asimismo el “*lab*” de un Estado de bienestar protector uniforme y centralizado. Aquí, las preocupaciones por el bienestar y la sostenibilidad se entretajan con las búsquedas de una democracia más participativa.

Por otro lado, los nuevos movimientos populistas del presente prometen hacer resurgir un modelo social protector quitando mucho

---

<sup>4</sup> Sen, A. (1982). *Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*. Oxford: Clarendon Press.

<sup>5</sup> Véase Milbank, J. & Pabst, A. (2016). *The Politics of Virtue. Post-liberalism and the Human Future*, Londres: Rowman & Littlefield.

del “*lib*” que estaba incorporado en el pluralismo y en la democracia liberal. Sus prácticas de conectar en forma directa el liderazgo personal y las masas sacó provecho del debilitamiento de los lazos tradicionales y de las intermediaciones entre los que están en el poder y los que son gobernados, como si hubieran sido creados por la regla de las élites tecnocráticas y de partido<sup>6</sup>. Las formas autoritarias de populismo no actúan en nombre de la reconstitución de un pluralismo perdido, sino por la substitución de un tipo de liderazgo por otro, cercano al “pueblo real”. Prometen recuperar la protección social con la construcción de una sociedad cerrada que debiera ser una especie de comunidad.

Por tanto, ¿qué decir de los conceptos de democracia, estatalidad y las formas de lucha democrática por el poder, algo que conlleva los temas del (Estado de) bienestar pero también va más allá de ellos? En su contribución a este taller (véase en este libro) Carlos Hoevel ha argumentado que una economía civil y una sociedad civil necesitan un “Estado civil”. De acuerdo con esa visión, ese Estado civil diferiría de una especie de la condición de Estado que esté en el campo de la política económica y la provisión de bienestar señalada por el “elitismo tecnocrático” y el “clientelismo”. Pero advierte asimismo que no se debe ceder a las tentaciones de un populismo que reclama el poder de maneras y en una perspectiva que no deja espacio para el pluralismo y para los elementos de la tradición liberal de la democracia, tales como la división de los poderes judicial, deliberativo y ejecutivo, el gobierno de la ley, el respeto de los derechos individuales, la libertad de asociación y la formación de opinión. Insiste en el valor de los elementos político-liberales del sistema “*lib-lab*” que no son mero liberalismo de mercado.

Hay cuestiones abiertas acerca de la especie de Estado, la democracia y la construcción de un poder para el cambio que puedan hacer del orden social triádico una utopía más real. Tres de ellas se han de considerar en los capítulos que siguen, en los que nos centraremos al mismo tiempo en los lazos entre una sociedad civil y una estatalidad democrática y civil.

---

<sup>6</sup> Véase Crouch, C. (2004). *Post-Democracy*. Oxford: Polity Press.

## **Estatalidad democrática y sociedad civil; entre la cooperación y el conflicto, la confianza y la desconfianza**

Más allá de puntos esenciales tales como la separación de poderes, la competencia entre los partidos políticos y el derecho universal e igualitario al voto, hay muchas variantes históricas diferentes de la democracia. Ellas reflejan las formas en que las sociedades modernas han intentado organizarse como sociedades civiles en general, y poner en relación las políticas partidarias y las administraciones, por una parte, y los ciudadanos más o menos “activos” por la otra.

## **Campos, pilares y corporativismo. Formas históricas de vincular la forma de Estado democrático y la sociedad civil**

El impacto de los ciudadanos activos y de una sociedad civil en los Estados democráticos es inconcebible sin el desarrollo y sin los papeles de las diversas asociaciones a que se alude con la fórmula “sociedad civil”. Las democracias políticas fueron, con mucho, el mejor fundamento y marco para el desarrollo de una sociedad civil organizada así, y viceversa: una sociedad civil que cobra forma ayudó a crear instituciones democráticas estables que paulatinamente desarrollaron la responsabilidad y la responsabilidad públicas, en especial en el amplio cambio del bienestar.

- La tradición liberal acentuó el papel de las organizaciones cívicas como perros guardianes; es más: apoyó la organización de la acción de grupos de presión profesionales.

- La tradición laborista siempre ha tenido dos corrientes: la más estatista, que quería crear seguridad social y servicios igualitarios por parte del Estado, y las tradiciones (contemporizadores, sindicalistas...) que por necesidad, por presión, y por convicción, desarrollaron estructuras autónomas de apoyo y servicio en educación, salud, vivienda, bienestar.

- La Iglesia católica (igualmente las protestantes) desarrolló su propia tradición, en cierto modo intermedia; sus asociaciones y sus cooperativas de bienestar eran contrarias a la corriente laborista so-

cialista, mayormente más leal a los sistemas de clase autocráticos de las autoridades públicas. Pero lo hicieron con vistas a un orden social subsidiarista de ayuda propia colectiva: tradición que los conceptos actuales de un orden triádico debieran volver a considerar y asumir críticamente.

En las democracias y los estados de bienestar más desarrollados todas las corrientes apuntan a crear un lazo bastante fuerte entre las políticas partidarias y las actividades de las organizaciones de dentro de la sociedad que ven como sus aliados o los hacen tales. Las prácticas y las estrategias respectivas de vinculación de la política en el interior de las instituciones del Estado y la acción organizada de las organizaciones respectivas dentro de la sociedad fueron estabilizadas por credos políticos y convicciones religiosas compartidas, y por la cultura y los medios de esos campos.

- En Suecia, por ejemplo, el concepto de conjuntar la construcción de la sociedad y del Estado en una “la gente en casa” se basó en una cooperación de sindicatos de comercio y organizaciones de campesinos y la alianza de partido respectiva, asegurando una hegemonía social-democrática amplia, que no excluía, sino que integraba otros actores, incluso la iglesia protestante estatal.

- En los Países Bajos el sistema de “pilarización” les dio a los calvinistas y a los católicos, socialistas y liberales cierto espacio para construir sus propios universos de servicios e instituciones: asociaciones de hospitales, periódicos y emisoras de radio bajo el techo de la administración estatal. Los pilares descansaban en ambas cosas: la construcción de servicios y la influencia en la política del gobierno.

- En Alemania el sistema de corporativismo obró en formas similares: el campo socialista y de la izquierda creó organizaciones de ofertas y afiliaciones “desde la cuna a la sepultura”: los sindicatos de comercio y las cooperativas de consumidores y de vivienda pasaron a ser poderosos aliados del partido, que vio esas organizaciones como partes de su campo y como instrumentos que debían asegurar un apoyo estable que fue mucho más allá de la votación.

Esa especie de cooperación y de negociación ha sido criticada a menudo como una mera forma de engrosar los actores sociales, pero dio asimismo cierto espacio para la influencia, y ello tanto para el

conflicto cuanto para los acuerdos. Hasta hace medio siglo, dentro y a lo largo de los respectivos acuerdos de “la gente en casa”, los “pilares” o campos, los planes de cooperación entre el Estado y la sociedad y la división de las responsabilidades trabajaron de manera muy eficaz en la estabilización y el desarrollo de la democracia y el bienestar.

## **El creciente hueco entre el Estado y la sociedad**

Se ha esbozado aquí ese testimonio histórico en una forma que aguza el contraste con el desarrollo posterior y nuestra situación presente. Las razones del debilitamiento de las alianzas cooperativas del pasado a través de las fronteras del Estado y la sociedad civil son varias:

- La religión y los grandiosos relatos políticos, tales como el del socialismo, se han debilitado, sobre todo como motores de formas de afiliación activa.

- La individualización, la creciente movilidad social, territorial y cultural han desgastado las formas tradicionales de comunidad y pertenencia tales como las de asociarse para actividades voluntarias y cívicas por una firme afiliación.

- Las características centrales del bienestar, tales como la seguridad y los servicios sociales se han vuelto, a causa de diversos compromisos “lib-lab”, cada vez más una cuestión de mercado privado o una tarea de políticas de Estado plenamente profesionalizadas o han tomado la forma de industrias sociales que combinan esos dos componentes.

En la década de 1970 en gran parte del mundo occidental, pero también en otras regiones, una oleada histórica fundamental dividió el pasado y el presente de las sociedades civiles organizadas. Después de décadas de alto monopolio político y bajos niveles de activismo público, nuestros movimientos sociales pusieron en el temario la protesta y la búsqueda de alternativas. Nuevos temas ocuparon el centro de la atención: los derechos, no como una perfección de la seguridad social para los miembros de una “sociedad de clase

media”, sino como cuestiones de minorías, grupos desfavorecidos, y desde diferentes perspectivas, tales como el cuestionamiento del contrato de género sobre el que se construyen los sistemas sociales. En cuanto a los aspectos más locales y cotidianos de esos cambios, ingresaron en el vocabulario público expresiones nuevas, tales como “iniciativa ciudadana”, “proyecto” y “red”. Ellas hacen referencia, por lo común, a grupos que se configuraron fuera del canon de organización establecido (en torno de grandes partidos, organizaciones sociales y de presión tradicionales, en su mayoría nacionales); eran locales, a menudo de tiempo limitado, sin afiliación formal firme, y recogieron temas concernientes a todos los aspectos de la vida (local) que abarcaban desde los efectos colaterales de una nueva autopista proyectada, la decadencia de un barrio de la ciudad, hasta el desastre ecológico. Respecto de esos puntos, el ser un ciudadano activo, enfrentado al orden establecido y a los tecnócratas que tomaban las decisiones (antes que ser de izquierda o de derecha, sindicalista o ligado a una iglesia) era la creciente nueva referencia que permitía reunirse a través de líneas de otro modo divisorias. Y con el tiempo fue mucho más la desconfianza que la confianza lo que inspiraba la acción, cosa que Rosanvallon<sup>7</sup> ha llamado “contrademocracia”.

Pero este cuadro estaría incompleto si no se tomaran en cuenta los cambios referentes al papel de los partidos políticos, que se hicieron visibles desde la década de 1970 en adelante<sup>8</sup>. Desde entonces hasta recientemente, en las democracias más establecidas se podía observar un cambio que iba de la especie tradicional de “partido de masas” a una especie de organizaciones partidarias que se han convertido cada vez más en parte del Estado, y se han alejado cada vez más de la sociedad<sup>9</sup>. Están interesados en asegurar una base social que recurre menos a activistas y más a formas eficaces de hacer campaña entre votantes distantes y volátiles. Hasta hoy eso ha significado tanto una mengua de la adhesión afectiva anterior que acompaña a la combinación de ciudadanía activa y afiliación partidaria.

---

<sup>7</sup> Rosanvallon, P. (2008). *Counter-Democracy. Politics in an Age of Distrust*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>8</sup> Schmitter, P. C. (2001). Parties are not what they once were. En L. Diamond & R. Gunter R. (Eds.), *Political Parties and Democracy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

<sup>9</sup> Katz, R. S. & Mair, P. (2009). The Cartel Party Thesis: A Restatement. *Perspectives on Politics* 7 (4), 753-766.

## La ambigüedad de la divisoria actual entre el Estado y la sociedad civil

Los desarrollos y el nuevo estado de cosas tal como se lo ha esbozado aquí son profundamente ambiguos.

Por una parte, los movimientos sociales, en ese entonces nuevos, crearon una cultura política en la que las asociaciones ciudadanas, los proyectos y los grupos de defensa de hoy insisten en no estar firmemente alineado con un partido en especial, con las prescripciones de sus programas y con los modos de acción por aplicar allí. Los representantes de los partidos políticos y de los gobiernos se han visto obligados inventar todo tipo de nuevos instrumentos de intermediación, que abarca desde las concentraciones públicas participativas hasta los referendos; más allá de eso, en el “subterráneo” de las políticas estatales las formas de consulta con los destinatarios como “coproductores” de tales servicios se ha convertido en un lugar común; eso se puede observar en diversos sectores de las políticas públicas tales como son gestionados por profesionales y por administraciones (salud pública, desarrollo urbano, educación...).

Por otra parte, los desarrollos de las últimas décadas pueden ser interpretados también como signos de una decadencia de la cultura política democrática. Los partidos políticos, que han perdido gran parte de sus raíces en la sociedad, han recurrido cada vez más a los recursos técnicos para obtener votos como solían hacerlo los expertos en negocios y en marketing; de parte de la población, se instrumentalizan procedimientos institucionalizados de consulta se para el restringido interés de clientelas especiales; hay formas de protestas como las campañas de difamación (“*shit-storms*”) por internet, en la que se echa de menos la actitud cívica; por último, las iniciativas y los proyectos colectivos de los ciudadanos sólo colman huecos, nacidos a menudo de la resignación, sin esperanzas de recibir una acción complementaria apropiada de parte de políticos y funcionarios.

La creciente distancia entre los políticos y las élites, por una parte, y los ciudadanos organizados, por otra, finalmente da como resultado formas regresivas de enlace: con mucha frecuencia se halla, de parte de los grupos de ciudadanos, una suerte de clientelismo en el que la dependencia respecto de los fondos estatales es mitigada

por un oportunismo creativo que procura hacer lo mejor que se pueda a partir de las posibilidades dadas para el apoyo político *ad hoc*. Más aun, el debilitamiento de los lazos comunes, del lenguaje y de las aspiraciones compartidas, tales como un proyecto social y político creíble de un bien común amplio, han propiciado las “políticas de identidad”<sup>10</sup>: preocupaciones y sentimientos específicos de un grupo y una propaganda referente a un tema único para que tengan prioridad los resultados rápidos.

## **La combinación de las lógica de Estado, mercado y sociedad civil requiere lazos y puentes nuevos**

Los que no quieren simplemente vivir en un estado de cosas, sino que están interesados en conceptos en favor del ascenso de los derechos, las responsabilidades y las competencias de las diversas formas de una sociedad civil organizada, tienen que dar respuesta a cuestiones difíciles. Buena o mala, la cultura de la “gran” política profesional, los sistemas y las administraciones partidarias, y la cultura de la ecología social de los diversos movimientos sociales, viejos y nuevos, grandes y pequeños, interesados en la defensa y la resistencia o la construcción de servicios y ayudas sociales, son interdependientes en muchos sentidos. Hay una necesidad de vínculos nuevos entre la sociedad civil y la política del Estado. Puesto que no es posible volver a los campos estables y a las formas de corporativismo de época anterior, ¿qué podría ser, entonces, un plan con algún valor en relación con el futuro? El ámbito de las cuestiones para la investigación y el debate en ese sentido es mucho más amplio que el referente al bienestar y a una economía diferente, civil y no dirigida a las utilidades. Se refieren a conceptos de democracia y de participación política en tanto concretan los vínculos entre una sociedad civil y los sistemas político-administrativos del Estado, la capacidad de intermediación de los partidos políticos, por una parte, y las organizaciones civiles, por otra:

- ¿Cuáles pueden ser las contribuciones de las organizaciones de la sociedad civil, no sólo en términos de servicios auto-organizados

---

<sup>10</sup> Lilla, M. (2016). “The end of identity liberalism”. Recuperado de [www.nytimes.com/2016/11/20/opinion/sunday/the-end-of-identity-liberalism.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2016/11/20/opinion/sunday/the-end-of-identity-liberalism.html?_r=0).

confiables, sino también como elementos en el proceso de toma de decisiones y de construcción de la opinión pública como factores de resistencia y de presión para la renovación y el cambio?

•¿Qué decir del reconocimiento de esa nueva generación de pequeñas organizaciones y de iniciativas locales que no toman las formas de una especie bien organizada de servicio y de grupos de presión?

•¿Qué decir de los derechos ciudadanos de organizaciones que actúan como fuerzas críticas y como perros guardianes (por ejemplo los derechos para hacer quejas formales ante una corte)?

• Más allá de las campañas mediáticas y la construcción de imagen, ¿volverán los partidos políticos a formas arraigo social y de alianzas con grupos de la sociedad civil?

•¿Qué aspecto puede ofrecer una cultura de reconocimiento mutuo y de “cooperación conflictiva”? ¿Se puede aprender algo de las formas de gobierno urbano tal como las ha descrito Barber<sup>11</sup>?

El propio objetivo de acercarse a un orden triádico justo indica que no se puede alcanzar una contribución diferente y, como se sospecha, más grande y mejor, a no ser que se den cambios en la cultura y en la orientación de la política democrática del Estado tal como la conocemos. La resocialización de los partidos políticos y la politización de las inquietudes que se puedan articular en la sociedad civil son cosas que dependen la una de la otra. Se debe hallar aquí la aparente similitud, pero también la profunda diferencia respecto de la temática populista.

## **Las organizaciones de la sociedad civil como híbridas: una noción que debiera abarcar más que preocupaciones por la provisión de bienestar**

Muchos discursos acerca del papel de la sociedad civil respecto del Estado y del mercado, y asimismo los discursos que derivan del

---

<sup>11</sup> Barber, B. R. (2013). *If Mayors Ruled the World. Dysfunctional Nations, Rising Cities*. New Haven: Yale University Press.

la histórica encíclica *Quadragesimo Anno* acerca de la subsidiariedad, se concentran en el potencial de organizaciones de la sociedad civil que no se proponen obtener utilidades, que rivalizan o complementan los bienes y los servicios que proceden del sector del mercado o del Estado (de bienestar). Los intentos actuales de comprenderlos han llevado a la noción de “organizaciones híbridas”. Para expresarlo en términos sencillos, los híbridos mezclan y entretajan características que la mayoría de las veces están separadas, ya sea en el nivel de las organizaciones o de sectores en los que prevalecen racionalidades fundacionales semejantes.

### **Hibridez intersectorial: una forma de combinar las lógicas del Estado, el mercado y la sociedad civil en organizaciones de bienestar**

Sea en el Estado, en el mercado, en la sociedad civil o en la esfera de las comunidades: en todos esos sectores pueden tener alguna presencia elementos y racionalidades de los otros. La lógica de la acción y las formas organizacionales que pueden hallarse allí pueden ser co-modeladas en cierto grado por las de los otros. La hibridez conlleva asimismo que hay mucha diversidad en las zonas en que se ve que el Estado, el mercado, la sociedad civil y la comunidad se solapan: puede haber, por ejemplo, diferentes grados de vínculos comunitarios en los mundos del mercado o contribuciones de asociaciones locales a los servicios públicos. El impacto de las reglas del mercado, tales como la utilidad, puede ser atenuado por la inserción de las empresas en una comunidad local; los servicios públicos, sus pautas y sus reglas, y el grado en que estén construidas dentro de una lógica del Estado jerárquico pueden diferir a causa de la incidencia de fuerzas locales, de prioridades y de historias; el control de las comunidades en las tareas y en las obligaciones de sus miembros puede ser contrarrestado hasta cierto punto, donde los mercados dan la posibilidad de optar por no participar o los derechos de ciudadanía rompen las reglas de la comunidad.

Esta visión de la distintividad de la lógica de un sector, que sin embargo admite formas de confusión de una con otra, es considera-

do a menudo sobre la base teórica del nuevo institucionalismo<sup>12</sup>, que concibe las organizaciones como unidades que compensan formas de dominio y sectores que comparten una lógica que es dominante en el campo respectivo: la lógica del mando jerárquico y la redistribución en el sector del Estado, la lógica de la competencia y la orientación hacia las utilidades en el sector del mercado, la lógica de la cooperación en la sociedad civil, y la lógica del compromiso personalizado en los dominios de la comunidad.

Respecto de las organizaciones de la sociedad civil, la noción de hibridez apunta a un modelo conceptual que define esa esfera por su pluralismo y formas de vincular orientaciones tales como la asociación libre, la solidaridad y la acción cívica con una inyección de valores dominantes en otros sectores, tales como el profesionalismo administrativo, la búsqueda de beneficios en la competencia o el cultivo de la unión de lazos. De una manera o de otra, con el tiempo la mezcla de esas normas ha llevado a formas de organización y de acción que representan especies de compromisos intersectoriales. Evers<sup>13</sup> ha observado tres dimensiones de la hibridización. La primera de ellas concierne a la hibridación de recursos; supone mezclar no sólo recursos materiales y financieros, tales como los ingresos del mercado o los subsidios del Estado, sino también los que proceden del capital social de relaciones de confianza y de compromiso cívico. La segunda dimensión se relaciona con el entretrejo de metas específicas de un sector y mecanismos de dirección: de bien público y orientaciones locales específicas de un grupo, de regulación estatal y autorregulación, introducidos por la participación de distintas partes interesadas procedentes de la sociedad civil. Una tercera dimensión se relaciona con las formas de una entidad corporativa multifacética, en la medida en que históricamente ha cobrado forma por obra de cooperativos y mutuales y que hoy a menudo suele expresarse con fórmulas como “empresa social” o “empresedorismo social”.

---

<sup>12</sup> Friedland, R. & Alford, R. R. (1991). Bringing Society Back. En “Symbols, Practices and Institutional Contradictions”. En W. D. Powell & P. J. DiMaggio, P. J. (Eds.), *New Institutionalism in Organizational Analysis*. Chicago-Londres: The University of Chicago Press, págs. 232-266.

<sup>13</sup> Evers, A. (2005). Mixed Welfare Systems and Hybrid Organizations: Changes in the Governance and Provision of Social Services. *International Journal of Public Administration*, 28(9/10), 737-748.

## **Hibridación por ampliación del dominio de la lógica del Estado y del mercado en la sociedad civil en general**

Si se echa una mirada retrospectiva a la historia, se puede decir que el predominio del modelo *lib-lab* de democracias de bienestar, que se centran, respectivamente, en el poder del Estado y en el del mercado, tiene sus contrapartidas en la ampliación de sus lógicas, la mayoría de las veces a expensas de la sociedad civil y de la lógica y las formas de acción y de organización comunitarias.

Del lado *lab* eso significa ver las organizaciones y los servicios basados en la sociedad civil a menudo meramente como precursoras o como elementos que se abren paso para establecer ofertas firmes basadas en el Estado. Los más importantes fueron los basados en el pensamiento social católico en términos de subsidiariedad, que aspiraban a limitar el papel del Estado a una función subsidiaria, que se hace cargo en los casos en que instituciones tales como la familia, la comunidad o las asociaciones de ayuda llegan a sus límites.

Del lado *lib* siempre ha habido una tendencia a reducir el papel de las instituciones del Estado a una forma de control o financiamiento de servicios privados comercializados, y a la institucionalización de formas de mercados sociales para bienes de bienestar. La imaginación liberal propende hasta hoy a ver lo que no se propone obtener utilidades sólo como otra forma de empresa.

En las dos perspectivas las formas de acción cooperativa y solidaria basadas en la sociedad civil iban a tener un papel residual en las esferas a las que para las ofertas basadas en el Estado o en el mercado era y es difícil llegar. En el concepto *lib-lab* de bienestar y democracia las personas son vistas fundamentalmente como consumidores y como votantes, y difícilmente como (co)productores.

La especie de hibridación que históricamente ha resultado de eso ha sido un papel creciente de las racionalidades del Estado o del mercado dentro de muchas de las organizaciones de la sociedad civil que contribuyen al bienestar. Estatización puede significar hibridación en términos de un alto impacto de pautas y financiación, y de gobierno y fijación de metas basadas en el Estado. La comercialización ha significado poner las organizaciones voluntarias, las benéficas y otras organizaciones basadas en la sociedad civil cada vez más

en el marco de las reglas de mercado, denegando que sus diferentes tareas y orientación sean reconocidas por reglas especiales.

Esos deslizamientos históricos, debidos al cambio de los discursos acerca de la salud, el bienestar, los fines del Estado y los actores del mercado, a fin de dar solidez a sus campos de operaciones y ampliarlos, han sido teorizados como procesos de isomorfismo<sup>14</sup>: una suerte de avance sigiloso de la hibridación de organizaciones en los sectores más débiles por la asunción de las reglas y las lógicas de los más fuertes. La hibridización operaría entonces por modos coercitivos, miméticos y normativos de adaptación y de asimilación. En cierto modo, ese concepto teórico puede conducir a la idea pesimista de que finalmente forma de combinación de Estado y mercado devora gradualmente las formas de organización de la sociedad civil y de la comunidad. Los modos en que muchas organizaciones de la sociedad civil han sido atadas a subcontratos con agencias estatales que se centran en el rendimiento de sus servicios, en lugar de recibir apoyo con subsidios que les permitan codecidir acerca de su misión social, ha debilitado su impacto como defensoras de lo que se podría llamar un “enfoque basado en la visión”; hace que obtengan menos interesados (o interesados menos directos) en el trabajo de campaña<sup>15</sup>.

Mientras que se pueden hallar muchas pruebas empíricas de tales procesos, se puede observar asimismo, sin embargo, contra-tendencias hacia una especie de hibridación que toma la dirección opuesta. Hay nuevas organizaciones que emergen dentro de la sociedad civil y, además de eso, solidaridad y compromiso con acciones voluntarias o cívicas, movimientos e ideas que tienen un impacto dentro de las organizaciones del Estado y del mercado: las escuelas públicas pueden ser co-configuradas por las organizaciones de padres, y la presión de las ONG ambientales puede derramarse sobre las reglas de las organizaciones comerciales, forzadas a presentarse como “corporación de ciudadanos”. De ello resultan, pues, formas de hibridación que tratan de fortalecer la sociedad civil y la lógica

---

<sup>14</sup> DiMaggio, P. J. & Powell, W. W. (1983). The iron cage revisited: Institutional isomorphism and collective rationality in organizational fields. *American Sociological Review*, 48(2), 147-160.

<sup>15</sup> Aiken, M. (2013). *Voluntary Services and Campaigning in Austerity UK: Saying Less and Doing More*. National Coalition for Independent Action. Working Paper No. 16. Recuperado de <http://www.independentaction.net/wp-content/uploads/2015/01/Say-less-do-more-final.pdf>.

comunitaria no solamente en un “sector sociedad civil”, sino también en algunos lugares del Estado y en sectores del mercado. Una oleada de publicaciones acerca de la coproducción en los servicios sociales ha intentado demostrar que los servicios públicos estatales pueden sacar provecho de las asociaciones de apoyo de los usuarios, enriqueciendo sus recursos y tomando parte en las decisiones acerca de su diseños<sup>16</sup>. La hibridación puede, entonces, representar el poder de una sociedad civil que puja por un estilo de servicios públicos más participativo y que confiera más poder, sean respetuosos de los lazos de las personas, la familia y la comunidad, y abiertos a formas cooperativas de interacción con asociados individuales y colectivos en la sociedad civil.

Sin embargo, si uno se propone explicar tales formas de hibridación, no bastará con mirar sólo al blando poder de los procesos miméticos y del cambio de la orientación cultural. Uno tiene que mirar también a la dimensión “coercitiva” del poder: ya sea el poder de la organización del Estado y del mercado para imponer su razón en los otros o el poder de las organizaciones y los movimientos de la sociedad civil de invadir los dominios del Estado y del mercado, no sólo obrando de diferente modo, sino también reclamando explícitamente que esa diferencia sea reconocida.

## **Combinación de “decir” y “hacer”: otra forma de hibridez**

Para comprender la capacidad de adaptación y de recuperación de las organizaciones de este tercer sector frente de las presiones del lado del mercado y de el del Estado, y su aptitud para penetrar en los dominios del mercado y del Estado, es necesario observar otra forma de hibridez que ha sido llamada hibridez “multipropósito” o “funcional”<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Bovaird, T. & Loeffler, E. (2013). We're all in this together: harnessing user and community co-production of public outcomes. Recuperado de <http://www.birmingham.ac.uk/Documents/college-social-sciences/government-society/inlogov/publications/chapter-4-bovaird-loeffler.pdf>.

<sup>17</sup> Evers, A. (2017). Third sector organisations: two different kinds of hybridity. En D. Bilis, D & C. Rochester (Eds.), *The Handbook on Hybrid Organisations*. Cheltenham, Edward Elgar. Manuscrito en prensa.

Muchas organizaciones de la sociedad civil, viejas y nuevas, señalan como su misión defender y promover valores culturales, sociales y políticos que típicamente están en desacuerdo con los valores dominantes e institucionalizados, en especial cuando son parte de movimientos sociales; es en relación ello como ofrecen servicios a los miembros y al público que expresa valores distintos, recurriendo a los servicios como modelo y catalizador del cambio social. Aparte de sus metas instrumentales en la provisión de servicios, apunta a satisfacer las necesidades expresivas y de identidad social de sus miembros promoviendo una identidad colectiva. Si se echa una mirada a la historia, se hallan diferentes formas de combinar el activismo cívico, la construcción de una asociación voluntaria y la creación de servicios sociales y ayuda social mutual. Hoy se pueden hallar, a lo largo de continentes y países, testimonios de tal especie de hibridación de diferentes propósitos. “Construir y resistir” es el lema central empleado por una red de empresas sociales de América Latina. Con estudios que, como el hecho por Hasenfeld y Gidron<sup>18</sup>, ponen en interrelación la sociedad civil, el movimiento social y un sector que no busca utilidades, gana visibilidad algo que está oculto cuando se analizan ámbitos de la sociedad civil en una forma que considera la acción cívica, la protesta social y una forma diferente de provisión de servicio social que no busca utilidades, en forma separada, y no con una visión de sus interrelaciones. En muchas organizaciones, en redes y alianzas en y a lo largo del sector de la sociedad civil, se halla lo que Hasenfeld y Gidron han llamado “hibridez multipropósito”, que combinan en formas diversas, metas de intercambio de valores, provisión de servicios, ayuda y defensa mutua al lado de una mezcla deliberada de formas organizacionales tomadas de las asociaciones voluntarias, los movimientos sociales y las organizaciones que no persiguen utilidades.

En consecuencia, se puede decir que las posibilidades y las dificultades de combinar las lógicas del Estado, el mercado y la sociedad civil no sólo pueden ser debatidas en términos de una hibridación intersectorial de servicios y organizaciones de bienestar. Se debe

---

<sup>18</sup> Hasenfeld, Y. & Gidron, B. (2005). Understanding Multi-Purpose Hybrid Voluntary Organizations: The Contributions of Theories on Civil Society, Social Movements and Non-profit Organizations. *Journal of Civil Society*, 1(2), 97-112.

tener presente el hecho de que la vitalidad y el impacto de la sociedad civil y de los sectores de la comunidad por llevar a planes de bienestar híbridos depende de los propósitos y de las funciones que son significativos para las organizaciones de la sociedad civil: una hibridez multipropósito que combina la construcción de servicios de ayuda con el cultivo de valores e identidades, así como con la resistencia, la defensa y la campaña.

### **Democracia a través de los límites: combinación de reformas basadas en el Estado y cambio por medio de innovaciones sociales**

Se ha argumentado que la meta de llegar a un orden justo de Estado, mercado y sociedad civil es una tarea que tiene un marcado componente político. Los actores de las instituciones básicas de la sociedad tienen que hallar formas de recuperar y fortalecer la democracia poniendo nuevamente en vinculación la acción del Estado con las fuerzas activas de la sociedad civil, superando de ese modo un fino concepto liberal de gobierno democrático y resistiendo a las tentaciones populistas. En ese contexto, las organizaciones de la sociedad civil son importantes porque son híbridos: no sólo porque son capaces de desarrollar servicios y acuerdos de bienestar que representen, por sus servicios, mejores fusiones y mezclas de mercado, Estado y sociedad civil, sino también en la medida en que son capaces de combinar eso con la defensa y la campaña para dar a sus intereses, sus metas y sus valores más relevancia en la sociedad en su conjunto.

### **Contribución a la recurrente innovación social. Un potencial importante de la sociedad civil**

Sin embargo, para ser diferentes y mejores, los servicios de bienestar requieren cambios e invenciones, que son una especie de innovaciones sociales. En las palabras que les dirigió a los participan-

tes en el taller acerca del cambio de las relaciones entre mercado, Estado y sociedad civil, el Papa Francisco recurrió a la linda imagen de la sociedad civil como la más joven de tres hermanas que atrae a las otras dos, el mercado y el Estado, a lo que es nuevo y mejor. Un camino hacia lo que siempre han sido las innovaciones que no vienen de los actores o administradores del mercado, sino de la textura y las redes de la sociedad civil: innovaciones *sociales* que abarcan desde conceptos nuevos tales como el cuidado colectivo de los niños hasta los planes mutuales de seguros sociales. Ambos toman forma como invenciones sociales locales y dispersas antes de que se vuelvan preocupaciones del Estado y se las traslade a derechos, ofertas y criterios nuevos.

Es asimismo ésa la perspectiva desde la que se puede argüir que un orden “triádico” justo no sólo tiene que estar abierto al progreso tecnológico y basarse en el mercado, sino también abierto a los pedidos y a los reclamos que llegan de la sociedad civil y que cobran forma como innovaciones sociales. Johnson<sup>19</sup> ha llamado la atención acerca de la manera en que en el último siglo el lugar de las “buenas ideas” ha pasado de las innovaciones que eran producto de inventores individuales y de los departamentos de investigación y desarrollo de las grandes industrias a innovaciones sociales que han cobrado forma en las redes --dentro de la propia sociedad civil--, por ejemplo, por obra de nuevas formas y nuevas ofertas de ayuda personalizada, solidaridad y cooperación que abarcan desde la jardinería urbana hasta la nueva salud pública, o desde nuevas formas de enseñar y de aprender hasta las redes de apoyo comunitarias<sup>20</sup>.

Tales innovaciones sociales que intentan trabajar para el bien público pueden surgir localmente en diversos contextos, a menudo en relación con movimientos sociales y culturales interesados en las condiciones de vida, estilos de vida, la sostenibilidad y el fortalecimiento de las capacidades de las personas. Como sus predecesores, que estaban representados por las cooperativas o mutuales de vivi-

---

<sup>19</sup> Johnson, St. (2010). *Where good ideas come from*. Londres: Penguin.

<sup>20</sup> Se puede hallar un panorama acerca de tales iniciativas innovadoras y formas organizacionales en la región europea en: Evers, A., Ewert, B. & Brandsen, T. (Eds.) (2013). *Social Innovations for Social Cohesion. Transnational patterns and approaches from 20 European cities*. Recuperado de <http://www.wilcoproject.eu/downloads/WILCO-project-eReader.pdf>.

enda, tienen doble carácter, puesto que combinan dos elementos<sup>21</sup>. Apunta a la especie de hibridez multipropósito discutida antes. Representan soluciones que tienen que funcionar “aquí y ahora”, pero conllevan “mensajes” acerca de intereses y utopías más amplias que activan la organización respectiva y a sus voluntarios, los profesionales comprometidos o los emprendedores sociales. Mientras que algunas de esas iniciativas apuntan sólo a mantener su proyecto local, otros miran asimismo a formas de ampliar y dar solidez a la misión, la creación de redes con aliados individuales o corporativos y cifrando la esperanza en la sensibilidad y la ayuda de organismos estatales públicos estatales o municipales o socios del sector empresarial. Los empujones de proyectos y ambientes que generan servicios innovadores e intentan promover aspiraciones y utopías más amplias, “actuando localmente” y “pensando globalmente”, constituyen un arquetipo de hibridez multipropósito.

## **Incorporación de innovaciones sociales**

Eso lleva a la cuestión de cómo hallar modos de popularizar tales innovaciones. Mientras que hasta cierto punto se puede hacer eso dentro de la propia sociedad civil, suscita asimismo cuestiones en relación con las políticas estatales y las instituciones de bienestar. Las formas nuevas de empresa social requieren una condición legal, y las soluciones nuevas para la ayuda social requieren co-financiación pública; y en cierto punto surgen cuestiones a propósito del modo en que la experiencia procedente de tales “excepciones” innovadoras podrían ser empleadas para cambiar lo que es “estándar” en los servicios públicos.

Sin embargo, hasta ahora hay un hueco considerable entre la percepción establecida del cambio social, concibiéndoselo en términos de “reforma en el bienestar” basada en el Estado, y pensando en términos de cambio social por innovación social. En la medida en que esto último apenas si ha encontrado aún un lugar entre los conceptos para la reforma de la educación, de la salud, del bienestar

---

<sup>21</sup> Evers, A. & Brandsen, T. (2015). Social Innovations as Messages: Democratic Experimentation in Local Welfare Systems. En T. Brandsen, S. Cattacin, A. Evers & A. Zimmer (Eds.), *Social Innovations in the Urban Context*. Nueva York: Springer, págs. 161-180.

o de la política energética. Muchos manuales de política en campos tal como el bienestar, la salud o la educación atienden de manera muy limitada a las políticas, los debates y las decisiones acerca de las reformas dentro de las instituciones del Estado. Los actores sociales son introducidos sólo a través de su papel dentro de los movimientos sociales y de los grupos de presión que intentan influir en la naturaleza de las decisiones del Estado acerca de las instituciones y las ofertas respectivas; en otras palabras, por medio de la protesta, la negociación y la deliberación. La sociedad civil y las organizaciones respectivas, que contribuyen a planes de bienestar nuevos e innovadores no sólo a través de la participación en el proceso de toma de decisiones, sino también creando y preservando toda especie de servicios, típicamente no son mencionadas. Hay, por tanto, una necesidad de aprender más acerca del bienestar *como historia de las innovaciones sociales y su incorporación*.

La rica historia de una economía social de la invención, la innovación y la creación a lo largo de Europa no era precursora de la “cosa real” en la forma de un sistema estatal de seguridad y servicio social; antes bien, conllevaba un sector de la comunidad, voluntario y que no buscaba utilidades, que hasta el día de hoy ha tenido un papel importante para la innovación social. Por tanto, cuando se discuten los vínculos posibles entre la innovación social y las políticas públicas, las mezclas de bienestar y de los conceptos relacionales de contribuciones del Estado abiertas para incluir innovaciones procedentes de los diversos ambientes de la sociedad civil debieran ser vistas como el marco de referencia apropiado.

Además, las estrategias que se proponen dar más espacio a la innovación social tienen que *repensar la especie de equilibrio entre igualdad y diversidad* tal como ha prevalecido en los conceptos de bienestar centrados en el Estado. De varias maneras, las políticas históricas de bienestar han buscado asegurar una mayor igualdad en la sociedad. En general, se admite que todas las personas debieran tener acceso a las mismas instituciones e instalaciones, sea en salud, en servicios de ayuda social o en educación. Debieran estar garantizados los estándares tanto de las áreas urbanas cuanto de las rurales, y los mismos estándares de calidad y de procedimiento debieran asegurar que ése sea siempre el caso. Esa idea de una provisión igual

se ligó primero con sistemas jerárquicos de toma de decisión y administración. Sin embargo, los sistemas escolares y sanitarios uniformes y centralizados, así como los servicios de bienestar con una regulación central, y las actitudes de sus profesionales, típicamente dejan poco espacio para el apartamiento y la innovación locales. Esta última necesita de planes institucionales que den algún espacio para hacer las cosas de una manera diferente. Las ofertas y las soluciones nuevas a menudo se basan en la especificidad de los contextos y de las tradiciones locales, algo que con frecuencia es visto con desconfianza por una perspectiva tradicional del bienestar, así como por los que administran el sistema. Equilibrar la necesidad de regulaciones estandarizadas y uniformes con el espacio para experimentar con algo nuevo y diferente es una importante condición previa de nuevas relaciones entre el Estado y la sociedad civil.

## **Una política de experimentalismo democrático. Combinación del cambio a través de la innovación social y las políticas públicas**

Tratar con la innovación social requiere *un nuevo equilibrio entre el cambio mediante reformas abarcadoras y una política de experimentalismo democrático*<sup>22</sup>. Gran parte de la elaboración de las políticas ha estado guiada tradicionalmente por el concepto de construir instituciones abarcadoras y regulaciones de arriba hacia abajo. Para ser eficaces, pues, los conceptos sociales innovadores, o tienen que hacerlo en la cúspide de las élites políticas y profesionales que diseñan reformas de gran alcance, o hallar un nicho en los márgenes. Sin embargo, siempre ha habido una tradición secundaria en la elaboración de las políticas que a lo largo de la última década ha ganado en influencia, en especial en el nivel local: iniciar el cambio y preparar el camino para una reforma a través de programas estatales limitados en el tiempo que asumen un modelo innovador, lo sostienen por un lapso limitado, evalúan los resultados y entonces deciden si

---

<sup>22</sup> Sabel, C. F. (2001). A quiet revolution of democratic governance: towards democratic experimentalism. En: OECD (Ed.). *Governance in the 21st century*. Paris: OECD, págs. 121-148. Recuperado de <http://www.oecd.org/futures/17394484.pdf>.

desarrollar la reforma en un plan de más largo término y más alcance. A través de los Estados y las sociedades los programas de un modelo especial han capturado un papel decisivo en la elaboración de la política pública: probar métodos nuevos de regeneración urbana, ayuda familiar o integración ocupacional y social. Muchísimas innovaciones sociales pueden llegar a ser incorporadas de esa manera. Pero no todos los programas tienen éxito; esquemas diferentes reflejan conceptos y prioridades diferentes, y los cambios a menudo quedan inconclusos. Pero esa diversidad y esa incompletud ¿no reflejan en ciertos sentidos las necesidades de la sociedad mejor que el sueño de un último “gran plan”? Se podría hallar una metáfora en la historia de la planificación urbana, donde la atracción de las ciudades tiene que ver con esas formas de solapamiento y coexistencia de intentos de renovación y reparación parcial antes que, con los intentos, a menudo aterradores, de construir ciudades completamente nuevas siguiendo la lógica de un plan único todo a lo largo.

Sin embargo, esas maneras de darles a las innovaciones sociales recurrentes basadas en la sociedad civil un lugar en el modo de concebir el progreso social y político conducen de nuevo a la centralidad de la política democrática y una estatalidad en cierto modo civil para que coincida con la sociedad civil. Para que los cambios innovadores tengan impacto se necesita ante todo una sociedad que dé espacios y tolere el disenso y las alternativas. Además, los innovadores necesitan instituciones públicas, administradores, políticos y profesionales que estén dispuestos a ver, escuchar y aprender. Eso conlleva una especie de pragmatismo de “probar y ver”, la disposición a experimentar con nuevos conceptos, y la experiencia que deriva de eso, antes que hacer grandes planos basados sólo en la experticia tecnocrática. Y necesita plataformas para el diálogo, donde el conocimiento obtenido mediante nuevas prácticas sociales y económicas es venerado por profesionales y expertos. Tales procedimientos y actitudes institucionales permitirían catalogar el asumir innovaciones sociales como una suerte de experimentalismo democrático que reúne reformas estatales abarcadoras con lo que se ha aprendido probando nuevas soluciones.

## **En conclusión, reconsideréense los discursos acerca de la combinación de las diferentes lógicas del Estado, el mercado y la sociedad civil en un siglo post-*lib-lab***

Al centrarse en las relaciones entre el Estado y la sociedad civil, el presente trabajo ha apuntado a tres puntos clave en el momento de reconsiderar los discursos, es decir, los conceptos y las estrategias para combinar las diferentes lógicas del Estado, el mercado y la sociedad civil en una centuria post-*lib-lab*. Todas se refieren a la democracia, un término que debiera ser parte de las preocupaciones de la Iglesia junto a una forma justa del orden “triádico”.

Reconsideréense las tareas de crear lazos apropiados entre la política estatal e institucional y los movimientos y las organizaciones de la sociedad civil en contextos institucionales que hacen que las democracias liberales sean más participativas. Existe la necesidad de una especie de estatalidad civil que armonice con una sociedad civil cuando se llega a resistir tanto a las tentaciones elitistas cuanto a las populistas.

Reconsideréense las fortalezas y las peculiaridades de las organizaciones de la sociedad civil, que entretejen lógicas diferentes, en especial las de construir apoyos y servicios y defender y hacer campaña por las inquietudes de las personas; tal como es planteado por una noción de “hibridez” que es sensible a esa especie de “economía política” de la sociedad civil y sus asociaciones. Los vínculos y las tensiones en esa forma de bienestar relacional debieran ser vistos como parte fundamental de los lazos considerados en 1.

Reconsideréense los modos de alcanzar cambios sostenibles y las posibilidades que abre en este aspecto una interrelación mejor de la reforma basada en el Estado y en las innovaciones sociales. Esa forma de experimentalismo democrático, interesado en lograr buenos equilibrios de igualdad y de diversidad necesita una nueva interrelación de las sociedades civiles y la estatalidad democrática.

Tratar con esas tareas puede alentar el “paso hacia adelante en la dirección del *faciendum*”, como ha sido solicitado por los organizadores del taller y el debate en su invitación.

## MERCADO, ESTADO Y SOLIDARIDAD CIVIL

*Luis Razeto*<sup>1</sup>

1. Pienso que estamos transitando hacia una nueva civilización. Lo que hace posible este tránsito es internet y las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, que están transformando el modo de comunicarnos y relacionarnos, de aprender y de conocer, de comportarnos y de actuar, impactando fuertemente la educación y los medios, el trabajo y la producción, el comercio, los servicios y las finanzas, la cultura y la política, y que están expandiendo en gran parte de la población la creatividad, la autonomía y la solidaridad. Pero la Internet y las TIC no son la nueva civilización; facilitan su creación y permiten iniciar el tránsito hacia ella, pero los contenidos que tendrá esta nueva civilización no los conocemos aún, no están predeterminados, y dependen también de nosotros, y también de la Iglesia. Y, sobre todo, de quienes se planteen el tránsito a una nueva civilización como proyecto consciente, y de la claridad y decisión con que lo hagan.

Para participar, e influir en cómo será, asumiéndola como proyecto, es importante disponer de la necesaria claridad conceptual. Para asumirla como proyecto hay que tener la capacidad de pensarla, de concebirla, de proyectarla. Y para ello hay que tener los conceptos necesarios. Y en ello el tema de las relaciones entre el mercado, el estado y la sociedad civil es esencial. Esos tres conceptos los tomamos

---

<sup>1</sup> Profesor de Filosofía, Licenciado en Filosofía y Educación, Magíster en Sociología, Santiago de Chile.

de la vieja civilización moderna; pero debemos reformularnos, pues están marcados por las características de esa civilización. Sostendré en este trabajo que para superar esa civilización hay que reformular esos conceptos.

2. La cuestión del tamaño del mercado, del estado y de la solidaridad civil<sup>2</sup>, y de sus proporciones y relaciones recíprocas, ha estado al centro de los debates y conflictos ideológicos, económicos y políticos a lo largo de la civilización moderna, y continuará estándolo durante el proceso, actualmente iniciado, de transición hacia una nueva civilización. Requiere, por lo tanto, ser comprendido en perspectiva de los tiempos largos y de la sociedad humana global.

En la civilización moderna –de modo predominante, aunque no totalmente– el mercado asume la forma capitalista, la regulación y planificación institucional adopta la forma estatista, y la solidaridad civil la forma de la beneficencia y la filantropía. Enmarcados teórica y prácticamente en esta civilización, tanto el liberalismo como el socialismo identifican el mercado con el capitalismo, la regulación institucional con el estado, y la solidaridad civil con el altruismo y la beneficencia. Así, la cuestión ha sido pensada dentro de límites teóricos que dificultan su comprensión más amplia y más profunda, e impiden imaginar y proyectar alternativas a lo existente.

En esos términos y en los marcos de la moderna civilización, que es capitalista y estatista a la vez, no es posible encontrar una respuesta nueva –y una solución efectiva– a los problemas que genera la lucha entre el capitalismo y el estatismo, entre el liberalismo y el

---

<sup>2</sup> Empleo aquí la expresión “solidaridad civil” y no “sociedad civil” porque el concepto de “sociedad civil” empleado en relación con los conceptos de mercado y de estado se presta a confusión. Por un lado, la distinción habitual que se hace es entre “sociedad civil” y “sociedad política”, de modo que la sociedad civil incluye al mercado, mientras que la sociedad política incluye al estado. Por otro lado, si lo que se quiere comprender es la relación y articulación entre los “sectores” económicos del mercado, el estado y un “tercer sector”, conviene identificarlos por los tipos de relaciones y transferencias que los constituyen y que les determinan sus respectivas “racionalidades”. Ellas son, efectivamente, las relaciones de intercambio (racionalidad de mercado), las tributaciones y asignaciones jerárquicas (racionalidad de regulación y planificación institucional), y los varios tipos de relaciones solidarias: donaciones, reciprocidad, comensalidad, cooperación (racionalidad de la solidaridad civil). En otros trabajos he propuesto la distinción entre economía de mercado, economía regulada y economía solidaria, que considero aún más rigurosa. Volveré sobre esto más adelante.

socialismo. Desde el momento que se identifica el mercado con el capitalismo, y la regulación institucional con el estatismo, a lo mejor que se puede llegar es a concebir soluciones mixtas, respuestas intermedias. Porque, obviamente, tanto el mercado como la regulación institucional son necesarias e insustituibles. Pero si se los identifica con el capitalismo y con el estatismo, lo que se asume como necesario e insustituible son el capitalismo y el estatismo.

En tal contexto, el conflicto entre quienes quieren más mercado (más capitalismo) y quienes aspiran a más estado (más estatismo) se hace permanente, insoluble, sin que se alcance un equilibrio apropiado porque cada una de esas dos grandes tendencias contrapuestas, creyendo que son necesarias e insustituibles, buscan expandir sus propios ámbitos, llevando a que las sociedades oscilen entre ambos extremos. Consecuencia lógica de tal confrontación es la progresiva reducción y marginalidad de los espacios de la solidaridad civil, que han llegado a su minimización, sin que los actores de ésta logren adecuada presencia y visibilidad.

Ahora bien, pensando en perspectiva histórica, mirando hacia el pasado que nos enseña que han existido formas del mercado distintas al capitalismo, formas de la regulación institucional que no son estatistas, y formas de la solidaridad civil que no son las filantrópicas y de beneficencia; y mirando hacia el futuro donde podemos entonces pensar en nuevas y mejores formas del mercado, de la regulación institucional y de la solidaridad civil, encontraremos nuevas respuestas a la cuestión de las proporciones y relaciones que articulen del mejor modo esos tres “sectores” de la economía.

Ello supone reformular los conceptos del mercado, de la regulación y planificación institucional, y de la solidaridad civil, y comprender que no debe confundirse el mercado con el capitalismo, la actividad institucional con el Estado, y la solidaridad civil con el altruismo y la beneficencia.

3. ¿Qué es el mercado? El mercado lo constituye el intercambio de bienes y servicios entre las personas, las empresas y las organizaciones. Relaciones de intercambio que han existido siempre, siendo el mercado que resulta de ellas, la principal expresión del carácter

social del ser humano. En efecto, existe el mercado porque no somos –cada uno, cada familia, cada comunidad y ni siquiera cada país– autosuficientes. Existe el mercado porque nos necesitamos unos a otros, y porque trabajamos unos para otros. Porque nos necesitamos unos a otros, intercambiamos lo que tenemos y lo que producimos, para satisfacer las necesidades propias y de los demás. En el mercado nos motiva en primer término la necesidad y el impulso de supervivencia; en segundo término, la necesidad de cooperarnos recíprocamente; y sólo en tercer término, el deseo y el impulso de competir. Así surgió el mercado casi en los comienzos de la historia, y así mismo es que sigue existiendo.

Por cierto, a lo largo de la historia el mercado ha asumido diferentes formas, y ha sido más o menos cooperativo, competitivo y conflictivo. Más o menos igualitario y equitativo; más o menos concentrado y desigual; más o menos integrador o excluyente; más o menos justo o injusto. Pero siempre, aún en sus formas más inicuas, el mercado es necesario, pues sin él la especie humana no sobrevive.

Consecuencia de lo anterior es que nadie puede estar razonablemente contra el mercado; pero podemos luchar porque el mercado sea más equitativo, menos concentrado, más democrático y más justo.

Cabe advertir que la forma moderna del mercado, su organización capitalista, no es la peor forma del mercado que haya existido o que pudiera existir. Ella tiene cualidades y defectos. Es tal vez la mejor organización del mercado que haya existido a nivel global, mundial; pero se han observado en la historia, formas del mercado mucho mejores, más justas, más integradoras y democráticas, a escala local, en comunidades y espacios particulares de la vida social. Esto nos lleva a pensar que es posible transformar el mercado y perfeccionarlo también a nivel global, haciéndolo más democrático y menos concentrado, más integrador y menos excluyente, más cooperativo y menos competitivo, más solidario y menos conflictivo. Es posible concebir, proyectar y organizar un mercado no-capitalista, post-capitalista.

4. Algo similar podemos decir sobre la regulación y planificación institucional, que se constituyen a través de las tributaciones que los

integrantes de la sociedad realizan en función de las necesidades colectivas, y de las asignaciones jerárquicamente distribuidas para atender esas necesidades.

La regulación y planificación institucional, igual que el mercado, no es un fenómeno moderno, pues siempre ha existido, por ser una necesidad, una expresión eminente de la naturaleza social del ser humano. Existe regulación y planificación porque es necesario que contribuyamos y que nos demos un ordenamiento institucional para que puedan ser atendidas las necesidades comunes a todos y a la sociedad en su conjunto. En tal sentido, nadie puede razonablemente estar contra la regulación y la planificación institucional.

En lo económico la acción de las instituciones se basa principalmente en las transferencias y tributaciones que las personas, organizaciones y empresas realizan a un ente recolector central, y en las asignaciones jerárquicas y planificadas que el organismo central realiza para atender las distintas necesidades y aspiraciones sociales de las que se hace cargo.

La forma estatal-nacional de la regulación y planificación institucional no es la peor ni la mejor que haya existido en la historia. Presenta cualidades y defectos. Entre sus cualidades se cuenta el haber proporcionado ciertos niveles de bienestar económico a sectores importantes de la sociedad, que no han estado bien insertados en el mercado capitalista. Entre sus defectos cabe mencionar la concentración del poder en una clase política y burocrática de alto costo y baja eficiencia; la escasa participación de la población en las decisiones que afectan a todos; la formación de grupos corporativos que imponen sus intereses a través de la presión y el chantaje social; la conflictualidad entre los estados, que ha dado lugar a guerras sangrientas y a un 'orden internacional' que sólo se sostiene en un precario equilibrio entre fuerzas militares en constante expansión.

Han existido históricamente, y se están actualmente experimentando, formas de regulación y planificación institucional no estatistas, sino generadas desde instancias territoriales locales, comunitarias y comunales. Es posible concebir, proyectar y organizar un orden institucional construido desde la base hacia arriba, conforme al principio de que todo lo que puede ser realizado por entidades

pequeñas y más próximas a las personas y las familias, debe ser dejado en manos de esas entidades menores; y que, a través de escalas ascendentes de subsidiaridad, se organicen las instancias institucionales que se hagan cargo de aquello que las entidades inferiores no puedan por sí mismas realizar. Esto daría lugar a una regulación y planificación institucional no-estatista, post-estatista, que genere niveles muy superiores de bienestar, de integración social, de participación política y de empoderamiento comunitario.

5. Y llegamos así al tercer término de la ecuación, lo que llamamos solidaridad civil (o economía solidaria). Al respecto, igual como es erróneo identificar el mercado con el capitalismo y la regulación institucional con el estado, lo es identificar la solidaridad social con las donaciones y la gratuidad, la beneficencia y la filantropía.

Las personas y las entidades que hacen donaciones operando sin fines de lucro, que ofrecen gratuitamente bienes y servicios a personas y grupos afectados por la pobreza, la enfermedad, la ignorancia u otras limitaciones y problemas, constituyen sin duda formas de solidaridad social. Pero constituyen solamente una de las expresiones de ésta, y respecto de ellas es preciso reconocer, igual que del capitalismo y de la regulación estatal, que presenta cualidades y defectos, valores y limitaciones.

Las personas expresamos nuestra generosidad y nuestro efectivo compromiso con personas, organizaciones, procesos y dinámicas sociales, realizando donaciones, o sea, aportándoles dinero, recursos, trabajos y conocimientos, de manera gratuita, sin cobrar por ello ni esperar una retribución o recompensa. Un indicador efectivo de nuestro nivel de generosidad y compromiso es el porcentaje de nuestros ingresos, recursos y tiempos de trabajo eficaz, que regalamos a aquellas personas o causas que afirmamos que cuentan con nuestro apoyo y valoración. Si nada ofrecemos gratuitamente, nuestras declaraciones de amor y compromiso son 'pura música', como se dice.

La gratuidad y las donaciones son muy importantes, y puede fácilmente demostrarse que las más grandes obras de progreso de la humanidad, y muy relevantes creaciones y transformaciones positivas que experimenta la sociedad, son el resultado de la acción

generosa de personas, organizaciones y grupos que han aportado gratuitamente dinero, recursos, trabajos y conocimientos para que esas obras, creaciones y procesos pudieran realizarse.

Pero hay que hacer una aclaración importante, porque actualmente se habla de gratuidad para referirse a todo lo que, sin pagar por ello, reciben las personas del Estado, en salud, educación, pensiones y otros servicios. En este sentido, donación sería lo que se recibe sin que se pague por ello alguna retribución. Pero ¿de dónde proceden los recursos con que el Estado provee esos beneficios a las personas que los necesitan? En gran parte los obtiene de transferencias que las personas y las empresas le hacen al pagar impuestos, tributaciones y multas, por las cuáles esos contribuyentes no reciben una retribución o un pago por ellas. Pues bien, si por gratuidad entendiéramos todo lo que es transferido y recibido por un sujeto económico sin efectuar por ello un pago de su valor equivalente, podríamos concluir que el Estado es el gran receptor y el gran dador de donaciones; pero no es así. En realidad, lo exacto es decir que el Estado es una especie de intermediario entre los recursos que obliga que le entreguen las personas y las empresas, y las asignaciones y subsidios que transfiere a otros miembros de la sociedad. Pero eso no es gratuidad ni donación, ni por parte de los que pagan impuestos y contribuciones, ni de los que reciben subsidios y beneficios.

Ese falso concepto de la gratuidad ha sido difundido por la clase política y las burocracias del Estado, porque les conviene y les gusta hacer creer que son ellos quienes actúan con generosidad cuando asignan recursos para resolver problemas de sectores de la población. Pero en verdad, no hay generosidad especial en quienes hacen aquello, que no es más que cumplir con sus deberes, por lo cual son debidamente remunerados. Ocurre más bien al revés, que los políticos ven acrecentarse su poder, y lo buscan conscientemente, al realizar esas asignaciones y subsidios, toda vez que gran parte de la población elige como sus representantes a quienes les ofrezcan más cosas gratuitamente, y que pongan más elevados tributos e impuestos a otros.

Para evitar confusiones como esas hay que distinguir entre lo que son las donaciones que se hacen de manera voluntaria entre personas, empresas y organizaciones privadas, y los circuitos de “tributa-

ciones y asignaciones”, que corresponden al ámbito de la regulación estatal.

También hay que distinguir, en la actividad que realizan las fundaciones, corporaciones y ONG que operan “sin fines de lucro”, lo que constituye donación efectiva de lo que es solamente la actividad profesional remunerada de sus funcionarios. Los verdaderos donantes son, en estas organizaciones, quienes les aportan los recursos, y no las instituciones que se limitan a transferirlos a los beneficiarios mediante actividades profesionales remuneradas.

Otra precisión que hacer es que donaciones las hay de diferentes tipos, y se realizan por distintas motivaciones. Se puede donar, por ejemplo, para obtener reconocimiento social, o la fidelidad e incluso la sumisión del beneficiado. Pero aquí me referiré solamente a la gratuidad como acción benevolente y generosa.

6. ¿Qué es donar? Donar no es regalar cualquier cosa, sino algo que tenga un valor tanto para el donante como para quienes son beneficiarios. Podemos donar dinero, cosas, trabajo y conocimientos, que tengan un valor real y verdadero. El valor de lo que donamos dependerá de la utilidad de esas cosas que regalamos, de la productividad de nuestro trabajo, de la calidad de los conocimientos que entreguemos, y de la cantidad y valor del dinero que aportamos.

Pero es importante comprender que el valor de aquello que donamos no lo establece el donante, sino el receptor o beneficiario de la donación, que es a quien lo recibido le podrá ser más o menos útil. Esta es una diferencia importante respecto al valor que tienen esas mismas cosas, trabajo, conocimientos y dinero en el mercado, donde el “valor de cambio” es el precio en que vendedor y comprador acuerdan hacer la compra-venta.

En el caso de las donaciones, es bastante probable y común, que el valor que los donantes atribuyen a lo que regalan, sea muy distinto al valor que le asignan quienes lo reciben. Y no se trata de una relación simétrica, porque normalmente en las donaciones, donante es el que posee más, y receptor o beneficiario es el que posee menos. Por eso, en el caso de una donación en dinero, es probable que el receptor, siendo pobre, le atribuya más valor que el donante, porque

ese dinero le servirá para adquirir bienes que considera de alto valor porque lo usará para satisfacer necesidades básicas. Pero, al revés, en la donación de conocimientos, el receptor, si es más ignorante que el donante, probablemente atribuirá menos valor al conocimiento que recibe, que el valor que le asigna el donante, porque mientras éste sabe bien lo que vale el conocimiento, el receptor lo captará solo parcialmente e incluso no sabrá bien como aplicarlo. Además, la recepción de conocimientos implica de parte del receptor un esfuerzo de aprendizaje, que no siempre está dispuesto a realizar. Es por esto por lo que personas muy sabias que pasan su vida regalando valiosos conocimientos suelen tener escaso reconocimiento, mientras que personas que solamente regalan una pequeña porción de su dinero son consideradas grandes benefactores y filántropos.

Por eso es importante abordar otra pregunta: ¿a quiénes donar? Una primera respuesta obvia es que sólo hay que realizar donaciones a quienes las necesitan y que estén dispuestos a recibirlas. Pero no es tan sencillo seleccionar bien a quienes donar, que merecen nuestras donaciones y que las aprovecharán convenientemente. Esto, por muchas razones.

A menudo quienes necesitarían y harían muy buen uso de donaciones que reciban, no las solicitan. Y no siempre quienes piden donaciones son las que más las necesitan. Y muchas veces los receptores no hacen con lo que reciben aquello para lo cual lo solicitaron.

Ocurre que muchos pedigüños de donaciones se especializan en conocer cuáles son las motivaciones de los potenciales donantes, con el propósito de formularles sus peticiones no según las efectivas necesidades y proyectos que tengan, sino en función de motivar e incentivar la donación. El mundo de las donaciones está, en efecto, plagado de engaños y de mentiras. Y aunque el hacer donaciones es considerado como expresión de generosidad, tanto por quienes las hacen como por quienes saben de ellas, demasiado a menudo las donaciones resultan nocivas y dañinas, porque en los hechos promueven actividades inapropiadas, favorecen a quienes no se debiera favorecer, generan dependencias, fomentan el engaño y la ineficiencia. Por eso, si somos personas generosas, destinaremos tiempo y reflexión para seleccionar bien a quienes destinaremos nuestras donaciones, a quiénes beneficiaremos con nuestros dones.

Esto nos lleva a una tercera pregunta. ¿Cuánto donar? Al respecto, pareciera que fuera conveniente donar lo más posible, sea porque ello implica mayor generosidad del donante, y más beneficios para los receptores. Pero las cosas no son tan sencillas.

Si, como dije al comienzo, el valor de las donaciones lo establece el receptor y no el donante, es importante que este —el donante— conozca el valor que le atribuirá el beneficiario a lo que le regala, y lo que realmente hará con ello. Un primer aspecto para considerar es que, si el receptor recibe, por ejemplo, más dinero del que le es estrictamente necesario para lo que necesita hacer, él ‘descanse’ en el donante, y en vez de aplicar sus propias capacidades y recursos a lo que desea o necesita, se ahorre el esfuerzo, con lo cual perderá su propia energía, se desarrollará menos de lo que puede, e incluso puede caer en la dependencia respecto del donante. Así ocurre también con la donación de trabajo. Si el donante realiza todo el trabajo, o gran parte de éste, sin exigir que el beneficiario ponga su parte, este perderá la oportunidad de desarrollarse.

En la donación de conocimientos sucede también algo peculiar. Como señalé al comienzo, el conocimiento no se puede recibir sin realizar un esfuerzo de aprendizaje. La transferencia gratuita de conocimientos requiere la participación activa tanto del donante como del receptor. Muchísimas personas no están conscientes de esto. Un ejemplo de la desvalorización de las donaciones y la gratuidad, cuando son abundantes, lo encontramos en los libros y los cursos disponibles en internet para “descargar”. Muchos son los que “descargan”, pero pocos los que leen y estudian. Y esto genera un problema, porque es sabido que lo que mucho abunda y fácilmente se obtiene, es poco apreciado y valorado. Así, cuando un autor coloca sus obras a libre disposición en internet, debe estar consciente de que asume el riesgo de que sus trabajos sean escasamente valorados.

Esto plantea un dilema a quienes quisieran contribuir con conocimientos rigurosos y profundos al desarrollo de alguna causa o proceso cultural, social o espiritual. Porque en un contexto en que se difunden gratuitamente tantas informaciones de escaso valor y profundidad, y en que por consiguiente todo lo que se ofrece adquiere un valor muy bajo a causa de la abundancia, agregar a esa inmensa corriente, en forma igualmente gratuita, una obra que se considere

especialmente valiosa, implica desvalorizarla, en alguna importante medida. No obstante esto, probablemente el máximo beneficio social se logre mediante la libre circulación de los conocimientos, esperándose que lleguen a quienes sepan hacer un buen uso de ellos.

Ahora bien, las donaciones, la beneficencia y la filantropía son solamente una de las formas de la solidaridad social y de la economía solidaria. Es la que llamamos “economía de donaciones”. Pero la economía solidaria se encuentra constituida también por aquellas actividades y organizaciones que proceden en base a relaciones de reciprocidad, de comensalidad, de cooperación. Se configuran, así, como parte de la solidaridad civil, la “economía de reciprocidad”, la “economía de comunidades”, la “economía de redes”, la “economía de cooperación y de mutualismo”.

Expresiones de solidaridad civil son, entre otras, el cooperativismo, el comercio justo, el consumo responsable, las finanzas éticas, las redes informáticas, las aplicaciones que facilitan la coordinación horizontal de las decisiones, y muchas otras formas de solidaridad activa que se están experimentando en todo el mundo.

7. Hechas estas precisiones conceptuales sobre el mercado, la regulación institucional y la solidaridad civil, estamos en condiciones de concebir nuevas respuestas a la pregunta sobre las proporciones en que los tres “sectores” pueden desarrollarse y combinarse para proporcionar conjuntamente el mayor y mejor beneficio humano y social.

Desde el momento que comprendemos que cada ‘sector’ puede estar constituido de modos más o menos integradores e incluyentes, más o menos concentrados o descentralizados, más o menos oligárquicos o democráticos, más o menos justos o injustos, nos damos cuenta de que son posibles distintas combinaciones óptimas entre ellos. Dicho en síntesis: No hay un tamaño óptimo para cada sector, sino que eso depende de su grado de perfección interna.

Mientras más coherente, integrador y genuinamente solidario sea el sector de la solidaridad civil, más importante podrá ser su aporte, y menos necesarios serán el mercado y la regulación institucional. Mientras más el mercado sea democrático e incluyente,

más amplio podrá ser su espacio y sus dimensiones relativas, siendo menos importante la regulación institucional. Mientras más democrática y desconcentrada sea la regulación institucional, más amplia podrá ser su presencia y aportación al bien común.

Siendo así, más que ocuparse en organizar alguna determinada estructura que armonice y combine los tres “sectores”, lo que cabe hacer es buscar el perfeccionamiento de cada uno de ellos. Hacer que la solidaridad civil sea más genuinamente solidaria e integradora; que el mercado sea más democrático; que la regulación institucional sea más descentralizada: son los desafíos y tareas para promover la mejor economía y el bien común. Y cada “sector” encontrará por sí mismo su tamaño óptimo relativo, atendiendo a sus propios criterios de eficiencia y perfeccionamiento interno, en conformidad con sus propias racionalidades.

8. Concluyendo: La cuestión de fondo que nos interesa y que está en la base del tema de las relaciones entre mercado, estado y solidaridad civil, es ¿cómo construimos sociedad? ¿cómo la transformamos y perfeccionamos? Y ¿cómo damos comienzo a la creación de una nueva civilización?

A través de las actividades y relaciones de intercambio, en las que todos participamos con algún pequeño grado de influencia, construimos el mercado: la sociedad como mercado. A través de las relaciones de tributación y asignaciones jerárquicas, que son establecidas por el poder y a la que los ciudadanos nos subordinamos, con algún mayor o menor nivel de participación activa, construimos el orden institucional: la sociedad como organización política. Y a través de las relaciones de donación, reciprocidad, comensalidad y cooperación, construimos la solidaridad civil, que es constitutiva de la sociedad como comunidad o comunidad de comunidades.

Transformar el mercado haciéndolo más democrático, equitativo y justo; crear un orden institucional más representativo, participativo y libre; y desarrollar una solidaridad civil más extendida, diversificada e integrada, constituyen los procesos principales de la creación y transición hacia una nueva civilización. Para ser protagonistas más activos e incidentes en tales procesos, necesitamos desarrollar

nuestra creatividad, autonomía y solidaridad, y proveernos de una nueva estructura del conocimiento; o sea, de una nueva epistemología y concepción del mundo, y de nuevas ciencias de la economía, de la historia y de la política, de la educación y las ciencias, que sean comprensivas de la complejidad de lo real y de las potencialidades del ser humano.



## “UTOPIÁS REALES” (ACTUALISTAS) *VERSUS* “UTOPIÁS CONCRETAS” (REALISTAS)

*Margaret S. Archer*<sup>1</sup>

¿Cómo se pueden promover, entre el mercado, el Estado y la sociedad civil, nuevas formas de cooperación que vinculen las lógicas de esos tres componentes fundamentales de la economía globalizada? La pregunta invita a especular acerca del modo de producir una forma económica causante del bien común que promueva el bienestar humano universal y sea completamente inclusiva, justa y responsable de las necesidades humanas auténticas. Por cierto, eso está muy lejos de la situación actual de todos los países del mundo, y algunos (entre ellos quien esto escribe) dirían, sin dudar, que eso representaría una transformación muy necesaria. También es cierto que no todos estarían de acuerdo en ello, sobre todo los que se benefician del *status quo* económico de la actualidad y que fomentan su penetrante daño.

Es de crucial importancia la forma que esa “especulación” asuma en este contexto. Por una parte, están las viejas –en verdad, no tan viejas– versiones de la Utopía Concreta, constituidas en herederas de su *locus classicus* en las obras de Ernst Bloch. Su tema general es recogido, desde el punto de vista económico, en el título del libro de Hubron *Ernst Bloch: utopía y esperanza*<sup>2</sup>. El mismo objetivo de trans-

---

<sup>1</sup> Presidente de la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales; Directora del Centro de Ontología Social, Departamento de Sociología de la Universidad de Warwick, UK.

<sup>2</sup> Hubron, L., París, Du Cerf, 1974.

mitir la esperanza en un futuro alternativo caracterizó el tratamiento, más reciente, de Roy Bhaskar, distanciado de los intentos, más bien tortuosos, de Bloch de rehabilitar el marxismo<sup>3</sup>. “El utopismo concreto consiste en el ejercicio de construir modelos de caminos alternativos de vivir sobre la base de una serie supuesta de recursos, contrarrestando el actualismo y dando forma a la esperanza”<sup>4</sup>. Con todo, Bhaskar nunca propuso un modelo así, sino que más bien se demora en los requisitos que es necesario satisfacer en su construcción.

## Criterios del utopismo concreto

En primer lugar, cabe preguntarse qué es lo que hace que una utopía sea “concreta”. Tanto Bloch cuanto Bhaskar establecen la misma distinción entre lo “posible objetivamente real” y lo que es “formalmente posible”, esto es, “abstracto”<sup>5</sup>, que es tal como la diferencia entre construir un nuevo edificio a partir de materiales disponibles y lo que podría ser construido si se dispusiera de vigas diez veces más fuertes. Así, lo “concreto” sirve para “identificar las posibilidades reales, pero no actualizadas, inherentes a una situación, e inspirar así una esperanza fundada para dar forma a una praxis emancipatoria”<sup>6</sup>.

En segundo lugar, reposa en un “realismo disposicional”, esto es, en que las posibilidades que son realizables son reales, a diferencia de las que no lo son: “Por tanto, ‘real’ significa aquí ‘realizable’, y da a entender cuáles son las posibilidades que pueden ser actualizadas *dada una restricción particular*”<sup>7</sup>. Es lo que distingue las posibilidades (reales) de las fantasías y el cumplimiento de un deseo. Pero si la posibilidad no (o aún no) ha sido reconocida o siquiera imaginada, ¿cómo puede su “realizabilidad” asegurar su condición ontológica de

---

<sup>3</sup> Véase Hudson, W. (1982). *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*. Londres: Macmillan Press,.

<sup>4</sup> Bhaskar, R. (1993). *Dialectic: The Pulse of Freedom*. Londres: Verso, pág. 395.

<sup>5</sup> Geoghan, V. (1996). *Ernst Bloch*. Londres: Routledge, pág. 32.

<sup>6</sup> Bhaskar, R. (1994). *Plato Etc.* Londres: Routledge, pág. 112 n.

<sup>7</sup> Bhaskar, R. (2016). *Enlightened Common Sense: The Philosophy of Critical Realism*. Abingdon: Routledge, pág. 125 (el subrayado es mío).

pertenecer al dominio de lo real? Por ejemplo, una enfermedad no puede ser atribuida a una deficiencia de vitaminas antes del descubrimiento de las vitaminas y de sus efectos, pese a que son responsables siempre.

Parece que la solución más satisfactoria está en tomar la primera cita con seriedad, demostrando empíricamente que la realización de la utopía fue atisbada y buscada (por algún grupo), pero que estaba obstaculizada por restricciones graves e identificables.

Tercero, el advenimiento de una utopía concreta determinada es “dependiente de la acción”, porque supone que algún grupo (o algunos grupos) busca(n) “posibilidades, hasta entonces no realizadas, de cambios en la forma en que la vida se organiza en el presente. Es ahí donde se vuelve crucial el *utopismo concreto, una teoría de transición y una relación con una lucha profunda en curso*”<sup>8</sup>. Esos vínculos parecen fuera de discusión. Sin embargo, no es ésa la forma de utopismo en la que quiero demorarme, pese a estar de acuerdo en cuanto a la importancia de las restricciones para la realización de un cambio posible; esto es, en la enorme importancia de las luchas para promover o para frustrar cambios así por obra de partidos que defienden sus intereses creados en la economía existente y predominantemente capitalista, y, sobre todo, la necesidad de una teoría de transición económica.

## Características del utopismo “real”

Todo país desarrollado tiene ahora alguna especie de asociación de economías heterodoxas cuyo denominador común es el rechazo conjunto de la utopía (concreta) marxista, pero también de la corriente dominante en la economía. En general, han sido fuertes en la crítica, pero decepcionantes en términos de las alternativas que ofrecen. Una contribución se destaca por la adhesión que ha logrado en sectores de economistas anglo-estadounidenses heterodoxos, a saber, el proyecto de *utopías reales* de Erik Olin Wright<sup>9</sup>. Su *Leit-motiv* es

---

<sup>8</sup> *Idem, ibidem*, pág. 109 (el subrayado es mío).

<sup>9</sup> Wright, E. O. (2010). *Envisioning Real Utopias*. Londres: Verso, 2010.

el reconocimiento de la diversidad de participantes en las economías de hoy, más la anticipación de transiciones posteriores que resultan en algo que podría llamarse la “economía diversa”. Ésta combina las tres instituciones a las que se dirige nuestra atención: el mercado, el Estado y la sociedad civil. Como escribe Elder-Vass, que simpatiza con las ideas de Whright, “las propuestas utópicas que él sustenta no abogan por una nueva economía monolítica, sino que, más bien, ofrecen una gama de alternativas parciales que pueden coexistir con las instituciones existentes, incluyendo formas económicas que plausiblemente podrían operar dentro de una versión evolucionada de nuestra economía diversa”<sup>10</sup>.

Eso puede ser atractivo, porque parece poner los pies en un terreno sólido. Lo que es “real es lo que existe en acto o de hecho o remite a lo que existe u obra en el presente. El *actualismo* es la visión según la cual lo que es actual existe ahora, lo cual excluye de la realidad lo posible, puesto que el concepto de posibilidad es considerado sólo como un concepto de valor heurístico<sup>11</sup>. Eso hace que diverja de las distinciones ontológicas trazadas y aplicadas por el realismo crítico, que constituyen su estratificada ontología social, distinguiéndose entre los niveles o estratos “empírico”, “actual” y “real”. Dicho muy sucintamente, el nivel “empírico” remite a lo experimental, que siempre es una cosa a la vez limitada y sujeta a una perspectiva, mientras que lo “actual” remite a lo que realmente existe, pero no puede ser plenamente percibido desde un punto de vista personal determinado, mientras que los poderes causales reales pueden ser poseídos sin que se los ejerza, ser ejercidos pero suspendidos por otros mecanismos compensatorios o ser ejercidos sin que se lo advierta.

El “proyecto de utopías reales” está superficialmente en consonancia con el propósito de vincular la lógica de los *mercados* (esto es, el *intercambio de equivalentes*), los *Estados* (es decir, la redistribución, principalmente por vía impositiva) y la *sociedad civil* (es decir, la reciprocidad) como es el objetivo del Papa Benedicto en *Caritas*

---

<sup>10</sup> Elder-Vass, D. (2016). *Profit and Gift in the Digital Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, pág. 15.

<sup>11</sup> Véase Hartwig, M. (Ed.). *Dictionary of Critical Realism*. Abingdon: Routledge, 07, págs14-15.

*in Veritate*. En realidad, resulta ser un elogio de la economía mixta. El término que Wright prefiere es “hibridez” entre los tres componentes, en la que el equilibrio es roto en detrimento del capitalismo “hegemónico” y adquiere un sesgo más a favor de lo social. Elder-Vass refuerza eso al sostener que tratar el capitalismo (multinacional y financierizado) como monolítico “dificulta el reconocimiento de formas reales de economía que no son de mercado como alternativas viables para el futuro. [...] Y, en segundo lugar, nos impide ver que la realidad de la economía diversa que *ya* nos rodea, y, con ello, la viabilidad, muy real, de desplazarse hacia formas menos comercializadas de economía que ya existen [...] como surtido de reserva de alternativas ya viables”<sup>12</sup>. En otras palabras, las “utopías reales” pueden ser producidas a partir de lo que ya existe, y ello en caso de producirse cambios en la proporción de las influencias del mercado, el estado y la sociedad civil.

Como es el caso de toda teoría económica, las “utopías reales” no son éticamente neutrales en lo que ellas defienden; Wright reconoce abiertamente que sus requisitos normativos son la igualdad, la democracia y la sostenibilidad. Entre los economistas más heterodoxos, y para la propia *Caritas in veritate*, esos valores no son discutibles, ni lo es tampoco que el principio de que el papel del dominio económico es satisfacer las necesidades básicas de todos los seres humanos a fin de suscitar y desarrollar sus capacidades. Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre el pensamiento del “utopista real” y el de *Caritas in veritate*. Mientras que éste acertadamente le atribuye gran importancia a las relaciones humanas y a los efectos emergentes de relacionalidad, los “utopistas reales” no le reconocen nada que se aproxime al mismo significado. ¡Eso les plantea a ambos un problema fundamental! Las que se puede denominar “relaciones económicas realmente existentes” consolidan y exacerbaban, en realidad, nuestras *responsabilidades* [*liabilities*] humanas más bien que nuestras *capacidades* humanas<sup>13</sup>. Si estoy en lo correcto y todo cambio y toda estabilidad sociales son “dependientes de la acción”, ¿cómo pueden los portadores de responsabilidades acentuadas

---

<sup>12</sup> Elder-Vass, *ibid*, pág. 218.

<sup>13</sup> Archer, M. S. (2017). Does Intensive Morphogenesis Foster Human Capacities or Liabilities? En M. S. Archer (Ed.), *Morphogenesis and Human Flourishing*. Cham: Springer.

superarlas y llegar a darse cuenta de sus posibilidades en el marco de relaciones sociales transformadas y en una relacionalidad transformadora? Antes de seguir adelante con la crítica del “utopismo real” debo justificar mi tesis de que las relaciones *existentes* y la relacionalidad en efecto intensifican las responsabilidades humanas, y ello al punto de amenazar a la propia raza humana.

## **Relaciones macroscópicas existentes entre la economía global y el mundo**

En general, los teóricos sociales son restrictivos en exceso a propósito del mundo en que vivimos. El mismo es el caso de los economistas y, en especial, el de los “utopistas reales”, que incurren en dos errores fundamentales. Primero, limitarse marcadamente a tratar acerca del mercado, el Estado y la sociedad civil haciendo abstracción del contexto macroscópico de racionalidad que los enlaza con el resto del mundo, y, segundo, hacer una extrapolación de las prácticas económicas deseables existentes a una combinación más ética de ellas: un híbrido moralmente perfeccionada. Eso hace que se omita señalar las responsabilidades (individuales o colectivas) inducidas que precisamente son tan reales como sus propios criterios actualistas (la condición de observable, la correlación y, aun, la cuantificación). De ello se sigue que no pueden aventurar medios para superarlas.

En otras palabras, para los “utopistas reales”, lo mismo que para una gran parte de la teorización social, nuestro contexto humano *no* significa todo el mundo natural con sus tres órdenes: el Orden natural, esto es, nuestro entorno físico; el Orden práctico, esto es, la herencia material en materia de herramientas, técnica y tecnología de que disponemos en cada momento, y el Orden social. En lugar de ello, el imperialismo sociológico le confiere cada vez más la primacía al orden social, y coloca los dominios naturales y prácticos bajo su hegemonía. El efecto de ello es que se corta el contacto de los sujetos particulares con lo natural y lo práctico y con la influencia mutua con esos órdenes, porque para ellos esos órdenes están mediados

por lo social<sup>14</sup>. La corriente dominante en economía promueve la versión, paralela a ésta, de un imperialismo económico.

Al nacer los seres humanos tienen una gama de *responsabilidades* y de *capacidades* en relación con el mundo en que han ingresado. Todas ellas existen sólo *in potentia*, y *ninguna* de ellas puede ser realizada (caminar, hablar, amar) si el recién nacido no sobrevive. Las *capacidades* humanas son frágiles, y su desarrollo requiere tiempo, cuidados y circunstancias propicias que son proporcionadas por las tres especies de realidad natural cuando obran juntas sin tensión.

Todos *habitamos* un mundo en el que los impactos de nuestras acciones y empeños (deliberados, no intencionales, inadvertidos, sumados o emergentes) morfogenéticos<sup>15</sup> sobre los tres entornos, muy diversos entre sí, que hoy ponen frente a todos nosotros nuevas amenazas, que obran sobre nuestras responsabilidades, la mayor de las cuales amenazas es la extinción de la humanidad si el planeta se vuelve inhabitable por causas climáticas o por una guerra nuclear. Como vivimos por primera vez con la posibilidad de la extinción de nuestra especie, por primera vez debe la población toda escoger en una cierta manera entre sucumbir a ese *riesgo* [*liability*] último o cooperar aplicando sus *capacidades* para apartar esa conclusión. Enfrentar la finitud es un rasgo sin precedentes que ahora prevalece sobre nuestras demás inquietudes. El reconocimiento de la finitud que compartimos puede urgir a una consideración colectiva de una prosperidad universal, y ayudar a superar la competencia de “suma cero” mediante la cooperación. El acuerdo de París en 2015 fue una señal de que esa era una meta realizable ... , hasta que el presidente Trump manifestó su intención de retirar a los Estados Unidos de ese acuerdo. Con todo, la cuestión empeora si nuestras relaciones colectivas hostiles con la naturaleza se consideran en conjunción con sus

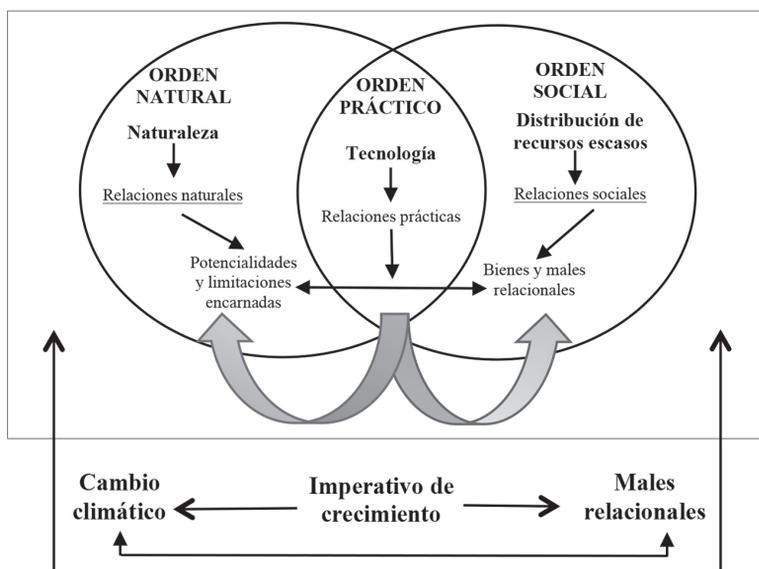
---

<sup>14</sup> Un deslizamiento semejante fue el tema del excelente trabajo de Colin Campbell *Myth of Social Action* (1996), en el que el autor rastrea el modo en que el concepto weberiano de “acción” fue diligentemente truncado en “acción social” por teóricos posteriores.

<sup>15</sup> “Morfogénesis” denota los procesos que tienden a elaborar o a modificar la forma, la estructura o el estado de un sistema dado, en contraste con los procesos morfoestáticos, que “tienden a preservar o a conservar la forma, la organización o el estado de un sistema”. Buckley, W. (1967). *Sociology and Modern Systems Theory*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

efectos en los demás órdenes de la realidad natural. Es posible representar eso esquemáticamente en la siguiente figura, que se propone subrayar las principales consecuencias negativas que derivan de cada uno de los órdenes para la intensificación de las responsabilidades humanas en todas partes.

Figura 1. Relaciones entre los tres órdenes de la realidad natural



Fuente: Archer, M. S. (Ed.). *Morphogenesis and Human Flourishing*, ibid., pág. 125.

(i) Los efectos del cambio climáticos señalan el paso milenario del “dominio del hombre sobre la naturaleza” (frase con la que en el Iluminismo se aspiraba a celebrar una cosa muy positiva para el bienestar humano) a su opuesto: las repercusiones en nosotros mismos de las intervenciones humanas destructivas en la naturaleza. Las consecuencias de que no se mitigue el cambio climático exacerbaron las desigualdades, porque recayeron *con más fuerza sobre los más pobres y los excluyó de la participación en los beneficios de la morfogénesis mundial*, a pesar de que casi el 75% de las emisiones anuales de dióxido de carbón se produjeron en el norte del globo, que tiene

menos del 15% de la población mundial<sup>16</sup>. De ahí la paradoja de que mientras que los niveles de pobreza absoluta cayeron globalmente, las diferencias *per capita* de ingresos entre los países desarrollados y los países en desarrollo crecieron; un mal relacional que daña las relaciones internacionales.

(ii) El nudo de la contradicción entre el orden práctico y el natural es que la competencia capitalista alimenta la práctica corporativa de pasar los costos al ambiente. A pesar de las formas más nuevas asumidas por el capitalismo desde 1980, el *imperativo de crecimiento* sigue siendo la medida para sostener los beneficios corporativos, pero con ulteriores consecuencias negativas para las desigualdades entre países y para las diferencias entre obres y ricos dentro de los países. La competencia es inherente a la producción capitalista, y el capitalismo está con salud sólo cuando crece. El crecimiento y el beneficio se incrementan pasando la manufactura a las “periferias extractivas”, donde el trabajo y las materias primas son también más baratas, el bienestar es mínimo, los despojos tóxicos son literalmente una manifestación de la producción, representando esos países un potencial mercado masivo de consumidores. Como todos sabemos, el crecimiento económico fue encerrado en la medida del PNB/PBOI, que se convirtió en el índice de crecimiento social. Sin embargo, como ahora también sabemos, el crecimiento infinito es ambientalmente imposible de sostener. ¿Cómo se puede explicar esa paradoja? Dicho de otro modo, ¿cómo puede ser que la mayor parte de los consumidores del mundo desarrollado estén más dispuestos a festejar la perspectiva de un desastre ecológico que la del fin del capitalismo?

(iii) Está también la fuente de la relación negativa entre el “imperativo de crecimiento” y el creciente “daño relacional” experimentado en el orden social como la precipitada declinación de la integración social. El indicador más elocuente es el crecimiento de lo que el Papa Francisco llamó “gente desechable”, siendo la categoría más amplia la de los “retirados”, con poder de gasto limitado, pero

---

<sup>16</sup> Dunlap, R.E. & Brulle, R. (Eds.). *Climate change and society: Sociological Perspectives*. Nueva York: Oxford University Press. Véase también Holdren, J. (2007). *Global Climate disruption, What do we know? What should we do?*. Manuscrito presentado en la Universidad de Harvard.

con una longevidad cada vez más costosa. (Otra ironía es el intento hecho por el estado de responder con tenacidad retórica a que se mantenga su cuidado de la salud, mientras los hospitales son administrados en la línea del taylorismo, con el rendimiento como fin principal.) Está asimismo desechada la juventud sin trabajo, especialmente los de origen étnico, que constituyen el grupo más numeroso en las cárceles de los Estados Unidos. Una vez más, la morfogénesis económica se ha desenvuelto en las responsabilidades humanas más que en alentar nuestras capacidades. La pasividad en materia de acción política tiene otras causas y otras consecuencias, que surgen del “modo de consumo”. La “autoestima” social consiste en colaborar con el consumismo, como lo atestiguó el hecho de que la venta minorista siguiese animada en la mayoría de los países de la Unión Europea pese al creciente endeudamiento en los años de austeridad y al crecimiento del número de los que dependían de bancos de alimentos. Una vez más, ese elemento en crecimiento en el orden social ha medrado en detrimento de las responsabilidades de las personas antes que ampliar sus capacidades. Otra forma de expresar esto es decir que la generación de males relacionales ha empantanado la de bienes relacionales.

Significativamente, tanto Bhaskar cuanto Wright están ampliamente de acuerdo con las conclusiones señaladas arriba y entre sí.

Bhaskar subrayó que “las diversas crisis se alimentan recíprocamente: la crisis ecológica exacerba la crisis económica, que produce tensiones étnicas y políticas, que amenazan la estructura política internacional del sistema; así que tenemos, en efecto, la concatenación de las crisis en forma tal que se refuerzan unas a otras”<sup>17</sup>. A su vez, eso lo conduce a proyectar una duda acerca de la realización de su utopía concreta, dada la fuerza de una restricción particular: “No es posible combinar la viabilidad ecológica y *más crecimiento neto*. Por supuesto, eso es coherente con el crecimiento en algunos sectores y en algunos países y con una redistribución radical de los recursos y de la prosperidad. Pero en todas partes tiene que haber decrecimiento. Por supuesto, la de si es posible o no tener capitalismo y decrecimiento es una cuestión discutible”<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Bhaskar, R., *Enlightened Common Sense, cit.*, pág. 205.

<sup>18</sup> *Id.*, *ibid*, pág 207.

Wright hace una observación similar: “Es inherente al capitalismo que amenace la cualidad del ambiente para las generaciones futuras a causa del consumismo y del crecimiento infinito de la producción material. El mundo es finito, el crecimiento infinito en el consumo material sencillamente no es compatible con la sostenibilidad del ambiente en el largo plazo. Eso no quiere decir que la prosperidad como tal no sea compatible con el ambiente, sino, simplemente, que lo que es incompatible es la prosperidad que dependa de una dinámica de crecimiento infinito”<sup>19</sup>.

Si estoy en lo correcto a propósito de esa relacionalidad negativa entre los tres órdenes principales de la realidad natural y en la medida de la importancia del modo en que se refuerzan entre sí con la consecuencia de intensificar nuestras responsabilidades humanas, eso le crea al “utopismo real” un acertijo. ¿Cómo les es posible a sus defensores atisbar una elevación de las capacidades creativas humanas suficiente para transformar esas relaciones macroscópicas? De igual modo, aun cuando el capitalismo no es ni monolítico ni hegemónico, como habitualmente se lo presenta en la orientación económica dominante, sigue siendo el principal conductor de las negatividades presentadas en la Figura 1; por tanto, ¿qué es lo que puede moderar el imperativo de crecimiento que es inherente a la competencia capitalista: un imperativo que Marx identificó y que Schumpeter consideró la destrucción creativa necesaria para “alimentar su insaciable apetito de crecimiento”?<sup>20</sup>. Una respuesta adecuada a esa pregunta requiere algo más que la confianza de Elder-Vass de que “tiene que ser posible construir alternativas a lo largo de las prácticas económicas capitalistas, porque están floreciendo muchas formas alternativas en las que pone “un limitado optimismo”<sup>21</sup>, al igual que Erik Olin Whright. Me parece que hay tres fallas fundamentales en ese análisis actualista y en las esperanzas puestas, una vez más, una economía mixta.

---

<sup>19</sup> Wright, E.O. Transforming Capitalism through Real Utopias. *American Sociological Review*, 78(1), 1-25.

<sup>20</sup> Elder Vass, *ibid.* pág 123.

<sup>21</sup> Wright, E.O. (2010). *Envisioning Real Utopias*. London-New York: Verso, págs. 228-229.

## Las insuficiencias del actualismo

### 1. *Presentismo sincrónico*

El “utopismo real” descansa sobre *prácticas* actuales *más bien que en procesos sociales diacrónicos*. Pero las nuevas prácticas no florecen de un día para otro, para no decir que no se institucionalizan instantáneamente. Son producto de una morfogénesis histórica cuya emergencia plena en el pasado pudo tomar centurias –como fue el caso del propio capitalismo–, aunque el proceso se haya vuelto notoriamente más rápido más o menos desde la década de 1980. De todos modos, el caso sigue siendo que el cambio innovador siempre tiene tras de sí una historia antes de convertirse en “práctica común. Por cierto, el cambio mismo es la condensación de formas nuevas de hacer las cosas en el presente, y eso es, por lo común, un proceso desordenado sin líneas cronológicas y sin fechas divisorias precisas. Si no, no tendríamos explicación del origen de una “práctica” nueva: esto es, estaríamos sin el “quién”, el “dónde” y el “por qué” del cambio económico.

Para un realista crítico todo cambio social es “dependiente de una actividad”, con lo que se quiere decir que todo proceso social (incluyendo la morfostasis) siempre descansa, en última instancia, en agentes humanos activos que las sostienen y que, de diferentes maneras, prevalecen sobre los que se les oponen. En verdad, eso es igualmente cierto ni para “cultura” ni para “estructura”. Los grupos que luchan por fines distintos no se basan sólo en ideas que se destaquen contemporáneamente desde el punto de vista social, sino en el “archivo cultural universal”, para hallar fuentes ideacionales tanto para la implementación cuanto para la justificación<sup>22</sup>. (Por ejemplo, el movimiento cooperativo actual se basa en ideas e ideales del movimiento cooperativo de hace más de ciento cincuenta años.) Eso significa que para el realismo crítico el enfoque morfogenético reposa en una ontología estratificada en la que “estructura”, “cultura” y “acción” pertenecen por igual a un nivel emergente más alto del or-

---

<sup>22</sup> Véase el debate entre Margaret S. Archer y Dave Elder-Vass en: Cultural System or norm circles?: An Exchange. *European Journal of Social Theory*, 2011 págs. 1-23.

den social, de modo tal que lo siguen limitando y haciendo posible: un nivel a veces descalificado como “tradicionalismo” en obras de autores tales como Giddens, Beck y Bauman.

¿Dónde deja esto el actualista? Tiene sólo tres recursos. O lo que realmente existe hoy constituye la totalidad de lo que contribuye a lo que hace el mañana. Una alternativa es simplemente hacer una extrapolación del hoy al mañana según parámetros a la luz de sus esperanzas. Finalmente, pueden darse la mano con Bauman y respaldar la “liquidez”, esto es, la condición de incontrolable e impredecible del cambio social contemporáneo y lo que se sigue inmediatamente de eso. Ese “presentismo” es falso tanto en la primera de las versiones –al menos porque desatiende la contingencia y la creatividad imprevisible– cuanto en la versión de Bauman: tiene que abandonar tanto la esperanza cuanto la desesperanza, porque si todo es líquido, es, por definición, indeterminado. Es crucial que lo que toda versión del “presentismo” niega es la advertencia de Augusto Comte de que la mayoría de los actores son los muertos, y, de una manera u otra, nosotros, los que vivimos, tenemos que hacer frente a su patrimonio.

## ***2. El descuido de los intereses creados (“posiciones tomadas”)***

Muévase un marcador a lo largo del tiempo, y en cada segundo y en toda propiedad estructural emergente se encontrará que tiene su grupo de defensores que la sostienen: eso es, una vez más, “dependencia respecto de la actividad”. Pero ¿quiénes son esos defensores? De una cosa podemos estar seguros: no son una distribución azarosa del populacho relevante. Sin duda, alguno de los defensores puede proceder de los que han llegado a pensar que la existencia de una cosa, desde las diferencias de salario hasta la herencia de las propiedades, o la prohibición legal del suicidio asistido, etcétera, son deseables, aunque no hay que olvidar que esas propiedades sociales les precedían en el tiempo, y que precedían en el tiempo a sus cambios de corazón. Se puede obtener otro apoyo entre los que simplemente no entienden la cuestión. Con todo, el hecho de que defensa y posición no se distribuyen azarosamente está garantizado, porque *grupos diferentes enfrentan emergentes estructurales diferentes*

*con diferentes intereses creados: algunos de ellos son beneficiarios y otros son perjudicados por su existencia.*

Los intereses creados no son determinantes: las personas pueden sacrificarlos y los sacrifican voluntariamente por una variedad de razones. Pero les cuesta hacerlo, porque los costos de la oportunidad de adherir a un beneficio heredado y de defender un perjuicio heredado son en sí mismas diferentes (no es que todos estén motivados por tales consideraciones). De todos modos, si (y cuando) se pone en tela de juicio la persistencia de tales propiedades estructurales, habrá una tendencia de los beneficiados y de los perjudicados por esas propiedades a aliarse, respectivamente, para defenderlas o para oponerse a ellas. *Dicho en pocas palabras, la población relevante afectada estará agrupada de antemano, y esto a su vez promoverá la disputa.*

Es notable cuán pequeña es la parte que la disputa desempeña en el pensamiento del “utópico real”<sup>23</sup>. Aunque Wright habla de “estrategias” de cambio, no especifica cuáles son sus proponentes y sus oponentes, ni por qué desempeñan esos papeles. En realidad, simplemente divide los tres sectores que influyen en las actividades económicas (el poder económico, el poder estatal y el poder social). En el proceso de transformación del “capitalismo en una dirección socialista [...] la estructura económica sigue siendo una combinación híbrida de prácticas y relaciones capitalistas, estatales y sociales, pero la dimensión socialista gana peso y centralidad”<sup>24</sup>. De igual modo, aunque Elder Vass accede a “un campo de batalla entre formas [económicas] en competencia”<sup>25</sup>, su análisis se refiere más a la coexistencia y a la unidad en la diversidad que acerca de una perjudicial beligerancia. Como su posición general es la de un teórico, y no la de un actualista, es sorprendente hallar una afinidad tan reconocida con Wright, y ello a pesar de sus excelentes análisis de

---

<sup>23</sup> Exactamente lo mismo se podría decir del poder (y Erik Olin Wright se considera a sí mismo un teórico del poder). Sin embargo, véase lo señalado por Ismael Al-Amoudi a propósito de la combinación del poder adquirido diacrónicamente y la morfogénesis actual en: In Letter and in Spirit: Social Morphogenesis and the Interpretation of Codified Social Rules. En Archer, M. S. (Ed.) (2016), *Morphogenesis and the Crisis of Normativity*, Cham, Springer, págs.. 113-139.

<sup>24</sup> Wright, E. O. Transforming Capitalism through Real Utopias, cit., pág. 19.

<sup>25</sup> Elder-Vass, *ibid.* pág. 223.

las diferentes formas de empresas y emprendimientos digitales (por ejemplo, la comparación de Google con Wikipedia).

### ***3. La ausencia de mecanismos generativos***

Hay un ejemplo más bien notorio de lo que Bhaskar llamaría “monovalencia teórica”, a saber, donde las ausencias reales ejercen un efecto tan poderoso como las presencias reales. Soy particularmente consciente de eso por mi propio análisis, que cubre los mismos terrenos y busca identificar un mecanismo generativo que dé cuenta de la persistencia del capitalismo, pero también de las “formas alternativas” de actividad económica que coexisten con él. Sin embargo, mi análisis está dominado por la competencia y la disputa entre “el capitalismo y los comunes”, en la que el primero meramente ha sido mellado<sup>26</sup>. En pocas palabras, sigo sosteniendo que vivimos en un “orden social relacionalmente puesto en cuestión”. Además, eso significa que las “lógicas” del mercado, el Estado y la sociedad civil actuales siguen estando separadas, tanto como en la modernidad tardía.

En cambio, y en contraste con eso, Elder-Vass considera que la “digitalización” sola es generadora de la economía del milenio, y ello, en su opinión, en dos sentidos diferentes. Por una parte, hay usos capitalistas al servicio de los cuales se pone la tecnología digital (por ejemplo, de Apple, del que ofrece un admirable análisis). Sin embargo, como su propósito –como siempre– es ofrecer un análisis enteramente sincrónico, hace una injustificada “ruptura neta” con sus orígenes diacrónicos. En otros términos, cómo y por qué las empresas capitalistas se comprometieron tanto con el proceso digital en primer lugar: ¿después de que los militares les hubieron dado la primacía? La respuesta me parece simple y reside en la difusión (globalización) de la producción multinacional y sus nuevos requerimientos: la necesidad apremiante de comunicación rápida, de análisis comparativos de costos y beneficios de países alter-

---

<sup>26</sup> Véase: Archer, M. (2014). *The Generative Mechanisms Re-configuring Late Modernity*. En M. Archer (Ed.), *Late Modernity: Trajectories towards Morphogenic Society*. Dordrecht: Springer, págs. 93-117 y How Agency is Transformed in the Course of Social Transformation en M. Archer (Ed.) (2015), *Generative Mechanisms Transforming the Social Order*. Dordrecht: Springer, págs. 135-157.

nativos para la producción, más costos de transporte de integración y de logística administrativa en general. A su vez, dentro de algunas de las empresas más grandes su personal técnico especializado identificó más usos innovadores: en el control de la producción, la publicidad y la incorporación digital en sus productos, entre otras cosas. De ahí su migración de la costa occidental a la costa oriental de los Estados Unidos, su incorporación de microelectrónica, y su “detección a los talentos” de adeptos digitales jóvenes (dispuestos). Nada de eso hubiera ocurrido sin sus *positions prises*, establecidas diacrónicamente, procedentes de las multinacionales; y ninguna de ellas se privó de su compromiso con el beneficio competitivo. El propio capitalismo se ha mostrado altamente morfogenético a lo largo de las últimas cuatro décadas ¡sin desviarse ni un ápice de su lógica competitiva!<sup>27</sup>.

Por otro lado, en parte para demostrar que el capitalismo no es ni hegemónico ni monolítico, introduce la “economía del regalo”, que desempeña dos papeles específicos. Primero, pasando revista gran variedad de “prácticas de regalar” (desde cocinar alimentos, trabajo doméstico, actividades voluntarias, caridad, etc.) produce una métrica que muestra que ese sector es más fuerte, y que, al parecer, el capitalismo no es hegemónico. Pero éstas no son alternativas ni están en disputa con el capitalismo. (En todo caso, la medida no es una guía; los campesinos excedían en número a los señores feudales, pero eran dominados por ellos.) Además, ¿cuánto de esas actividades de cocina, compra y limpieza era hecho para los otros, y no para el mantenimiento de sí de particulares (o de cuidado de los niños por sus padres)? Vivir solo es la forma más común en Gran Bretaña, y los que lo hacen probablemente dependan más de las cadenas de supermercado y de otros productos y servicios mercantilizados.

Segundo, si se muestran cuántos “regalos” se dan con los “me gusta” de Google, YouTube y Facebook (ante todo, el acceso gratuito a sus servicios), pareciera como si el capitalismo no fuera monolítico. En cambio, “provecho y regalo” producirían configuraciones contrarias la una a la otra. Con todo, Elder-Vass es puntilloso al

---

<sup>27</sup> No tengo espacio aquí para examinar su “financiarización”, pero tampoco lo hizo Elder-Vass.

mostrar precisamente en qué medida esas serían prácticas de regalar veneno (una connotación de “regalo” en alemán), que primero correa y después explota a sus receptores: ambas cosas realizadas digitalmente y a menudo no reconocidas y ocultas para los seducidos.

En resumen, no considero que la digitalización sea en sí un mecanismo generador, ni considero que esa reunión, en un barrido, de actividades dispares no remuneradas o sus ofertas presuntamente gratuitas sea algo que diluya al capitalismo, represente una diversificación y difunda valores alternativos. A fin de corregir ese balance, añadiré la versión más apretada de mi propia interpretación morfogenética de la relación, la relacionalidad y las relaciones que cuestionan y caracterizan los mismos fenómenos durante el mismo período.

He aventurado que el mecanismo clave en juego era la *sinergia* que se desarrolla entre el capitalismo multinacional y el capitalismo tardío financierizado, por una parte, y, por otra, la ciencia digital, patrocinada primero por el ejército de los Estados Unidos de manera relativamente independiente de los intereses empresariales<sup>28</sup>. Este modo de volver a contar el relato de Silicon Valley no supone que los precursores de la nueva tecnología computacional estuvieran a la espera de la detección de talentos (apoyo y contratos) por parte de grandes corporaciones, pero a los muchos que estaban atraídos por el trabajo en conjunto. Por el contrario, desde el comienzo estuvieron los “piratas” originales, a los que he llamado “difusionistas”, cuyos propósito era precisamente la realización de “bienes culturales comunes” por medio de licencias abiertas gratuitas, acceso abierto genuino, participación en fuentes de código, etcétera. Inversamente, los intereses, con base material, de empresas capitalistas promovían la colaboración con desarrollos digitales para fortalecer su propia competitividad en el mercado (global). En otras palabras, aun cuando la sinergia continuaba creciendo, las dos partes arrastraban el cambio social en direcciones distintas. Los difusionistas activos apreciaban que los bienes culturales fuesen compartidos o dados sin que perdieran valor<sup>29</sup>; las grandes corporaciones buscaban transfor-

---

<sup>28</sup> Véase la nota 24.

<sup>29</sup> Como escribió el presidente Jefferson, “si la naturaleza ha hecho una sola cosa menos susceptibles que todas las demás de ser propiedad exclusiva, esa cosa es el poder pensante

marlas artificialmente en recursos socialmente escasos por medio de una restrictiva propiedad de derechos intelectuales.

Para volver por un momento a Wright, en lugar de proponer algún mecanismo generador, promueve, en su lugar, una política de gradualismo “centrado en el actor”. El propósito es francamente reformista, aunque se lo presenta como transformador del capitalismo. Su “estrategia”, llamada “intersticial” (antes que estrategia de “ruptura” revolucionaria), consiste en erigir alternativas *en el terreno* y en las brechas accesibles que el intercambio de equivalentes basado en el mercado, la mercantilización y la dominación no controlan, y en mostrar que ellas pueden ser usadas para promover fines, valores y (aunque no usa el término) “lógicas” pro-sociales de acción. Nada podría ser más actualista: esas iniciativas pro-sociales tienen que estar formadas, ser operativas, observables y juzgadas felices si han de continuar “transformando” (para no decir que comienzan gradualmente a hacerlo) el mercado o el Estado benéficamente. Sin embargo, el gradualismo no es inevitable ni es seguro que esas “alternativas” resulten atractivas para el *demos*, ni, mucho menos, influir en sus instituciones sociales fundamentales. Desde luego, Wright podría replicar que proponer un mecanismo generador no garantiza un paso seguro a su resultado hipotético. Estaría en lo correcto, porque casi seguramente ése no será el único mecanismo así en juego, y porque la intervención de contingencias es inevitable en el sistema abierto que es el orden social. De todos modos, eso no serviría para poner el gradualismo en pie de igualdad, porque no es un mecanismo generador, sino que sigue siendo enteramente dependiente del verdadero atractivo popular de las innovaciones actuales “en el terreno”. En suma, depende de una “ontología plana” cuyas implicancias examinaremos más adelante.

---

llamado idea, que un individuo puede poseer exclusivamente mientras se la guarda para sí mismo; pero en el momento en que es divulgada, forzosamente entra en posesión de todos. [...] Es también su carácter peculiar que nadie la posee menos, porque todos poseen la totalidad de ella. El que recibe de mí una idea, recibe instrucción sin enseñanza de mi parte; tal como el que enciende su vela con la mía, recibe luz sin dejarme a oscuras.” T. Jefferson, carta del 13 de agosto de 1813 a I. MacPherson. <http://presspubs.uchicago.edu/founders/documents/id-1015987>.

## Posibilidades reales y actualismo obstrusivo

### *Posibilidades reales*

Como se ha visto al comenzo de este trabajo, una utopía concreta, según Bhaskar, depende de un “realismo disposicional” en el que “real” hace referencia a las posibilidades que pueden ser actualizadas pese a las restricciones dominantes. Por tanto, su *realización depende de la relación entre una posibilidad dada y las restricciones reales que recaen sobre ella*. Sin embargo, fuera de la ausencia de todas las versiones de la relación entre el amo y el esclavo, Bhaskar nos habla muy poco de acerca de los *contornos* de alguna utopía concreta ni habla acerca de la *protesta* social en juego en el intento de promover y de impedir su realización por parte de los distintos grupos sociales afectados.

Si la discusión de Bhaskar resultaba débil en términos de especificar los rasgos “concretos” de la utopía, la noción de “utopía real” sostenida por Wright toma su especificidad del actualismo, y se vuelve más dependiente de la combinación de elementos de lo actual a medida en que desarrolla su teorización. Si estoy en lo cierto, acerca del significado de “lo posible”, hay entre ellos una división más seria de lo que parecía al comienzo. Al comienzo de su exposición presidencial de 2012 ante la Asociación Estadounidense de Sociología eso no es aparente, al decir Wright: “Mi esperanza es contribuir a una sociología, normativamente fundada, de lo posible, no sólo de lo actual”<sup>30</sup>. Precisa que eso significa: “desarrollar una teoría de alternativas al capitalismo a comienzos del siglo XXI”. ¿Es “alternativas” sinónimo de “posibilidades”, como podría ser el caso? ¿Y es una “utopía real” equivalente de “utopía concreta”? Aunque afirma que la “idea de “utopías reales” comprende esa tensión entre sueños y prácticas (“la utopía implica desarrollar visiones de alternativas a las instituciones dominantes”), eso se diluye inmediatamente con su definición de lo *real*. Eso es porque “*real* significa proponer alternativas que tomen en cuenta los problemas de consecuencias no queridas, dinámicas, que se destruyen a sí mismas y difíciles dilemas

---

<sup>30</sup> Wright, E. O. Transforming Capitalism, cit., pág. 2.

de transacción normativa”<sup>31</sup>. A mi modo de ver, en lo que concierne a posibilidades aún no realizadas, nos mantenemos en la ignorancia acerca de sus “consecuencias no queridas”, etcétera. En otras palabras, sólo las “alternativas realmente existentes” pueden mostrarlas, de modo que nos vemos más llevados al actualismo.

Se ejerce el mismo impulso en esa dirección cuando Wright busca desarrollar una exposición sobre la base de sus requerimientos normativos principales –igualdad, democracia, sustentabilidad–, esto es, sobre la base de “alternativas *viables*” en respuesta a su crítica moral de la revocación de esos principios. Se le da precedencia a la viabilidad sobre la realizabilidad, porque aquélla influye sobre ésta: “La evidencia de la viabilidad de las alternativas tiene la capacidad de formar creencias”.<sup>32</sup> Estoy de acuerdo, pero ¿dónde se puede hallar tal “evidencia” si no es en los procesos sociales reales? Eso se vuelve indiscutible cuando Wright sostiene que “el estudio de las utopías reales se centra principalmente en instituciones que de un modo o de *otro prefiguran alternativas emancipatorias más radicales*”<sup>33</sup>. “Prefigurar” tiene que querer decir que tienen una existencia anterior ya realizada, como los ejemplos que ofrece de hecho implican (Wikipedia, cooperativas cuyos propietarios son los trabajadores, la policía social nórdica, etc.). Por sí mismas, ninguna representa un desafío importante al capitalismo. Pero “si se las toma en su conjunto y se las escalona”, según Wright, “constituyen potencialmente elementos de una alternativa más comprensiva”<sup>34</sup>. Por mi parte, calificaría eso de “actualismo mejorativo”, esto es, un actualismo que bien puede ser más deseable que las prácticas y las instituciones actuales, pero que no es transformador del orden social, para no hablar de la realidad natural.

¿Por qué, pese a eso, Wright no la considera transformadora? Según afirma al comienzo: “Propongo un marco centrado en el poder [...] anclado en la idea de ‘utopías reales’. En su núcleo, esa propuesta gira en torno de una transformación de las relaciones de

---

<sup>31</sup> *Id. ibid.* pág. 3.

<sup>32</sup> *Id., ibid.* pág. 8.

<sup>33</sup> *Id. ibid.* pág. 9 (el subrayado es mío). Para una discusión más detallada, véase Wright’s *Envisioning Real Utopias*, 2010.

<sup>34</sup> Wright, E. O. *Transforming Capitalism*, cit., pág. 12.

poder dentro de la economía en formas que profundizan y amplían la posibilidad de una democracia significativa”<sup>35</sup>. Más adelante dice: “Un marco general para el análisis de alternativas utópicas reales al capitalismo. En el centro del análisis [...] adopto deliberadamente un concepto despojado de poder: poder es la capacidad de hacer cosas en el mundo, de producir efectos. Eso se podría llamar una noción de poder ‘centrada en el agente’: las personas, obrando de manera individual o colectiva, emplean el poder para hacer las cosas”<sup>36</sup>.

Ese esbozo dista mucho de la definición que Bhaskar daba del mecanismo generador como “nada más que el modo de actuar de una cosa”<sup>37</sup> que proporciona la base real de las leyes causales, por encima, más allá y al margen de los resultados en el nivel de los hechos; y abarca más que sólo dependencia respecto de una actividad, sino que abarca también dependencia contextual y conceptual. En cambio, para Wright, “el problema de la transformación requiere estrategias de transformación [que] tengan, a largo plazo, la perspectiva de erosionar las relaciones capitalistas de poder y construir alternativas socialistas. [...] Esa idea teórica central es que la construcción de alternativas en el terreno de todos los espacios posibles desempeña una función ideológica, al mostrar que esas formas alternativas de trabajar y de vivir son posibles, y potencialmente desgasta las restricciones en los espacios mismos”<sup>38</sup>. Ésa es una fórmula mucho más amable que mi “interpretación relacionalmente puesta en cuestión” y se parece más a una persuasión. Introduce su gradualismo como enfoque de las “utopías reales”. Por supuesto, puede replicar que el gradualismo es un mecanismo generador, ... pero sigue siendo actualista.

Además, no es persuasivo por dos razones. Por una parte, las iniciativas en el sector voluntario pueden ser colonizadas por el poderoso, como en el caso de los Bancos de Alimento, la reducción del gasto del Estado para paliar el hambre cuando hay medida de austeridad, mientras que al mismo tiempo detractan a sus usuarios como reacios

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, pág. 2. Llega a admitir que “cuando se hacen reclamos concretos acerca de los mecanismos que generan esos perjuicios, se hace su proposición general ‘muy polémica’.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pág.12.

<sup>37</sup> Bhaskar, R., *op.cit.*, pág. 51.

<sup>38</sup> *Id.*, *ibid.*, pág. 20.

al trabajo. Por otra parte, la plétora de iniciativas caritativas tiene dificultades para presentar un frente de oposición unido, porque el más poderoso y exitoso sucumbe a la lógica de la competencia y sus prácticas comunes: hacer publicidad de sus bajos costos generales como indicador de rendimiento, lograr respaldo de celebridades y emplear grupos de presión profesionales contra las organizaciones benéficas más pequeñas. Si ésta es una lucha por el poder, entonces se convierte en una imitación de las luchas de las corporaciones contra sus competidores, antes que en heraldos de una utopía real.

## **Actualismo intruso**

El enfoque que Wright hace del establecimiento de las “utopías reales” puede decirse que es más bien realístico que realista. Distingue tres especies diferentes de poder que son características de los sistemas económicos existentes en la actualidad, porque todos ellos son híbridos “que varían de acuerdo con el modo en que esas diferentes formas de poder interactúan”<sup>39</sup>, lo cual incluye el capitalismo y sus variantes hasta la economía global inclusive. Esas formas de poder lo son de poder económico, basado en el control de los recursos económicos; el poder estatal, basado en el control del establecimiento y refuerzo de las reglas, y el poder social, “radicado en la capacidad de movilizar a las personas para acciones colectivas, cooperativas, voluntarias”<sup>40</sup>. Lo que busca hacer es “profundizar el componente socialista del híbrido y debilitar los componentes capitalistas y estatistas”<sup>41</sup>. Lo que sigue son siete permutaciones esquemáticas, pero reales de las variables fuerzas de esos factores (por ejemplo, “socialismo estatista”, “regulación estatista socialdemocrática”, al “socialismo participativo”, etc.), aislados de sus interconexiones con otras instituciones sociales, amputados de sus historias y separados del resto del mundo. En otras palabras, las siete representan formas abstractas de actualismo. A partir de ahí, “el problema de la transformación exige comprende el modo en que

---

<sup>39</sup> *Id. Ibid.*, pág. 12.

<sup>40</sup> *Id. Ibid.*

<sup>41</sup> *Id., Ibid.*, pág. 13.

las estrategias de transformación tienen perspectivas de largo plazo de erosionar las relaciones capitalistas de poder y construir alternativas socialistas<sup>42</sup>. Pero esas estrategias están “centradas en el agente”, cuyos propósitos no le pueden ser imputados sencillamente a él por el teórico. Ésa era precisamente la imposición que la teoría de la reflexividad repudiaba como infundada<sup>43</sup>, porque los intereses de la acción pueden divergir mucho de los del investigador y entre sí (es improbable que haya homogeneidad entre los que ofrecen refugio para los perros extraviados y los que trabajan en una cooperativa). Si eso es una estrategia, entonces requiere una Corporación de Agentes para articular sus propósitos y organizarlos a fin de que se los alcance de la mejor manera posible. La existencia de un sector voluntario, tercer sector o social-privado, es un fenómeno actualista que nominalmente han sido puestos en el mismo grupo, sin que sus miembros actúen colectivamente y sin que nada justifique pasar de llamarlo “social” (mucho menos “pro-social”) a asegurar que es “socialista”.

Whright admite que muchos activistas de izquierda no consideran las iniciativas aventuradas con orientación local o basadas en la comunidad como un desafío, porque no hay en ellas nada que ineluctablemente llegue a enfrentar el poder político. De todos modos, lo que él llama “estrategia intersticial” puede cobrar fundamento si se la compara con las “estrategias rupturistas” (revolucionarias), que a veces trabajan sinérgicamente con “estrategias simbióticas” que involucran al Estado y a la sociedad civil. “La interrelación entre las estrategias simbióticas puede crear entonces una camino de profundización de los elementos socialistas dentro del sistema capitalista híbrido<sup>44</sup>. Eso, porque las “estrategias intersticiales para crear utopías reales supone mostrar que es posible otro mundo creándolo en los espacios disponibles, y llevándolos contra el Estado y la política pública para expandir esos espacios<sup>45</sup>. Pero los actualistas no pueden ser soñadores.

---

<sup>42</sup> *Id. Ibid.*, pág. 20.

<sup>43</sup> Archer, M. S. (2003). *Structure, Agency and the Internal Conversation*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>44</sup> *Id. Ibid.* pág. 21.

<sup>45</sup> *Id. ibid.* pág. 21.

El Estado y la política pública hacen retroceder, y ello, sobre todo, como he sostenido, mediante la creciente gama de “regulación anormativa (o burocrática)”. Eso no requiere el respaldo moral de nadie, pero impone multas y penalidades sobre toda cosa: desde cuántos pasajeros de pie se permiten en un ómnibus hasta la venta de zanahorias. No se acrecienta ninguna estadística criminal por su infracción ni se padece sanción social alguna, pero son obedecidas en su conjunto, porque los agentes se convierten en teóricos de la elección racional, calculando el costo de su contravención, y no por una obediencia automática basada en el hecho de compartir una normatividad. Hagamos a un lado ahora las cosas ridículas (como los ritos que rodean el rechazo a los talleres de trabajo en Inglaterra) y consideremos el “permiso de planificación”, “el derecho a cambiar el uso de un edificio o un área pública”, “regulaciones de salud y seguridad”, pertenecientes a las Casas de cuidado, el cuidado de niños, etcétera. Realmente se trasunta que no hay en absoluto muchos “espacios disponibles”, y que la “política pública” está muy ocupada en restringirlos antes que en dejar que se expandan.

¿No es precisamente eso lo que se esperaría en una “sociedad relacionalmente puesta en tela de juicio”? ¿No es también lo que se esperaría de una sociedad altamente morfogenética, en la que la ley no puede avanzar lo bastante rápido para ir al mismo paso que las nuevas prácticas sociales, porque los nuevos inicios y las nuevas oportunidades son acontecimiento diarios, cubiertos de tantos derechos de propiedad intelectual, monopolizados mediante ellos, vendidos en la bolsa de acciones como *dot.com.ventures* y llegando viralizados a los teléfonos móviles de nuestros niños. Esas son también estrategias; son formas defensivas de respuesta de parte del capitalismo para estar al tanto del juego y asegurarse su propio futuro. La anterior distribución estructurada de la escasez social de recursos como patrimonio diacrónico de las luchas del pasado los pone en condiciones de seguir siendo exitosos por mucho tiempo.

*El problema que plantea lo actual es que realmente hay ahora una intensificación de una determinada morfogénesis efímera, de modo que las “utopías reales” extrapoladas de ello se han convertido en tiempo pasado, mientras que aún se habla de ellas en tiempo futuro.*

## Conclusiones

El presente trabajo ha estado dedicado a la comparación y el contraste de los méritos de las “utopías concretas” y las “utopías reales”, porque, quierase o no, uno de los papeles de la ciencia social desde sus orígenes es responder a la pregunta “¿Hacia dónde vamos?” Ello es particularmente imperativo cuando la sociedad global se halla en medio de una complicada confusión. Las utopías de las dos especies discutidas apuntan a inspirar la esperanza de que hay medios de sacar a la humanidad en su conjunto de la coyuntura presente, con su amenaza de exterminio, de ascenso de la violencia global y de generación de desigualdades, cuya exacerbación amenaza a la especie humana y a su hogar en el planeta tierra.

Se ha prestado la atención mayor a las “utopías reales”, que resultan atractivas para muchos, incluyendo a economistas heterodoxos y a personas comunes que quieren hacer sus pequeñas contribuciones. En lo fundamental, su enfoque es tranquilizador; las cosas se pueden arreglar, el capitalismo puede ser domesticado y suavizado, hay ejemplos fundados de actividades económicas que no están dirigidas al intercambio de equivalentes y la creciente mercantilización, la mayoría de nosotros está ya en la “economía del regalo”, aun cuando al mismo tiempo embrollados en la persecución de la ganancia. En pocas palabras, las “utopías reales” son realista, pero también optimistas y esperanzados; poco a poco se puede ir construyendo una “economía mixta” civilizada a partir del incremento intersticial en los emprendimientos y las prácticas pro-sociales existentes, las personas de buena voluntad no tendrán que decir con desaliento que sus esfuerzos actuales para lograr una diferencia eran vanos. La línea de fondo es “el actualismo realmente funciona”, y no reposa en el mantra izquierdista de “una vez que el capitalismo haya sido demolido”.

En el curso de este trabajo he sometido ese enfoque a una crítica seria, sin esperanzas de detractar los motivos y los valores que mueven a sus teóricos o a sus partidarios. De todos modos, en términos de nuestro tema, la unificación de la “lógica de acción” dentro del mercado, el Estado y la sociedad civil, esa posición parece no alcanzar la meta. La pregunta fundamental que queda sin respuesta

es cómo se puede o se podría desplazar la actual lógica situacional<sup>46</sup> de competencia en favor de una lógica de la cooperación.

Quedan, en su lugar, las dos “lógicas” en disputa. Uno de los procesos morfogenéticos de más alcance, el de la digitalización, ha perpetuado esa lucha con ingenuidad de emprendedor al manipular sin ingenuidad sus ofertas “gratuitas” para capturar listas de distribución, enviar, con puntería algorítmica, publicidad a sus usuarios, promover medios sociales como colosal fuente de distracción popular en los datos contaminantes de los *trivia*<sup>47</sup>, convertir artificialmente la información en recurso escaso con derechos de propiedad lo que es dado libremente por los usuarios, etcétera. Todo ello sin mencionar la venta de valores y la evasión de impuesto por los jugadores más grandes del la nueva vuelta de la competencia digital.

Inversamente, la resistencia común a las utopías concretas parece descansar en que es “irrealista” o “hiperoptimista” en relación con lo de arriba. Pero, lejos de rehuir los datos empíricos, no hay nada fantástico en los usos que pueden hacer de ellos para promover la necesidad de cooperación. Los siguientes ejemplos satisfacen los criterios realistas de ser “posibilidades” susceptibles de “realización” a pesar de reconocer que puede haber restricciones y resistencias por superar. Considérense los siguientes ejemplos macroscópicos:

- Hay recursos para alimentar a la población mundial; el problema es de distribución, no de brutal escasez.
- Tenemos la capacidad global de desacelerar el cambio climático si no de revertirlo o de eliminarlo por completo, y tenemos también algunos nuevos, aunque inesperados, aliados cooperativos, tales como China y los fabricantes de motores;
- Se puede alcanzar un “trabajo decente” para todos: dada la previsión del uso de la robótica acompañado de esquemas de reentrenamiento apropiados para las diferentes regiones y áreas.

---

<sup>46</sup> Archer, M. S. (1995). *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

Archer, M. S. (1995). *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.

<sup>47</sup> Carrigan, M. (2017). Flourishing or Fragmenting Amidst Variety. En Archer, M. A. (Ed.), *Morphogenesis and Human Flourishing*. Cham: Springer.

- Los que buscan asilo, aun en número creciente a pesar de que las guerras y la limpieza étnica aparentemente han cesado, pueden ser acomodados o asentados en otro lugar si hubiera otros países dispuestos a cooperar con la dirección originaria de Angela Merkel.

Sin duda se preguntará con qué medios o con qué acciones, porque deliberadamente he mencionado instancias que en su alcance exceden las “actividades intersticiales”. El comienzo de una respuesta consiste en citar los Organizaciones Internacionales No Gubernamentales (INGO) y artificios tales como el nuevo (de 2015) Sustainable Development Goals [Metas de desarrollo sostenibles], que menciona y avergüenza a los que no firman. Esas organizaciones no son inaccesibles, como la presión de nuestra propia Academia para la abolición del tráfico humano y el trabajo forzado, destinados a la eliminación. Hasta el entonces secretario general de las Naciones Unidas –pese a ser uno de los sostenedores—vio “improbable” su inclusión sólo seis meses después de su incorporación y adopción. Por supuesto, eso no es el fin del proceso, porque la ratificación tiene que ser pasada a la legislación nacional, pero el seguimiento no está más allá de nuestras capacidades, trabajando en coordinación con otros organismos de buena voluntad. Sólo tales redes de cooperación –con miles de organizaciones que trabajan para fines similares– pueden vencer la resistencia de las fuerzas morfostáticas que apoyan la competencia y fomentan la competitividad.



# CRISIS ECONÓMICA: ESTRATEGIAS ECONÓMICAS *PROSOCIALES* Y *ANTISOCIALES* Y SU CONTEXTO CIVILIZACIONAL

*Krzysztof Wieleki*<sup>1</sup>

## Introducción

Comprender la –crisis económica contemporánea requiere una perspectiva más amplia, civilizacional, desde la cual varios factores y hechos aparecen diferentes–. El avance que podemos observar claramente a mediados de la década de 1970, fracturó el equilibrio del orden social occidental, que defino como democrático liberal, basado en la economía prosocial de mercado. Su fundación había sido el compromiso histórico entre empleadores y empleados en la forma del *Estado de bienestar*. Después de casi doscientos años, ese compromiso interrumpió la serie de revoluciones, guerras, genocidios, como el Holocausto, y catástrofes económicas. Tenía sus defectos, pero estabilizó el orden social por largo tiempo. Hay dos factores clave de la ruptura de ese equilibrio: tecnologías nuevas, que gradualmente están reemplazando el trabajo humano y reduciendo, por tanto, su significación y el poder de negociación de los empleados, así como la globalización que está *liberando* gradualmente el mercado y a los empleadores de las restricciones y las regulaciones de los Estados.

---

<sup>1</sup> Centro para Europa, de la Universidad de Varsovia. Director de la Sociedad Colegio para Cultura y Educación, Polonia.

Hechos económicos –por ejemplo, la liberación del tipo de cambio del dólar desde el acuerdo de Bretton Woods en 1971, son, como una cuestión de hecho, intentos políticos de dirigir la economía en el sentido de la corriente civilizacional–.

En tiempos de la globalización los mecanismos que regulaban el equilibrio social, político y económico están declinando. Los elaborados después de la Segunda Guerra Mundial, que fueron tan eficaces en el llamado mundo occidental, se basaban en un equilibrio entre la sociedad civil, el Estado y el mercado. Frente a la globalización y el dominio de nuevas tecnologías, la sociedad civil y el Estado están en declinación, y el mercado está ganando poder. Además, el término “mercado” es equívoco. Un mercado es un espacio: una vez fue un espacio real y local, y hoy, más bien un espacio virtual y global. La *libertad* no es su atributo inherente. Son las personas y las organizaciones las que pueden tener más o menos libertad en los mercados. Más libertad a menudo quiere decir más libertad a expensas de la de alguien; y menos, en favor de la de alguien.

Sin reproducir ese equilibrio también o, acaso, aun primero y ante todo, en el mercado global –un equilibrio basado en un compromiso nuevo, global–, no es posible evitar los peligros contemporáneos. Sería deseable que ese compromiso fuera más sabio que el *Estado de bienestar* desde la década de 1970<sup>2</sup>. Es necesaria, pues, la construcción de un nuevo orden social, esta vez un orden social global. El problema es que el equilibrio de poder carece de base real para que un compromiso así sea probable. Las esperanzas de Antonio Negri y Michael Hardt<sup>3</sup>, que creían en una revolución global victoriosa de *las masas contra el Imperio*, me parece a mí más bien un escenario para una película de suspenso. Una repetición de Marx o de Lenin, esta vez en escala global, desde la perspectiva de mi parte de Europa, tiene que parecer increíblemente ingenua. Lo mismo cabe decir a propósito de la idea de un orden mundial global basado en un acuerdo de buena voluntad y controlado por instituciones desig-

---

<sup>2</sup> Acerca de las desventajas y las ventajas reales y supuestas del Estado de bienestar vale la pena leer: Zamagni, S. *Reciprocity, Civil Economy, Common Good*. Recuperado de <http://www.ordosocialis.de/pdf/Zamagni/RECIPROCITY,%20CIVIL%20ECONOMY.pdf>.

<sup>3</sup> Hardt, M. & Negri, A. (2000). *Empire*. Cambridge, Massachusetts-Londres: Harvard University Press.

nadas a esos efectos, es decir, una especie de Unión Europea global. Anthony Giddens, Jürgen Habermas Ulrich Beck y otros autores de conceptos afines no fueron capaces de explicar de qué modo esas instituciones irían a preservar la inocencia y la imparcialidad en el contexto del actual desequilibrio de poderes en los mercados global y local. Tampoco parecen advertir los peligros de que se hagan cargo esas instituciones, creadas con buenas intenciones, a fin de imponer un autoritarismo o un totalitarismo, esta vez en escala mundial. Más abajo me referiré a algunas posibilidades a ese respecto.

La razón de mis consideraciones es la convicción de que la base más esencial de esa perspectiva se debe buscar en los fundamentos de la doctrina social católica, en los mensajes del Papa Francisco y sus predecesores. Esta podría ser una de las propuestas más necesarias para el mundo que la Iglesia realmente puede sugerir, y que podría cambiar el destino del mundo en favor de éste, así como la posición y el significado de la Iglesia en este mundo. Creo que la vocación de la doctrina social católica es en buena medida mostrar la perspectiva mencionada arriba. Su fundamento es, por supuesto, la enseñanza de la Iglesia como tal. Pienso que la crisis señalada nos pone en una posición en la que no sólo las creencias religiosas nos llevan a elegir la estrategia del desarrollo y prosocial, sino también el sentido común y, por lo menos, un nivel mínimo de responsabilidad por el mundo contemporáneo y por las generaciones que siguen. El Papa Francisco analizó ese tema de manera muy conmovedora<sup>4</sup>. La perspectiva señalada arriba podría, pues, ser aceptada por personas con visiones diversas.

Los que adhieren a orientaciones diferentes pueden tener ideas similares. De ahí que a veces pueda parecer que no hay una gran diferencia, por ejemplo, entre diferentes concepciones socialdemócratas, como las del estilo de la de Giddens, y las aceptadas por la doctrina social de la Iglesia. Con todo, las similitudes se podrían

---

<sup>4</sup> Papa Francisco. Carta encíclica *Laudato' Si*. Disponible en [http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html). He analizado en profundidad esta encíclica en: Wielecki, K. (2017). Racjonalność instrumentalna i paradygmat technokratyczny z perspektywy encykliki *Laudato si'*, w: Świat jako wspólny dom. Wokół koncepcji ekologii integralnej w encyklice *Laudato si'*, ks. Artur Wysocki – red., Varsovia: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, págs. 21-44.

dar en el nivel de ciertos elementos de diagnosis y en las soluciones que se sugieran. Una discrepancia esencial se refiere a los valores más profundos y en sus motivaciones. Para los socialdemócratas los derechos primarios son los valores de la igualdad, la emancipación, la justicia social y, posiblemente, los intereses de clase social. Para la doctrina social de la Iglesia el fundamento es Dios. Su infinito amor por los humanos, que lleva a los humanos a la dignidad de la persona humana. Esa diferencia, pese a las muchas coincidencias superficiales, lleva a muchas diferencias fundamentales.

## La dimensión civilizacional de la crisis financiera

En el Industrialismo se pueden distinguir determinadas fases en las que se intensificaron o declinaron formas distintas de la crisis: en la fase temprana, que transformó el mundo del industrialismo de manera bastante brutal y violenta, que se remonta a la década de 1850; la fase central (1848-1871), cuando, por un tiempo, la situación se tornó estable; y la fase del capitalismo monopólico, que desembocó en la Primera Guerra Mundial (*¡sic!*)<sup>5</sup>. En Europa occidental y en otros Estados democráticos se puede distinguir también una cuarta fase, de un capitalismo *racional* o *maduro* o, en todo caso, menos ávido (1945-1970)<sup>6</sup>.

En torno de mediados de la década de 1970 se inició una crisis nueva y aún en curso: la postindustrial. Es resultado de un proceso histórico completamente nuevo, iniciado en el siglo XX por las nuevas transformaciones culturales y sociales que incluían una nueva revolución científico-técnica. La emergencia y el desarrollo de tecnologías tales como la ingeniería genética, los microprocesadores, la automatización y la computarización transformaron radicalmente el capitalismo y su producción. Lo que es especialmente importante para comprender la crisis económica de hoy es el valor significativamente reducido del trabajo humano, en especial el trabajo físico y el intelectual simple, así como el valor de la producción industrial

---

<sup>5</sup> Kula, W. (1983). *Problemy i metody historii gospodarczej* [Problemas y métodos de historia de la economía]. Varsovia, págs. 179-180.

<sup>6</sup> Wielecki, K., *op. cit.*

(el llamado *capitalismo de casino* o *capitalismo “bankster”* [“*banker*” + “*gangster*”]), estableciéndose la llamada economía del conocimiento, y creándose una red de comunicación mundial, que es también una red económica y una red política. La totalidad de esos procesos civilizacionales es llamada “globalización”.

En la década de 1970 siguió el derrumbe de la fase *madura* de la industrialización, lo que afectó ante todo sus fundamentos económicos y culturales. Mucho se ha escrito también acerca de la crisis de la democracia liberal moderna de esa época, al igual que acerca de los grandes cambios en la estructura social. La razón no es, sin embargo, la crisis económica y social del industrialismo, porque esa crisis se había mitigado después de la Segunda Guerra Mundial, a causa del modelo de economía de mercado, orientada hacia objetivos sociales.

Pienso que ése es el logro fundamental de la fase *madura* del capitalismo. En sentido económico su esencia consistió en una división más prosocial del llamado valor agregado. En el sentido político-institucional, consistió en modelar el llamado Estado de bienestar o Estado de prosperidad. Dentro de ese orden social el Estado moderno representaba (al menos hasta cierto punto) el interés de todos los ciudadanos. El fundamento era ahí llamado “Ley de Estado”. Por eso no fue ése un Estado de clase o nacional, sino un Estado civil, basado en una expansión de la sociedad civil. Acaso estaría más justificado llamarla “Estado civil”. Quiero llamar la atención acerca del hecho de que halló su sentido en su papel de mediador y de garante del compromiso entre las principales clases sociales: los empleadores y los empleados; aseguró un equilibrio internacional al garantizar la paz (al menos en escala global y cuando ese orden funcionaba). Ésa es la manera en que evolucionó el orden social que defino como el orden liberal democrático con una economía de mercado prosocial.

La relación entre el mercado, la sociedad civil y el Estado tiene aquí una significación decisiva. Las más de las veces el Mercado es presentado como un sujeto racional que se regula a sí mismo. Por cierto, es deseable su autonomía relativa. Sin embargo, la falta de regulación externa puede causar la desintegración de la democracia y de la sociedad civil, la disfuncionalidad del Estado, y un desastre económico<sup>7</sup>. Es precisamente la debilidad del Estado y de las socie-

---

<sup>7</sup> He escrito más acerca de esto en Wielecki, K. (2012). *Kryzys i socjologia*. Varsovia.

dades civiles lo que hace que la codicia de las grandes corporaciones, sobre todo de las corporaciones financieras que dominan el mercado, sea imposible de amansar, y hasta hoy no vemos reforma alguna de los principales mecanismos de ese derrumbe del mercado (especialmente del financiero).

Se dice que la sociedad civil encarna la democracia. Por cierto, ésa es su condición. En Polonia y en países con una historia similar que, a pesar de ser privados de la condición de Estado preservan su identidad gracias a la resistencia unida de la comunidad informal organizada, la idea de sociedad civil es especialmente aceptable. Con todo, se debiera advertir que esas organizaciones sociales informales pueden también desempeñar un papel negativo. Distingo totalitarismo de autoritarismo. Y lo hago sobre la base de la existencia o la ausencia de una aceptación social masiva del terror como método de gobierno. En el caso del totalitarismo, la situación de los ciudadanos es mucho peor. El entusiasmo colectivo por el régimen crea un control masivo y total, así como una vigilancia *civil*. De igual modo, es posible demostrar el peligro para la libertad del ciudadano de parte de la Mafia o simplemente de parte de grupos de población poco tolerantes. En esos casos extremos, la neutralidad del mercado resulta ser, pues, una ficción.

El Estado como una *institución de violencia legal* puede ser una amenaza para la libertad de los individuos y de sus colectividades, al igual que para la autonomía del mercado. Pero puede ser también un factor indispensable de control y de resistencia contra la amenaza de parte de la sociedad civil y del mercado. También puede proteger el mercado de una intervención excesiva desde afuera. Toda esta línea de pensamiento lleva, en mi opinión, a la conclusión de que lo más recomendable es su equilibrio relativo y mutuo control<sup>8</sup>. Esos tres niveles, controlándose entre sí, crean un espacio para la libertad y para el compromiso, y una esfera de *modus vivendi* colectivo. Entiendo que la afirmación de Alain Touraine tiene un sentido similar<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Wielecki, K. (2004). *Die bürgerliche Gesellschaft und die Europäischen Union*. w: *Polnisch-Deutsche Europäische Hefte*, págs. 96-124.

<sup>9</sup> Touraine, A. (1992). *Critique de la modernité*. Paris. Touraine, A. (1994). *Qu'est-ce que la démocratie?* Paris.

En gran medida, esas condiciones fueron creadas por el orden social democrático liberal mencionado arriba, con una economía de mercado prosocial. Tenía defectos serios y recibía duras críticas. Las acusaciones principales concernían a las restricciones de la democracia, ante todo a causa de la restricción de las posibilidades de elección política (como resultado de la estabilización del sistema de partidos y la convergencia de los programas de los partidos políticos); las dificultades económicas del sistema del Estado de bienestar como resultado del empleo de la llamada redistribución correctiva<sup>10</sup>; la debilidad de la motivación para trabajar y para administrar una empresa. Ese compromiso tenía otro lado: suscitar el desarrollo de actitudes de restitución, desmoralización e *impotencia aprendida*<sup>11</sup>.

En el presente el capital global ganó la posibilidad de un *mercado* plenamente *libre* o, mejor, una libertad plena en el mercado para el mercado mismo: libertad respecto del Estado, respecto de todas las instituciones y organizaciones que protegen el compromiso social en el nivel del Estado (por ejemplo, los sindicatos). Mientras no se cree alguna especie de mecanismo que imponga un compromiso en el nivel global, seguirá existiendo la amenaza de un gran conflicto global de personas que estén desesperadas y excluidas (comprendiendo en ello la mayoría de los empleados y la llamada clase media, que supuestamente estabilizan la democracia) con los empleados globales, los vencedores de la crisis civilizacional, que tienen un inmenso predominio. Los desproporcionadamente débiles y marginados recurrirán, entonces, a métodos terroristas de lucha. Eso no será fácil, porque las tecnologías han penetrado también las instituciones de control. Con todo, como sabemos ya hoy, no hay policía ni cárceles que puedan protegernos de los ataques terroristas<sup>12</sup>.

Nadie, creo, quiere imaginar cómo sería una revolución global en el siglo XXI. La marginalización y la alienación evocan, además, muchas consecuencias ampliamente conocidas, tales como la desmoralización, la delincuencia, la desintegración de las estructuras sociales, enfermedades nerviosas y mentales, patologías familiares,

---

<sup>10</sup> Polany, K. (1965). *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press.

<sup>11</sup> Cabe recomendar una vez más: Zamagni, S., *Reciprocity, Civil Economy, Common Good*, *op. cit.*

<sup>12</sup> Véase también: Negri, A. & Hardt, M., *op. cit.*

etcétera. Hoy los cambios de esa índole se acompañan de la metamorfosis de características culturales (cultura de masas narcisista) incluyendo la ciencia y una secularización sin precedentes, que desoja a todos esos procesos de una base metafísica, moral e ideológica. Se están poniendo *de moda*, aun en la ciencia, conceptos de persona que reducen su humanidad. Me gustaría tomar especial nota de este aspecto ético de la crisis económica contemporánea.

## **La fase explícita de la crisis financiera: un esbozo**

A comienzos del 2008 nos la veíamos con una fase abierta de la crisis económica. Uno de los expertos más prominentes en la economía y su crisis contemporánea, el sociólogo Saskia Sassen, escribía:

El capitalismo financiero ha llegado al límite de su lógica. Con mucho, eso ocurrió porque ya ha penetrado una parte tan grande de la toda economía nacional, especialmente en el mundo altamente desarrollado, que la esfera de la que podría extraer capital no financiero para salvarse, se volvió demasiado pequeña para proveer la cantidad de capital requerida para ayudar el sistema financiero. ¿Por qué? Porque el valor global del activo financiero (que es deuda) en el mundo entero en septiembre de 2008, cuando la crisis brotó, excedía ya el valor global del PBI más de tres veces (160 billones de dólares). No es posible salvar el sistema financiero bombeando el dinero que tenemos actualmente.

A su vez, eso acentúa los extremos abusos en relación con los mercados, que se dieron como resultado de la expansión de diferentes formas de financiación. Por ejemplo, antes de la 'crisis' actual, el valor del activo financiero en los Estados Unidos alcanzó el 450% del PBI, y en la Unión Europea fue del 356% del PBI. Su valor total en Alemania, por ejemplo, alcanzó a los 9 billones de dólares en octubre de 2008, lo cual es comparable con el PBI de ese país. En su totalidad, el número de países en los que el valor de los activos financieros excedió el valor del producto bruto local creció más de dos veces: de 33 en 1990 a 72 en 2006<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Sassen, S. (2009). I tak skończy się świat, nie hukiem lecz szepciem... *Le Monde Diplomatique*, 3(37).

Lester C. Thurow consigna los siguientes datos: en la década de 1960 el mercado mundial creció a una tasa del 5% por año; en la de 1970, sólo el 3,8%; en la de 1980, el 2,8%, y en la primera mitad de la de 1990, apenas un 2%. “En dos décadas el capitalismo perdió el 60 por ciento de su impulso”<sup>14</sup>, continuaba el economista estadounidense.

Pero eso es sólo el comienzo de la transformación de la base económica del mundo occidental. De acuerdo con él, la dramática crisis se remonta a la década de 1970.

Jeremy Rifkin propone la tesis de que en unos cuarenta años el 5% de la fuerza de trabajo humana cubrirá la totalidad de la demanda mundial de bienes y servicios. Hay que esperar tensiones globales muy grandes cuando el trabajo y la producción comiencen a desparecer en los siguientes países: China, India y Méjico; cuando en algunos años la mano de obra más barata resulte ser más costosa que el trabajo de las máquinas.

En 2002 el llamado mercado derivativo en los Estados Unidos ascendía a los 100 billones de dólares, y en 2008 ya a los 600 billones (alrededor del 10 anual del PBI del mundo entero), los llamados fondos de cobertura –que permiten obtener beneficios cuando los precios bajan, lo cual desempeñó un papel enorme en la profundización de la crisis financiera, a fines de la década de 1990 operó en 100 millones, y en 2008 -2-3 billones de dólares. Algunas corporaciones financieras (bancos e instituciones financieras) tenían 60 veces más activos que el monto de su capital (el llamado apalancamiento)<sup>15</sup>. La Comisión de Bolsa y Valores de los Estados Unidos aprobó una ley que permite el tratamiento liberal especial de los CIC (Compradores Institucionales Calificados); tienen que tener, sin embargo, un activo superior a los 100 millones de dólares (y su número no puede exceder a los 499). En la primera mitad del 2006 las ofertas públicas ascendían a 154 millones de dólares, y en ese mercado, a 162. La

---

<sup>14</sup> Thurow, L. C. (1997). *The Future of Capitalism: How Today's Economic Forces Shape Tomorrow's World*. Nueva York: Penguin Books, pág. 1.

<sup>15</sup> Kuczyński, P. (2009). *Skąd wziął się kryzys*, w: *Kryzys, przyczyny, analizy, prognozy. Przewodnik Krytyki Politycznej*. [¿De dónde proviene la crisis? Crisis, causas, análisis, prognosis. Guía política crítica]. Varsovia, págs.. 30-32. – Tomo los datos y los cálculos de este autor.

tendencia es tal que la relación cambia instantáneamente en desventaja del mercado público<sup>16</sup>. Ésa es la consecuencia de la llamada *financiarización del mercado*.

Ya en junio de 2005 *The Economist* escribía que el crecimiento global de los precios de los bienes inmuebles era la burbuja especulativa más grande de la historia<sup>17</sup>. Entre 2000 y 2005 el valor de los bienes inmuebles en los países desarrollados había crecido un 100 % del GDP acumulado de esos países<sup>18</sup>. La enfermedad consumía a corporaciones enormes, y afectaba también claramente a hogares y a ciudadanos particulares. Y así, de acuerdo con la Federación Estadounidense de Consumidores, en 1996 entre 50 y 60 millones de hogares estaban en deuda a causa de tarjetas de crédito, cuyo monto ascendía a más de 6.000 dólares y pagaban mil dólares de intereses y cargas. El hogar estadounidense típico tenía un ingreso anual que llegaba a menos de 20.000 dólares<sup>19</sup>. En 1944, durante la Segunda Guerra Mundial, los ahorros estadounidenses llegaban al 25,5 % de sus ingresos netos (y los impuestos) a comienzos de la década de 1990, el 6%; y en 1998 los gastos excedían a los salarios en un 0,2%<sup>20</sup>.

Otro aspecto de la cuestión es que los ingresos y las deudas no se dividen de manera pareja. Las desigualdades sociales son también un criterio de importancia cuando se analiza el sistema económico y el orden social. Por tanto, la siguiente información es de importancia: el 90% de las utilidades de la bolsa de valores terminó en el 10% de los hogares más ricos, y el 60% de ellos no tenía activos algunos<sup>21</sup>. En 1953 los salarios del personal directivo de las corporaciones representaban el 22% de sus utilidades; en 1987, el 61%. En 1979 el salario de un dirigente ejecutivo (un *CEO*) de una corporación estadounidense era veintinueve veces mayor que el de un trabajador medio de una fábrica; en 1988, eran ya noventa y tres veces mayor.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, pág. 31.

<sup>17</sup> *The Economist*, 16 de junio de 2005.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Brobeck, S. (1997). The Consumer Impacts of Expanding Credit Card Debt. *Consumer Federation of America*, 2, pág. 1.

<sup>20</sup> Rfkin, J. (2003). *Wiek dostępu*. Varsovia, pág. 44.

<sup>21</sup> Thurow, C. (1999). Boom That Wasn't". *New York Times*.

En 1961, el promedio de los salarios de los dirigentes ejecutivos de una de las 500 compañías estadounidenses más importantes ascendía a los 190.000 dólares; en 1977 era ya de 550.000 dólares, esto es, casi un 290% más; en 1992, 1.200.000 dólares, que representa el 229% de la suma en 1977 y el 632% de la de 1961<sup>22</sup>. En la década de 1980 las corporaciones estadounidenses acrecentaron su producto bruto en un 92% (tomada en cuenta la inflación) lo que permitió a sus accionistas incrementar sus dividendos cuatro veces durante la década<sup>23</sup>.

En términos de la clase media misma, a comienzos de la década de 1970 un graduado de escuela secundaria ganaba como promedio 24.000 dólares en el año; a fines de la década de 1980, 18.000 dólares<sup>24</sup>. En los años que van de 1987 a 1991, el salario real de los graduados de escuelas secundarias decreció en un 3,1%<sup>25</sup>. En el paso a la década de 1990, el 35% de los graduados de educación superior tuvo que asumir cargos que no requerían de un diploma; cinco años antes eran un 15%<sup>26</sup>. En 1969 se estimaba que la clase media constituía el 71% de toda la sociedad estadounidense; en 1991 constituía el 63% de todos los ciudadanos<sup>27</sup>.

## Algunas causas de la crisis financiera

Se ha escrito mucho acerca de las causas y los mecanismos de la crisis económica contemporánea. A menudo se buscan los orígenes en la doctrina neoliberal, que dominó en los Estados Unidos y en gran parte de Europa; en la abstención de los Estados de desempeñar un papel activo en la economía. En su función de control se vio una *restricción* de la eficiencia económica a través de las limitaciones

---

<sup>22</sup> Barlett, D. L. & Steele, J.B. (1992). *America: What Went Wrong?* Kansas City: Andrews and McMeel, 1992.

<sup>23</sup> Harrison, B. & Bluestone, B. (1988). *The Great U-Turn: Corporate Restructuring and the Polarizing of America*. Nueva York: HarperCollins, pág. 213.

<sup>24</sup> The Next Priority (1989). *Inc. Magazine*, 5, pág. 28.

<sup>25</sup> *Ibidem*, pág. 14.

<sup>26</sup> College Class of '93 Learns Hard Lesson (1993). En *Carter Prospekt Are Worst in Decades*, B1.

<sup>27</sup> *A Nation in Transition*, 1992: A19.

de las *libertades del mercado*. Las deficiencias de un pensamiento de ese estilo se han vuelto cada vez más evidentes. Joseph Stiglitz escribió exhaustivamente acerca de la discusión entre los argumentos en favor del *Estado de bienestar* y el *modelo neoliberal*<sup>28</sup>.

Fue precisamente así como fue posible la creación de enormes *burbujas de crédito y de especulación*. Ellas fueron los orígenes de una *financiarización salvaje*. Creó un capitalismo completamente *diferente*, llamado a veces “*casino*”, “*especulativo*”, “*compinche*” o “*bakster*”. Se ha escrito a menudo que la reducción del Estado permitió que se pusiera de manifiesto plenamente la codicia de las grandes corporaciones .. y agreguemos a los que pidieron préstamos.

Muchos economistas acusan a los acusadores de hacer valoraciones en economía. Como si eso fuera inaceptable. Tienen una convicción naturalista de que existen leyes objetivas del mercado, como las leyes de la naturaleza. Es una acusación consistente en buscar un “chivo expiatorio”. Eso serviría para apartar por completo la cuestión de alguna culpa o responsabilidad. Se dice a veces que la culpa es precisamente lo que escasea en el instrumental del neoliberalismo (*juego de la culpa*)<sup>29</sup>.

Se dice, no sin alguna razón, que el problema reside en las ideas. De acuerdo con Robert Skidelsky, las personas no son las culpables, sino las ideas en las que ellas creen; así en el caso de la crisis actual, se trataría de cierto número de suposiciones en las que la economía contemporánea se basa a partir de la estabilidad de los mercados por medio de la aptitud para controlar los riesgos<sup>30</sup>. En contraste, los economistas neo-institucionales remiten al *modelo Minsky* y al llamado “*momento Minsky*”, para explicar, en el nivel de los mecanismos (reales o imaginarios) la jactanciosa *codicia* de inversores, las corporaciones, los *directivos de compañías*, y los *oficiales de préstamos bancarios*, emprendedores y prestatarios endeudados. Por supuesto, todos debieran ser más cautelosos y reticentes cuando llegan al *juego de las fases del ciclo económico*, por una parte, y, por otra, al sorpren-

<sup>28</sup> Stiglitz, J. The Welfare State in the Twenty First Century. Recuperado el 11 de Agosto de 2017 de [http://policydialogue.org/files/publications/The\\_Welfare\\_State\\_in\\_the\\_Twenty-First\\_Century.pdf](http://policydialogue.org/files/publications/The_Welfare_State_in_the_Twenty-First_Century.pdf)

<sup>29</sup> Skidelsky R. (2010). *Keynes. The Return of the Master*. Penguin Books.

<sup>30</sup> *Ibidem*, págs. 22, 23.

dente poder de los *incentivos* y la ansiedad a fin de no pagar el alto precio de no sacar ventaja de la ocasión a tiempo<sup>31</sup>. El fetiche de los ciclos de la economía como una especie de *fatalidad*, objeto de reificación, hablando en general, fácilmente libera de la tarea de pensar, de actuar y de tener responsabilidad.

Se suponía que la crisis económica actual pasaría rápidamente. Pero eso no ocurrió. Ha durado más de ocho años, y cada año se escucha que supuestamente ya ha pasado. Pero las causas no se han desvanecido. Y esas causas, sugiero, van más allá de la economía. Tienen carácter civilizacional.

## **La crisis financiera como un caso particular de la crisis civilizacional**

La crisis, si nos remitimos a la noción en la antigua Grecia, significa un punto en que se da un giro, un paso. Puesto que el mundo humano se caracteriza por el cambio, el diagnóstico de la crisis es, las más de las veces, trivial. Sin embargo, cuando escribo acerca de la crisis civilizacional tengo en mente el particular y extraordinario ciclo de cambios, de rotura de los fundamentos, que se produce acaso pocas veces en la historia de la humanidad<sup>32</sup>. No toda crisis económica justifica que se formulen a raíz de ella teorías profundas. Pero tengo presente aquí un punto de giro histórico en la economía, que es una de las dimensiones de una gran crisis civilizacional que ciertamente está cambiando el mundo “tal como lo conocemos”<sup>33</sup>.

Un punto de giro tan serio pone ante la economía y las ciencias que cooperan con ella tareas enteramente nuevas; requiere la valen-

---

<sup>31</sup> Dymski, G. & Pollin, R. (1992). Minsky as Hedgehog: The power of the Wall Street Paradigm. En S. Fazzari, S., Papadimitriou, D. B. & Sharpe, M.E. (Eds). *Financial Conditions and Macroeconomic Performance. Essays in Honor of Hyman P. Minsky*. Nueva York: Armonk, pág. 45.

<sup>32</sup> Cf. Wielecki, K., *Kryzys i socjologia [Crisis y sociología]*, *op.cit.*

<sup>33</sup> Por cierto, me refiero aquí al título de un libro: Wallerstein, I. (1999). *The End of the World As We Know It. Social Science for the Twenty-first Century*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

tía de formular ideas teóricas, métodos y objetivos de investigación nuevos. Como escribe Stefano Zamagni:

Hoy hemos llegado, empero, al punto en que aun el más ‘abstracto’ de los economistas no puede sino admitir que si queremos atacar los problemas, casi por completo nuevos, de nuestra sociedad –tales como el agravamiento endémico de la desigualdad, el escándalo del hambre humano, la emergencia de nuevas patologías sociales, el aumento de choques de identidad, además del tradicional choque de intereses, las paradojas de la felicidad, el desarrollo no sustentable, etcétera–, la investigación ya no puede limitarse simplemente a una especie de limbo antropológico. Se debe tomar posición ante el tema. Si es verdad que toda teoría es una visión de la realidad, entonces un no puede producir teoría económica, hablando propiamente, sin escoger un punto de vista desde el cual escrutar la realidad. De otro modo, la economía seguirá extendiendo, enriqueciendo su aparato analítico, pero si no escapa de la autorreferencialidad, será cada vez menos capaz de captar la realidad y de servir entonces a algún propósito<sup>34</sup>.

No hay consecuencias específicas que resulten de la noción de crisis. No podemos prejuzgar si los cambios llevarán a algo bueno o malo. Aunque es cierto que su dinámica, su profundidad y su multidimensionalidad hacen dramáticamente dificultosos los problemas de adaptación. Creo también que es difícil comprender la esencia de la crisis económica global contemporánea si no reconocemos que esta crisis es importante, pero es sólo uno de los aspectos de la crisis civilizacional que causa un sentimiento de punto de giro *generalizado*. Hoy leemos y escuchamos mucho acerca de la crisis de la familia, del Estado, del matrimonio, de la política, etcétera. O bien vivimos en una época en la que, por una desdichada coincidencia, se acumulan tales derrumbes, desagradables y numerosos, de todas las dimensiones de la vida humana, o bien la tesis de la crisis civilizacional, con toda la diversidad de sus aspectos, es verdadera. Permítame recordar la tesis: vivimos hoy una gran crisis de la civilización; sus dimensiones principales son: la secularización, la globalización y la cancerosa expansión de la cultura de masas.

---

<sup>34</sup> Zamagni, S. *Reciprocity, Civil Economy, Common Good*, *op. cit.*, pág. 2.

Como he señalado, las consecuencias reales no resultan de la noción de crisis. Además, algunas concepciones deterministas o extremadamente finalísticas o, a lo sumo, fatalistas, del mundo y el destino humano no me convencen. En la bibliografía profesional en la que se acepta la hipótesis de una crisis seria del día de hoy hallo tres tipos de diagnósticos o de escenarios:

1. Pesimista o catastrófico;
2. Optimista, que supone el progreso, la mejora del destino individual y social:
3. *Explicación abierta*.

Los primeros dos no requieren un análisis especial. Puesto que suponen que se dará lo que señalan. El tercer tipo comprende dos subtipos. Algunos proclaman que todo es aún posible, pero la gente no tiene mucho para decir en este punto. Otros son de la opinión de que el futuro no está aún determinado, pero depende de las personas. En realidad, puede llegar a realizarse una especie de escenario mixta. Como los tipos señalados arriba son “tipos ideales” en el sentido weberiano, por mi parte me inclino en favor del punto de vista de que muchísimo depende de las personas, de su capacidad de comprender los desafíos civilizacionales, la solidaridad y la movilización. Sin embargo, si las personas no emprenden una acción común a escala global y local, mi pronóstico es más bien pesimista. Esto debiera instarnos a la reflexión y a la acción, cosas a las que el Papa Francisco nos ha alentado<sup>35</sup>.

Ésa es también la razón por la que creo que es dramáticamente importante qué estrategia se quiera abrazar en relación con la crisis civilizacional y económica contemporánea. Teóricamente es posible mencionar dos tipos *puros* de tal estrategia para con la crisis: una de estancamiento y otra evolutiva. La primera se orienta a esperar o aun a *volver a los orígenes*, y es una especie de regresión colectiva; la segunda es una especie de *huída*. Respecto de la crisis real de carácter civilizacional, la regresión colectiva es una cierta especie de *neurosis colectiva*. El desarrollo exitoso de una sociedad exige un cierto equilibrio entre el estancamiento y el cambio, y una dinámica apropiada de ambos. Toda vez que surgen tensiones más significa-

---

<sup>35</sup> Papa Francisco, *Laudato Si'*, *op. cit.*

tivas y más duraderas en el tejido de los procesos creados entre esas dos dinámicas, las sociedades pueden optar (en sus mayorías, como una moda) por una estrategia específica para resolver las tensiones, los conflictos y los problemas; precisamente, una estrategia evolutiva o de estancamiento.

En segundo lugar, en la crisis civilizacional de la economía contemporánea y en la crisis, asociada con ella, del orden social, aparecen claramente dos orientaciones. La primera es el capitalismo despiadado, orientado exclusivamente a la acumulación de capital, sin escrúpulos para hacer uso de la red global a fin de omitir toda especie de obligaciones para con la persona, la cultura, el medio ambiente, etcétera. Se basa principalmente en accionistas anónimos, el flujo impersonal de dinero virtual, cuyos dueños las más de las veces nada saben acerca de dónde ni en qué condiciones se invierten sus recursos financieros, y a lo sumo no intentan identificarse con alguien o con nada, ni simpatizan con nadie. Esa especie de capitalismo destruye sin ceremonias a las personas, el medio ambiente y la cultura. Sus adherentes hacen uso de la ideología de la libertad neoliberal, monopolizan el mercado y destruyen la competencia. La despersonalización del capital y sus ventas hacen que nadie se sienta responsable, comprometido o culpable. Las culpables son fuerzas objetivas, impersonales. Es una especie de forma de alienación o de fatalismo del siglo XXI. Ésa es, de hecho, la *estrategia de estancamiento*, en sentido económico, pero también una *estrategia antisocial* cuando llega a tener consecuencias sociales.

La segunda orientación es el capitalismo de una actitud más corporativa (probablemente sea en Suecia donde esté más avanzada); aparece, entre otras formas, en la de movimientos sociales o comunidades. Las utilidades, aunque sean algo muy importante, no son el único bien; la decisión hace que los procesos y la redistribución de las utilidades tengan a menudo objetivos sociales y ecológicos. Los procesos económicos están más personalizados; a menudo tienen un carácter fundado en la comunidad. Parece, sin embargo, que los procesos de globalización fomentan la primera especie de capitalismo. La segunda especie de estrategia tiene un carácter *evolucionista* en sentido económico, pero al mismo tiempo uno prosocial cuando llega a tener efectos que son perceptibles para los ciudadanos.

Es ampliamente conocida la tesis de que el capitalismo es muy eficaz cuando llega a motivar el emprendedorismo, el trabajo y la innovación. No obstante, al suscitar la voluntad humana de poseer y de alcanzar riqueza, impide o hasta hace imposible una redistribución razonable de la riqueza adquirida. Durante épocas ha sido la semilla de la pobreza, la miseria y la exclusión. Lo que deseo señalar especialmente es que causa también enojo, furia, cólera, turbulencia social, inquietud y revoluciones. La respuesta a esas tendencias raramente ha sido el buen sentido, una voluntad de compromiso y de solidaridad, lo que requeriría una estrategia evolucionista, alguna especie de idea y de plan para el futuro. No obstante, a menudo se aplica la *estrategia de estancamiento*, cuyos instrumentos son las represiones, la intimidación y la violencia. La revolución es siempre un mal; para todos. Apunta a los valores básicos, divinos y humanos. Pero por lo común la condena por su suscitación debe recaer sobre las dos partes del conflicto social.

Desde luego, en la práctica raramente nos la vemos con un *tipo puro* de estrategia, sino, antes bien, con el predominio de uno o de otro polo de esa tipología. Sobre los fundamentos de la doctrina social de la Iglesia, no hay dudas en cuanto a qué tipo de economía puede ser considerada de valor, y qué tipo es moralmente errónea. Pero acaso quepa referirse, como una excepción, a la racionalidad instrumental, que para todos sería una base más confortable para satisfacer; sería el único modo de lograr un compromiso en nuestro mundo secularizado. La idea de democracia probablemente pueda servir como puente. Como lo dice Stefano Zamagni:

Una sociedad en que la democracia se aplica sólo a la política nunca será plenamente democrática. Una sociedad buena para vivir en ella no fuerza a sus miembros a una incómoda disociación: ser democráticos como ciudadanos y como votantes, y no democráticos como trabajadores y consumidores<sup>36</sup>.

Todos debiéramos estar, pues, interesados en alguna forma de compromiso; no sólo en la esfera de la política, sino también en la de la economía y el mercado. Después de la Segunda Guerra Mundial,

---

<sup>36</sup> Zamagni, S., "Catholic Social Thought, Civil Economy and the Spirit of Capitalism", <http://www.christlichesoziallehre.de/pdf/Zamagni/CATHOLIC%20SOCIAL%20THOUGHT.pdf>, pág. 20.

cuando se logró un compromiso así dentro de muchos mercados que estaban sujetos a la jurisdicción de Estados, se elaboraron mecanismos de control y regulaciones sociales de compromiso conocidos como *Estado de bienestar*. Hoy, cuando, como he señalado, el equilibrio de poder de empleadores y empleados ha sido sacudido, y muchos *jugadores* importantes en los mercados globales están más allá del control de los Estados, la crisis se inicia de nuevo, amenazando con nuevos cataclismos sociales, políticos y militares.

Jeremy Rifkin cree que la perspectiva de desempleo que él predice ofrece esta alternativa: o bien una Mafia, atracos armados y revoluciones o bien impuestos a partir del incremento de la productividad en el segundo sector, a fin de abrir las posibilidades de empleo en la tercera (servicios en sentido amplio). Según afirma, vale la pena sostener Iglesias, zonas de juegos y centros comunitarios antes que subsidiar la rivalidad de la Mafia y la policía. Ése es el modo en que es posible un verdadero progreso social y cultural<sup>37</sup>. Lo que me viene a la mente es la visión de una *nueva* antigua Grecia en la que los ciudadanos se dedicarían a la ciencia, el arte, la política, los deportes y los entretenimientos mientras los esclavos trabajan para todo eso. Hoy las nuevas tecnologías podrían reemplazar a los esclavos.

Parece que hoy en día nos la vemos con un proceso nuevo, un proceso muy explícito y drástico. La sugerencia es confirmada por Jeffrey Sachs, que en su obra *The Price of Civilization: Reawakening American Virtue and Prosperity* acusa a la economía de servidumbre respecto de una reducida parte de la sociedad, y de una absoluta negligencia respecto de las otras<sup>38</sup>. Ese Estado, aparte de las obvias consecuencias sociales, tiene también una enorme significación económica. Joseph Stiglitz cree que los bajos salarios acarrearán consecuencias negativas cuando se llegue al crecimiento económico. Ese trata, por supuesto, de la demanda de consumo, que, en el caso de que la mayoría de la sociedad tenga salarios bajos, hará imposible el impulso económico. El ganador del Premio Nobel escribe:

---

<sup>37</sup> Ryfkin, J., „Globalny Fajrant, rozmowa z Jackiem Żakowskim”, 28-12-2001 [http://kasakobiet.most.org.pl/teksty/globalny\\_fajrant.html](http://kasakobiet.most.org.pl/teksty/globalny_fajrant.html).

<sup>38</sup> Sachs, J. (2011). *The Price of Civilization: Reawakening American Virtue and Prosperity*. Londres: Random House.

Los que están en la cima continuarán acopiando para sí una enorme parte de los ingresos de la nación. Como observó incluso el *Economist*, partidario típico del “mercado libre”. En los Estados Unidos la participación en los ingresos públicos que llega a la cima del 0,01% (unas 16.000 familias) ha crecido desde algo más del 1% en 1980 a casi el 5% en la actualidad: una tajada superior incluso al 0,01% conseguido en la edad dorada. Warren Bouffett, miembro él mismo de los super-ricos, que ha reconocido el daño de la egregia desigualdad de los Estados Unidos, fue a las páginas del *New York Times* a fines de 2012 para subrayar la divergencia mediante una medida diferente: los cuatrocientos estadounidenses más ricos se llevaron a casa un “salario” de 97.000 dólares por hora (el último año para el que el IRS [el Servicio de Impuestos Internos] proporcionó datos): una proporción que se ha más que duplicado desde 1992.

[...] Antes de la crisis la riqueza promedio del cuarto inferior era un promedio *negativo* de 2.300 dólares. Después de la crisis cayó en seis veces a uno negativo de 12.800 dólares. No sorprende que el persistente desplome económico haya llevado a un continuo debilitamiento de los sueldos: los sueldos reales han declinado cerca de un uno por ciento para los hombres y más del tres por ciento para las mujeres del 2010 al 2011 solamente. Tales son los ingresos de los estadounidenses típicos. Ajustado por la inflación, el ingreso medio por hogar en 2011 (el año más reciente del que tenemos datos) era de 50.054 dólares; más bajo que como era en 1996 (50.661 dólares)<sup>39</sup>.

## El escenario del *resbalón controlado* y la crisis económica

El breve esbozo precedente acerca de la crisis económica global en tiempos del gran cambio civilizacional lleva, desde luego, a cuestiones referentes al futuro. He mencionado tres hipótesis, en especial del escenario de *la explicación abierta*. Para comenzar, se debe reconocer que la crisis actual tiene un significado dramático, pero es todavía mucho lo que depende de la gente. Lo compararía

---

<sup>39</sup> Stiglitz, J. (2013). *The Price of Inequality: how Today's Divided Society Endangers our Future*, W.W. Norton & Company INC. Nueva York, pág. XI.

con una ola marina que sumergirá al surfista malo, pero al que entiende la naturaleza de ese poder irrefrenable lo lleva más rápido y más ciertamente al objetivo buscado. Podemos recurrir en ese punto a una metáfora automovilística. Cuando un automóvil resbala, el conductor puede simular que nada ha pasado; puede comenzar a deshacerse de la vida o creer de manera optimista, que de algún modo se solucionará. Pero no puede anular el resbalón que padece.

A fin de salir con vida, debe primero entender que está en un resbalón que es lo que define rigurosamente la situación. A continuación, gracias a que se entienden los poderes y la *naturaleza* de ese fenómeno *irrefrenable* que es el resbalón, le da el carácter de proceso controlado. Por eso es absolutamente necesaria una buena *teoría* de la crisis civilizacional y su dimensión especial, que es la crisis económica y financiera. Cabe entonces resolver diferentes variantes de esa estrategia. He mencionado aquí dos tipos, cada uno de los cuales se divide en dos subtipos. Tomo partido del lado de la estrategia evolucionista prosocial. Requiere de una comprensión de la realidad y de los fines y los valores básicos del día de hoy. He sugerido que la doctrina social de la Iglesia podría ser de utilidad aquí.

Se debe advertir necesariamente la relación entre muchas de las dimensiones de la crisis civilizacional de hoy. No es posible entender las tensiones económicas contemporáneas sin considerar la profundidad de la secularización de la vida, las cuestiones de la salud mental de las personas de hoy, el sistema de valores, la deconstrucción de las formas sociales básicas. Como dice Margaret Archer:

La globalización tiene, como se sostuvo, personas cada vez más liberadas de las restricciones tradicionales de los 'valores comunes', y reemplaza la carga de la conformidad con el imperativo de elaborar una 'cultura propia' y expresarla en 'una vida propia de uno'. En forma paralela, los grupos sociales tradicionales estructurados por la sociedad industrial (clase, condición y sexo) *se disolvieron*, haciendo así añicos la frágil unidad de las experiencias de vida compartidas<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Archer, M. (2001). The Current Crisis: Consequences of Neglecting the Four Key Principles of Catholic Social Doctrine. En *Crisis In a Global Economy Re-planning the Journey*. Editado por J. T. Raga & M. A. Glendon. The Pontifical Academy of Social Science, Acta 16. Ciudad del Vaticano, págs. 118-137; la cita es de la pág.125.

Al discutir críticamente los tres *modelos* de la persona que prevalecen en las ciencias sociales, Margaret Archer explica:

En otras palabras, los tres modelos están en discordancia con el principio fundacional de la Doctrina Social Católica, la dignidad inalienable de todo ser humano. ¿Sobre qué base descansa la dignidad de cada una y de todas las personas? Ésa es la única pregunta más importante por formular y por responder en toda época social. Si no es formulada y respondida de modo satisfactorio, toda especie de práctica social puede ser perdonada: el infanticidio, el sacrificio de niños, la esclavitud, la tortura, el genocidio, la limpieza racial, la explotación, la opresión, la subordinación, la discriminación y la exclusión. Prácticas tales meramente tienen que ser ‘ventajosas’ a los ojos de los que son lo bastante poderosos para imponerlas. Con el tiempo, pueden volverse arraigadas como costumbres y prácticas locales, requiriéndose un trastorno social grave antes de que se los pueda poner en tela de juicio. En ese invasivo individualismo-sin-dignidad se encuentra una causa contextual y poderosa motivadora de la recesión. ¿Qué uniones o saltos limitan la persecución ingeniosa de ganancia monetaria o la búsqueda de crédito no relacionado con el ser digno de crédito? Sin duda, en este contexto los pobres pagan más y entienden menos. Sin embargo, los propios pobres suelen ser el modelo de frugalidad<sup>41</sup>.

Lo que es especialmente evidente es la relación entre formas económicas que conducen a la crisis económica global mencionadas por Archer: la explotación, la opresión, la subordinación, la discriminación y la exclusión. Recordemos la tesis de que la crisis civilizacional quebró el equilibrio del orden social anterior. La perturbación del frágil y dinámico *modus vivendi* entre la nación el mercado y la sociedad civil es particularmente peligrosa. El resbalón controlado debiera –según pienso– orientarse a una posible recreación de ese equilibrio en las nuevas condiciones del mundo global de los tiempos de la crisis civilizacional. Creo que se trata de la elaboración y de la transformación, antes que de la reconstrucción, porque esta última es imposible en una realidad nueva y dinámica. El punto de

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, pág. 126.

referencia debiera ser el concepto de persona y de orden social elaborados sobre los fundamentos de la doctrina social católica.

Lo que estamos discutiendo aquí es la cuestión del mercado y la economía. Es posible intentar una definición de las principales direcciones de las búsquedas de soluciones de tal orientación. Con seguridad son necesarias algunas regulaciones globales, que cumplirían la función del Estado Democrático liberal. Sin embargo, como he señalado, existe un riesgo enorme e inevitable de que de tales instituciones supranacionales se hagan cargo los principales jugadores del mercado global. En ese caso la crisis de hoy sería sólo una vaga indicación de lo que pronto podría ocurrir en el mundo del futuro. Por mi parte también he escrito acerca la autoritarismo y de totalitarismo, esta vez en escala global. Ésa es la razón por la que es necesario reforzar el control de los Estados no sólo mediante la separación de los poderes, sino también por una sociedad civil muy fuerte. Cuanto mayor es la democracia, tanto más grande es la esperanza de que el Estado mantenga el carácter que se desea. No afirmo que los Estados siempre hayan de ser importantes en la construcción del mundo. No lo sé. Por ahora son la condición de la democracia global; aun cuando comprendo que han resultado un obstáculo en el pasado y pueden seguir desempeñando un papel así en el futuro. Estoy pensando en Estados compuesto por una estructura democrática interna y externa.

Sin embargo, la debilidad de los Estados de hoy no resulta de su subestimación, sino que tiene causas reales. No basta con quedarse en el hecho de que son importantes. En las condiciones de la globalización, para desempeñar su papel tienen que crear organizaciones supranacionales. Es posible que eso incluya el nivel global. Ejemplos de las diversas ventajas y peligros de tales instituciones pueden verse en la Unión Europea de hoy. Por una parte, una organización así tiene que tener su autonomía a fin de ser un socio eficaz en el juego global; pero, por otra parte, ser elegido democráticamente, de manera más directa, por los ciudadanos y más estrechamente relacionado con Estados, que debieran ser fortalecidos, y no debilitados, por los cuarteles generales. No se trata solamente de la alienación de los ciudadanos y la intensificación del efecto de oposición (véase la situación actual de los Estados Unidos). Se trata también del control

democrático de los ciudadanos, de modo que el bien de ellos esté claramente representado en el juego por el compromiso.

El fortalecimiento del Estado, en un sentido económico, requiere, entre otras cosas, una defensa desde las instituciones supranacionales contra la importación y la exportación de bienes (también de la fuerza de trabajo y la sangría de cerebros) de las entidades libres de impuestos del mercado global. Los impuestos, global o regionalmente recaudados, pueden fortalecer a los Estados y servir al desarrollo del tercer sector. Hoy los Estados, especialmente los más pequeños, son demasiado débiles para imponer reglas eficazmente. Pero debieran ser lo bastante fuertes para co-crear y co-reforzar las instituciones regionales y globales.

La segunda dirección de búsqueda debiera ser, según creo, reglas y mecanismos de equilibrio dentro de tales organizaciones regionales y globales. Tengo que omitir cuestiones culturales, éticas e ideológicas, que son muy importantes o aun críticas para los mercados (tanto los globales cuanto los locales). Pero la relativa autonomía interna de los Estados requiere de una cierta autonomía externa. Lo que también quiero significar es reducir la desproporción de riqueza o equilibrar las posibilidades de los Estados y las sociedades dentro de las organizaciones supranacionales, así como de los ciudadanos y sus grupos dentro de los Estados.

Aquello a lo que me refiero es un intento de construir un concepto de Estado de bienestar elaborado en forma tal que sea adecuado a las condiciones de la crisis civilizacional de la primera mitad del siglo XXI. Desde luego, como ya he señalado, ha suscitado serias dudas en escala local. Dudas más bien injustificadas, creo. En el cuadro 1 presento, entre otras, la relación entre la magnitud del producto interno y el alcance del Estado de bienestar, basado en el ejemplo de la Unión Europea. Presento algunos de los países más pobres y de los más ricos. Se manifiesta de manera evidente que cuanto más grandes son los gastos por el Estado de bienestar, más alto es el PBI. Esto probablemente corresponde a otro mecanismo que causa que los gastos tengan una influencia benéfica en el nivel del capital social y cultural, que, junto con los gastos más altos en nuevas tecnologías y desarrollo, incrementan notablemente la productividad del trabajo y causan un crecimiento del producto bruto interno. Eso parece evi-

dente en tiempos en que el conocimiento, las nuevas tecnologías y el pensamiento humano tienen tanta significación económica. Es posible, desde luego, invertir el razonamiento y decir que las sociedades ricas pueden gastar más en el capital social (incluyendo el cultural). Pienso de otro modo. La cuestión de cuál de las partes es la acertada parece tener un significado decisivo para el mundo. Con todo, es un hecho que hace veinte años Finlandia era un país pobre, en una situación económica trágica, en la que la terapia de rescate comenzó a formar un capital cultural<sup>42</sup>. Es el mismo el caso de Suecia, que se invitó a una estrategia de economía social de mercado con su fundamento en la forma del Estado de bienestar antes de que la economía sueca ascendiera.

Cuadro 1. Gastos en Estado de bienestar, nuevas tecnologías y desarrollo; eficiencia laboral por persona y PBI *per capita* en una selección de países de la Unión Europea

País	% de UE100% *	Gastos en Estado de bienestar (% PBI)	Eficiencia laboral**	Nuevas tecnologías ***
Holanda	130	28.4	110.0	10
Austria	123	28.0	112.4	4
Suecia	117	29.7	111.3	1
Dinamarca	117	28.9	101.2	3
Alemania	116	27.7	104.9	5
Reino Unido	116	25.3	110.2	8
Bélgica	115	29.5	123.8	7
Finlandia	110	25.4	106.9	2
Francia	107	30.5	120.3	6
España	104	21.0	110.6	15
Italia	102	26.7	109.5	17
Grecia	95	24.4	101.8	22/23
Rep. Checa	80	18.6	71.7	13
Portugal	78	24.8	83.7	12
Eslovaque	72	16.0	78.8	25
Hungría	63	22.3	70.1	18

<sup>42</sup> Castells, M. & Himanen, P. (2002). *The Information Society and the Welfare State: The Finnish Model*. Oxford: Oxford University Press.

Estonia	62	12.5	63.7	16
Polonia	56	18.1	65.1	20/21
Lituania	53	14.3	55.6	19
Letonia	49	11.0	49.9	20/21
Rumania	42	12.8	47.0	22/23
Bulgaria	41	15.1	37.2	25

Fuente: Basado en Eurostat data, 2010, *per capita* PBI; % del promedio de la UE (100%); eficiencia laboral por persona (UE-27 = 100%); \*\*\*gastos en nuevas tecnologías *per capita* (2008): lugar en UE-27.

Otro argumento puede ser la comparación de las economías al parecer más neoliberales: los Estados Unidos bajo el gobierno de Ronald Reagan y Gran Bretaña bajo el de Margaret Thatcher. Ellos creyeron que la economía debía abrirse a las iniciativas de los más fuertes en el mercado, reducir los gastos en consideración de los clientes, desplegar innovaciones, economizar. La reducción de obstáculos e impuestos, según se confiaba, incrementaría las inversiones, reavivaría la economía, racionalizaría todas las esferas de la vida. Se creía que el mundo podía ser muy bello y simple si se le permitía que funcionase de acuerdo con las leyes naturales del mercado, la mano invisible, que convierte en bien común el egoísmo de los más fuertes. Reagan terminó su presidencia en 1989. Thatcher terminó su segundo mandato como primera ministra en 1990. Elijo ese año (presuntamente el mejor para sus países) como fecha para las comparaciones. Doy el PBI *per capita* en “dólares internacionales” en 1990 (no tan favorables para Escandinavia): Dinamarca: 21.000; Finlandia: 19.000; Noruega: 28.000; Suecia: 20.000. En los Estados Unidos ascendió a 24.000 y en Gran Bretaña a los 17.000 dólares<sup>43</sup>.

Volvamos a la cuestión del significado del llamado capital social y cultural; dicho con otras palabras, principalmente, gastos en el *Estado de bienestar*, así como en investigación y desarrollo, que requieren inversiones en el campo de las ciencias y la educación. Ésas son las principales esferas gracias a las cuales se produce la declinación de las desigualdades. Una cuestión aparte es el capital para inversiones

<sup>43</sup> Recuperado el 123 de abril de <http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2017/01/weo-data/index.aspx>, MFW.

en nuevas tecnologías y la posición monopólica del más fuerte en ese campo. Sin embargo, es difícil creer que algún Estado o entidad supranacional pueda querer dimitir su dominio en el mercado. Por tanto, se debe aplicar el compromiso a la división global del trabajo en los mercados globales.

La tercera dirección que debemos recordar aquí es el refuerzo de la sociedad civil. Aquí hablamos sólo acerca del aspecto económico. Puede consistir en la llamada economía social, hecha de diferentes casos de economía alternativa, tales como las cooperativas y las asociaciones locales; formas más o menos locales de intercambio sin dinero; por ejemplo, trabajo por trabajo o servicio por servicio. Distintas concepciones de la economía orientada hacia el bien común –por ejemplo, la economía de comunión– son muy promisorias<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> Disponemos aquí de una rica producción bibliográfica: Zamagni, S. (Ed.). (1995). *The Economics of Altruism*. Cheltenham Glos: Edward Elgar Publishing; Bruni, L. & Zamagni, S. (2007). *Civil Economy. Efficiency, Equity, public Happiness*. Berna: Peter Lang; Bruni, L. (Ed.) (2001). *The Economy of Communion. Toward a Multi-Dimensional Economic Culture*, Roma, New City Press; Gallagher, J. & Buckeye, J. (2014). *Structures of Grace, The Business Practices of the Economy of Communion*. Roma: New City Press.

## LA CULTURA Y LA INTERRELACIÓN ENTRE LAS LÓGICAS ECONÓMICAS DEL MERCADO, DEL ESTADO Y DEL DON

*Juan Carlos Scannone, sj*<sup>1</sup>

Tanto en la exhortación *Evangelii Gaudium* (EG) –hoja de ruta de su pontificado– como en su primera encíclica *Laudato Si'* (LS), el Papa Francisco describe causas y efectos perversos de la actual crisis socio-ambiental, al mismo tiempo social y ambiental. Entre ellos enumera la **exclusión** de masas de población, debida –entre otros factores– al desempleo estructural; la **inequidad** cada vez mayor, por la brecha –sobre todo en América Latina– entre ricos y pobres y, en el nivel global, entre naciones y continentes ricos, y naciones y continentes pobres; la **absolutización de los mercados** como auto-regulados y reguladores de la vida social, aun global; la **hegemonía del capital** sobre el trabajo, y la de las finanzas sobre la producción, y de algunas naciones sobre otras, con la correspondiente **idolización** del dinero y del poder. Las terribles consecuencias **sociales** de ese sistema económico concreto –“injusto en sus raíces” y “que mata” (EG 53)–, las cuales son sufridas, entre otros, por los “sobrantes”, “deshechos” (EG 54) y discriminados sociales, así como por la enorme cantidad de refugiados, desplazados y obligados a emigrar en

---

<sup>1</sup> Profesor emérito de Filosofía y Director del Instituto de Investigaciones Filosóficas, Facultad de Filosofía, Universidad del Salvador (Área San Miguel), provincia de Buenos Aires (Argentina).

condiciones inhumanas, aun con peligro de la vida. En lo ambiental se suman catástrofes debidas al cambio climático, la destrucción de ecosistemas, la desaparición de numerosas especies vegetales y animales, el deterioro de los bienes comunes como son el agua potable y el aire respirable. A lo que **culturalmente** acompañan la “globalización de la indiferencia” (EG 54), el individualismo competitivo, el consumismo, el relativismo ético, un pensamiento demasiado “débil” (Gianni Vattimo), el secularismo e indiferentismo religiosos, la “licuación” de los principios y las normas (Zygmunt Bauman), la homogenización y pérdida de culturas. Y, por otro lado, una vuelta ambigua a lo sagrado, el resurgimiento de los integristas (no solo del islámico), el “choque de civilizaciones” (Samuel Huntington). Todo ello ha llevado a que, según parece, se está experimentando un fin de época (“el fin de los tiempos modernos” según Romano Guardini) en la así llamada tardo o postmodernidad<sup>2</sup>.

Pues bien, en el tercer capítulo de LS, Francisco no solo describe los diversos síntomas de la actual crisis, sino que da un paso adelante al constatar cuál es su **raíz humana** más profunda, a saber, el **paradigma** socio-cultural hoy dominante, que él denomina **tecnocrático y tecnoeconómico** (cf. LS 106 ss.), el cual consiste en la absolutización cultural de la razón instrumental, al servicio de la voluntad moderna de poder. Se inspira en Guardini –sobre quien planificaba escribir su tesis doctoral–, pero en éste confluyen de hecho distintas interpretaciones filosóficas de nuestra época, como son las de Heidegger y de la escuela de Frankfurt<sup>3</sup>.

El mismo Papa alerta en LS 108 acerca de la dificultad de prescindir de ese enorme condicionamiento cultural. Entonces, en este contexto actual: ¿será posible tener en cuenta la lógica del don<sup>4</sup>, es-

---

<sup>2</sup> Francisco cita ese libro de Guardini en las notas 203 y 219 de LS, de la siguiente manera: *Das Ende der Neuzeit*, Würzburg, 1965 (edición especial *El ocaso de la Edad Moderna*, Madrid, 1958).

<sup>3</sup> Entre otras muchas obras, ver, respectivamente, Heidegger, M. (1954). *Die Frage nach der Technik*. En M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen: Neske, págs. 13-44, y Horkheimer, M. & Adorno, T. W. (1987). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. En Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*. Volumen 3. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

<sup>4</sup> Ver mi artículo: Scanonne, J. C. (2011). ¿Lógica de la gratuidad en la economía de mercado? La encíclica *Caritas in Veritate* y el cambio de época. *La cuestión social*, 19, 85-95; en italiano: *Nuova Umanità* (2010), 192, 745-758.

pecialmente en la actividad y en el pensamiento económicos, y articularla con la hoy absolutizada lógica del mercado y con la debilitada lógica del Estado, si la consideramos a ésta como centrada en la justicia para todos y en el bien común, aun en el plano global?

En el resto de mi exposición, antes de responder a esta última pregunta, en una Primera parte introduciré una consideración sobre el tema central de este *workshop*, a saber, la lógica del mercado en su *deseable articulación* con las otras dos lógicas, oponiéndola a la actual *absolutización* del mercado. Luego, en una Segunda parte abordaré la *posibilidad real* de un cambio de paradigma socio-cultural que favorezca dicha articulación deseable. Y, para mostrarla daré entonces tres pasos: el primero operará contra-fácticamente, señalando la *exigencia ética* de una conversión cultural y socio-ecológica comunitaria, la cual pide una conversión *afectiva* que nazca de motivaciones aptas para mover y motivar a actuar en forma colectiva. El segundo paso de la exposición constatará que *de hecho* ya están surgiendo los gérmenes de un nuevo paradigma socio-cultural más humano, tanto en diversas *prácticas sociales* emergentes como en distintas *ciencias*, constituyendo semillas efectivas de futuro que desafían a nuestra libertad. Por último, el tercer apartado de la Segunda parte propondrá *estrategias* de acción política y cultural para responder a esos retos que hoy se nos presentan para resolver la crisis.

## **1. La articulación de las tres lógicas *versus* la absolutización del mercado**

Benedicto XVI, en CV 35 no solo afirma que,

si hay confianza recíproca y generalizada, el *mercado* es la institución económica que permite el encuentro entre personas, como agentes económicos que utilizan el contrato como norma de sus relaciones y que intercambian bienes y servicios de consumo para satisfacer sus necesidades y deseos,

sino que un poco más adelante agrega:

es verdad que el mercado puede orientarse en sentido negativo, pero no por su propia naturaleza, sino por una cierta ideología

que lo guía en ese sentido. No se debe olvidar que el mercado no existe en su estado puro, se adapta a las configuraciones culturales que lo concretan y condicionan. En efecto, la economía y las finanzas, al ser instrumentos, pueden ser mal utilizados cuando quien los gestiona tiene solo referencias egoístas. En esta forma, se puede llegar a transformar medios de por sí buenos en perniciosos (CV 36).

Por lo tanto, se trata, en el mercado, de un “encuentro entre personas” mediado por bienes materiales o no materiales. Su presupuesto básico es el reconocimiento interpersonal y la “confianza recíproca muy generalizada” (ibid.), que responde a un principio de gratuidad. Dicho encuentro usa la lógica del intercambio (del mercado) para una *mutua* conveniencia. Pero, como el mercado es instrumento, su lógica medio-fin se subordina al fin último de la sociedad humana constituida en Estado, a saber, el bien común y la felicidad de todos los afectados, según su propio proyecto existencial en cuanto no impida injustamente el de los demás. Sin embargo, según la misma encíclica (CV 39), si *solo* operan las lógicas del mercado (“dar para tener”) y del Estado (“dar por deber”) “se corroe la sociabilidad” (ibid.) y se va perdiendo la cohesión social, condición necesaria para que funcionen eficazmente tanto el mercado como el Estado. De ahí la necesidad de una tercera instancia: la sociedad civil, de una tercera lógica: la de la gratuidad recíproca —que vuelve en forma enriquecida al presupuesto básico arriba señalado—, y de un tercer tipo de empresas de economía solidaria que, sin renunciar al lucro, procuren también bienes relacionales y creen sociabilidad y comunión civil.

Pero esa deseable articulación y coherencia entre las tres lógicas se ha deteriorado y llegado a pervertirse “por una cierta ideología” (CV 36) —léase la neoliberal—, por “las configuraciones culturales que [al mercado] lo concretan y condicionan” (ibid.), por “la razón oscurecida del hombre” (ibid.), “su conciencia moral y [...] su responsabilidad personal y social” (ibid.), cuando “tiene solo referencias egoístas” (ibid.). Ello ha llevado a la *absolutización* ideológica del mercado y las finanzas, al *fetichismo* del dinero, a la *reducción* de la racionalidad humana a la meramente instrumental, y a la vigencia socio-cultural del paradigma *tecnocrático*.

Contra esa perniciosa ideologización, la cultura que en ella se basa y el sistema global fáctico (no el meramente teórico) que estructura *de hecho* hoy las relaciones económicas y políticas –el cual está llevando a la muerte de muchos, a la exclusión de las mayorías y a la destrucción de la Casa común–, se eleva hoy la voz crítica del Papa Francisco como líder no solamente de la Iglesia católica sino de la humanidad que lucha por “otro mundo posible”. Por ello, en abril de este año 2017, el Santo Padre le dijo a los miembros del sindicato italiano CISL:

economía de mercado, no. Digamos economía social de mercado, como enseñaba san Juan Pablo II: economía social de mercado. La economía se ha olvidado de la naturaleza social de su vocación, de la naturaleza social de la empresa, de la vida, de los lazos, de los pactos<sup>5</sup>.

Según mi estimación, esa declinación ético-cultural, la cual ha desembocado en el actual gravísimo deterioro ético-social, económico, político y ecológico, se debe, no en último lugar a tres elementos constitutivos de la lógica del mercado, de suyo positivos o, al menos, neutros, en cuanto ellos se han salido de madre<sup>6</sup>. Me refiero a la *propiedad privada*, la *competencia* y la *propaganda*, cuando –por la sola referencia egoísta e individualista a la que se refiere CV– la *propiedad* se hace acumulación por la acumulación misma en vez de ponerse al servicio del trabajo y del desarrollo social, así como las finanzas se alimentan a sí mismas, en lugar de estar al servicio de la producción; la *competencia* pierde su carácter abierto y leal (*fair play*); y la legítima *propaganda* se convierte en inducción compulsiva de necesidades ficticias. El sistema que *de hecho* así se estructura y que hoy está vigente es un sistema que *mata*. Pero no debido a la índole intrínseca del mercado sino por su uso según el paradigma tecnocrático que pone la técnica y la racionalidad instrumental al servicio de la voluntad de dominio sobre cosas, personas y medio ambiente.

---

<sup>5</sup> Cf. Papa Francisco. *Discurso a la Confederazione Italiana Sindacati Lavoratori*, en el aula Paulo VI, el 28 de junio de 2017.

<sup>6</sup> Cf. González Fabre, R. La cuestión ética en el mercado. En Scannone, J. C. & Remolina, G. (Comps.) (1998). *Ética y economía. Economía de mercado, neoliberalismo y ética de la gratuidad*. Buenos Aires: Bonum, págs. 31-76 (segunda edición: Buenos Aires: Docencia, 2013).

## ¿Está emergiendo un nuevo paradigma socio-cultural?

### *2.1. Planteo contrafáctico: exigencia ética real de una conversión ecológica integral*

La vigencia de la exigencia ética que plantean los fenómenos ecológicos y sociales antivida y antihumanos mencionados en la Introducción, no solo se da en el plano del deber ser, sino que es un *hecho* en el orden del ser. Esas realidades interpelan no pocas veces fuertemente a las conciencias tanto personales como colectivas y provocan cambios culturales de actitudes y de hábitos, quizás no masivamente, pero sí en minorías calificadas que operan como focos de conciencia para muchos otros. Ello acontece especialmente cuando no se trata solo de meras convicciones científicas y persuasión intelectual, sino de moción y conmoción *afectivas* ante los sufrimientos de los pobres y excluidos, o ante la crisis medioambiental del planeta, que pueden llegar hasta las entrañas, y producir una verdadera conversión cultural, tanto individual como comunitaria<sup>7</sup>. Pues siempre “el amor puede más” (LS 149), sobre todo si, ante el sufrimiento, se transforma en misericordia.

Además, la aplicación de la racionalidad tecnológica a la esfera social –no solo a la de las ciencias físicas y biológicas– ha conducido a un cambio que algunos juzgan cualitativo, haciendo más previsibles y calculables las consecuencias humanas de decisiones económicas y políticas en un nivel multinacional; pero, contrafácticamente, al mismo tiempo se está tomando cada vez más conciencia de que, concomitantemente, se ha ampliado el campo de la responsabilidad moral empresaria y política de dichas decisiones tomadas a alto nivel, las que han de tomar en cuenta –en lo posible– a todos los afectados.

---

<sup>7</sup> Según Bernard Lonergan, para que una conversión ética dure en el tiempo, necesita de una conversión afectiva, que puede culminar en una conversión religiosa: cf. Lonergan, B. (1985). *Natural Right and Historical Mindedness*. En F. Crowe (Ed.), *A Third Collection. Papers by Bernard J. F. Lonergan S.I.* New York/Mahwah-London: Paulist Press, págs. 169-183. Ver mi artículo: Scanonne, J. C. (2009). *Afectividad y método. La conversión afectiva en la teoría del método de Bernard Lonergan. Stromata*, 65, 171-182.

## 2.2. *Semillas actuales de otro futuro posible*

Aunque no se trate de tendencias actualmente dominantes, sin embargo existen hoy fenómenos contraculturales *emergentes* que se oponen al paradigma tecnocrático, que surgen y crecen en medio y a pesar de los citados fenómenos perversos. Aún más, no pocas veces dan pie para reconocer la “categoría de la esperanza” formulada por Paul Ricoeur en su “filosofía del umbral”, citando a San Pablo: “donde abundó el pecado, sobreabunda la gracia”<sup>8</sup>. Tales gérmenes de nueva realidad posible se manifiestan tanto en el orden de las prácticas sociales como en el teórico de nuevos enfoques en distintas ciencias. Estarían augurando el ya mencionado “fin de los tiempos modernos” y el posible surgimiento de un nuevo paradigma socio-cultural, el cual favorecería una sana articulación de las lógicas económicas del mercado, el Estado y el don<sup>9</sup>.

### 2.2.1. *Emergencia de novedad cultural en las prácticas sociales*

Hay elementos característicos de la modernidad, como son el humanismo, el anhelo de “libertad, igualdad, fraternidad”, el *ethos* de los derechos humanos y la revolución democrática, que predisponen al rechazo del paradigma tecnocrático a partir de lo humano más profundo que subyace en cada hombre y mujer, y en la sociabilidad humana. En este contexto me referiré solamente a *un* fenómeno emergente, que parece ser germen y signo de ese incipiente cambio de horizontes. Me refiero al neo-comunitarismo de base y la corres-

---

<sup>8</sup> Ricoeur presenta sus “categorías de la esperanza”, por ejemplo, en sus obras: *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Le Seuil, 1965, págs. 507 s., y *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*. Paris: Le Seuil, 1969, p. 310.

<sup>9</sup> Cf. mi trabajo (con bibl.): “Interpretación reflexiva de la actual realidad histórica: semillas de futuro”. En J. C. Scannone et al. (2015). *El surgimiento de un nuevo paradigma. Una mirada interdisciplinar desde América Latina*. Buenos Aires: CICCUS, págs. 23-46. Asimismo, ver las exposiciones y comentarios presentados en las Facultades jesuitas de San Miguel (Gran Buenos Aires), en: Marion J.-L. et al. (2006). *Comunión: ¿un nuevo paradigma? Congreso Internacional de Teología, Filosofía y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: San Benito; allí Peter Hünermann resumió el debate interdisciplinar diciendo que, si no hay todavía un cambio de paradigma, ciertamente hay ya un cambio de lenguaje y de acento.

pondiente red global de movimientos populares<sup>10</sup>, en los cuales está surgiendo un nuevo imaginario cultural.

En América Latina y otras partes del Tercer mundo, se está dando, sobre todo en la base social, un cierto protagonismo de la sociedad civil como distinta del mercado y del Estado. Se le adjudica “un nuevo modo de hacer política” en cuanto –como lo dice Adela Cortina– lucha *por* el bien común en forma de “intereses universalizables” como son la justicia, la triple “t” (tierra, techo y trabajo para todos), el agua pura o el medio ambiente, o bien *contra* la impunidad, la inequidad o la violencia (por ejemplo, de género), etc. Así es como la sociedad civil se auto-organiza –sobre todo en sus sectores populares– en todos los niveles de la convivencia, y se coordina en redes, aun globales, sin esperar todo del Estado o del mercado. Fueron sus antecedentes el movimiento por los derechos civiles de la gente de color en los EE.UU. (Martin Luther King), *Solidarnos* en Polonia o la poblada contra la dictadura de Marcos en las Filipinas, etc.<sup>11</sup>.

Así es como, en el ámbito económico, surgieron pre-cooperativas, organizaciones de desocupados, recuperación de fábricas por los trabajadores, huertas comunitarias, “comprando juntos” y toda una red de instituciones económicas populares que han sido y están siendo estudiadas por algunos de los aquí presentes<sup>12</sup>. En el orden social, se dan sociedades barriales de fomento, asambleas

---

<sup>10</sup> Daniel García Delgado usaba la expresión “neocomunitarismo o neoasociacionismo de base” ya en los años 80, cf. su trabajo “Las contradicciones culturales de los proyectos de modernización en los 80”, *Le monde diplomatique* (ed. latinoamericana), 1989, 4, N° 127, 15-16 y N° 28, 17-18; ver también mi estudio: “El comunitarismo como alternativa viable”. En Mendes de Almeida, L. et al. (1996). *El futuro de la reflexión teológica en América Latina*. Bogotá: CELAM, págs. 195-241. Sobre los movimientos populares actuales cf. Grabois, J. (2017). Las tres “T”: un programa para el desarrollo humano integral. En J. C. Scannone et al., *Laudato Si’. Lecturas desde América Latina. Desarrollo, exclusión social y ecología integral*. Buenos Aires: CICCUS, págs. 119.130.

<sup>11</sup> Sobre esos procesos se ha hecho clásico el libro de Jean L. Cohen y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory*. Cambridge (Mass.): MIT, 1994.

<sup>12</sup> Aludo a diferentes obras de Luis Razeto, entre las cuales destaco: *Economía de solidaridad y mercado democrático*. Volumen 3. Santiago de Chile: PET, 1984-1986, y *Desarrollo, transformación y perfeccionamiento de la economía en el tiempo*. (Volumen cuarto de la obra anterior). Santiago de Chile: Universidad Bolivariana, 2001. Ver también, entre otros, del autor brasileño Euclides A. Mance, *La revolución de las redes. La colaboración solidaria como una alternativa poscapitalista a la globalización*. México: ECOSOL, 2006.

barriales, movimientos más amplios como los “sin tierra”, “sin trabajo” o “sin vivienda” y distintas organizaciones libres del pueblo<sup>13</sup>. En la dimensión estrictamente cultural y educativa, existen desde redes de educación formal e informal como “Fe y alegría” y clubes dedicados a distintas actividades artísticas (musicales, pictóricas, de teatro popular, de danzas folklóricas...), hasta radios FM barriales y, en un nivel más hondo, el nacimiento –en las periferias de las grandes ciudades, por ejemplo, de América Latina– de un nuevo imaginario cultural más solidario, que toma cuerpo en las mencionadas redes sociales<sup>14</sup>. En el ámbito religioso han surgido comunidades eclesiales de base, círculos bíblicos, grupos carismáticos de oración<sup>15</sup>, la teología de la liberación latinoamericana, africana o de la India, en cuanto movimiento teológico-pastoral y social. Y, aunque parecía que, en el plano político solo se daban el ya mencionado “nuevo modo de hacer política” no partidista desde la sociedad civil, o la creación de partidos vecinales, con todo no hay que olvidar que en Chiapas (México) se está realizando entre las etnias mayas la experiencia del “mandar obedeciendo” y de una verdadera democracia participativa, en la cual la autoridad es servicio comunitario. Como lo dijo el Foro Social de Porto Alegre: “otro mundo es posible” y ya se manifiestan semillas de futuro que pueden crecer como el grano de mostaza del Evangelio, sobre todo, si se fecundan entre sí.

Últimamente, gracias a la importancia que les ha otorgado el Papa Francisco, ha quedado en evidencia otro hecho socio-cultural en que se manifiestan “la fuerza histórica de los pobres”<sup>16</sup>, el arriba

---

<sup>13</sup> Cf. Nuin, S. (2008). *Dibujando fuera de los márgenes: entrevistas de Susana Nuin a Raúl Zibechi. ¿Movimientos sociales o la sociedad en movimiento? El rol de los movimientos sociales en la transformación sociopolítica de América Latina*. Buenos Aires: La Crujía; Ivern, A. (2010). *¿Resignación o cambio? La cuestión social y su discurso*. Buenos Aires: CEDSI-Ciudad Nueva.

<sup>14</sup> Cf. Trigo, P. (2004). *La cultura del barrio*. Caracas: UCAB-Centro Gumilla; Trigo, P. (2012). *Cómo relacionarnos humanizadamente. Relaciones humanas entre personas y en la sociedad*. Caracas: Centro Gumilla; Trigo, P. (2015). *Echar la suerte con los pobres de la Tierra. Propuesta para un tratamiento sistemático y situado*. Caracas: Centro Gumilla.

<sup>15</sup> Cf. Seibold, J. R. (1995). *Imaginario social y religiosidad popular. Su problemática actual en medios populares del Gran Buenos Aires*. *Stromata*, 51, 131-140; Seibold, J. R. (2016). *La mística popular*. Segunda edición corregida y aumentada. Buenos Aires: Ágape.

<sup>16</sup> Aludo al libro clásico de Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*. Lima: CEP, 1980; más tarde, Pablo Richard afirmará que no se trata tanto de una fuerza meramente

mencionado nuevo imaginario cultural y el despertar de un paradigma de solidaridad y reciprocidad entre muchos de los pobres y excluidos, y entre los que se solidarizan con ellos. Me refero a la red mundial de movimientos populares, sobre todo, pero no solamente en el Tercer mundo, a la cual corresponden, en el Primer mundo, movimientos sociales policlasistas similares, como el ecologista. A los primeros, el Santo Padre los ha llamado “protagonistas” –de praxis transformadora, tanto en el plano global, como en el nacional y en el local–, “poetas” –porque son creadores de auténtica novedad, también económica– y “hacedores de historia”<sup>17</sup>.

### 2.2.2. *La lógica de la gratuidad en la filosofía y las ciencias*

Las prácticas sociales recién mencionadas han tenido como preparación y como consecuencia prácticas teóricas que evidencian un giro hacia el acontecimiento gratuito del don, giro del giro copernicano antropocéntrico moderno. De ahí que la CV no sorprendió a quienes eran ya conscientes de ese acaecimiento epistemológico y cultural.

En **filosofía** baste con mencionar la “inflexión” (*Kehre*) heideggeriana, después de la cual, en palabras de Ricoeur, ya no se afirma que “es el *Cogito* que *pone* al ser”, sino que el “ser *se da* al pensamiento”<sup>18</sup>, de modo que el último Heidegger habla del ser y del tiempo como don(es)<sup>19</sup>. Dicha inflexión culmina en la fenome-

---

política, sino social, cultural, ética y religiosa y, por eso, política: cf. id., *La théologie de la libération. Thèmes et défis nouveaux pour la décennie. Foi et développement*, 1990, 199 (enero 1992); ver también: Comblin, J., González Faus, J. I. & Sobrino, J. (Comps.) (1993). *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid: Trotta. Se trata de las actas del encuentro de El Escorial 2 (1992), que, en ese punto, se han de comparar –según la línea señalada por Richard– con las correspondientes a El Escorial 1 (1972), veinte años antes, primera presentación conjunta de la teología de la liberación en Europa. Tuve la gracia de participar de ambos encuentros.

<sup>17</sup> Especialmente, ver los discursos del Papa Francisco en los tres encuentros mundiales de movimientos populares, a saber: en el Vaticano (28 de octubre, 2014), en Santa Cruz de la Sierra (Bolivia, 9 de julio, 2015) y, nuevamente en el Vaticano (5 de noviembre, 2016).

<sup>18</sup> Ver la magnífica conclusión “Le symbole donne à penser”, de la obra de Ricoeur, *Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*. Paris: Aubier Montaigne, 1960, págs. 323-332.

<sup>19</sup> Sobre todo, cf. Heidegger, M. (1969). *Zeit und Sein*. En M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer, págs. 1-25.

nología contemporánea, principalmente, pero no solo en la francesa, -en la cual cunde el “giro teológico”<sup>20</sup>. Sirvan como ejemplo la fenomenología de la religión de Bernhard Welte y sus discípulos (en especial, Klaus Hemmerle), la alteridad ética de Emmanuel Lévinas, la hermenéutica fenomenológica de Ricoeur, la fenomenología de la vida en Michel Henry, la “acontecimentalidad” de Claude Romano y, sobre todo, la fenomenología de la donación como lo más originario según Jean-Luc Marion<sup>21</sup>. Aún más, también otras corrientes filosóficas convergen de alguna manera con ese giro, como el énfasis en la razón comunicativa -no meramente instrumental- en la escuela de Frankfurt (Habermas, Apel, Adela Cortina), la acentuación de la dimensión pragmática del lenguaje en la filosofía analítica (el segundo Wittgenstein, Austin, Searle) o la opción por y con los pobres en la filosofía de la liberación latinoamericana (Enrique Dussel)<sup>22</sup>, etc.

En las **ciencias duras**, como la física, la gratuidad se manifiesta en el lugar que en ellas hoy ocupan el acontecimiento imprevisible y gratuito, el indeterminismo, las leyes estadísticas y las probabilidades emergentes<sup>23</sup>. En las **ciencias humanas**, notemos que el mismo Benedicto XVI nombra en CV los enfoques de la economía civil y de la de comunión (respectivamente, cf. Stefano Zamagni y los focolares, con Luigino Bruni) en ciencias económicas, a cuya ra-

---

<sup>20</sup> La expresión fue forjada críticamente por Dominique Janicaud en: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*. Combas: Éclat, 1990, pero luego se acepta dicho giro como realizado sin salir de la fenomenología, ver, por ej., Henry, M., Ricoeur, P., Luc Marion, J. & Chrétien, J. (1992). *Phénoménologie et théologie*. Présentation de J.-F. Courtine. Paris: Criterion.

<sup>21</sup> En la práctica, habría que citar casi toda la obra de esos autores. En el caso de Marion, ver especialmente la trilogía sobre la donación o “dadidad” (*Gegebenheit*), a saber las obras: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF, 1989; *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: PUF, 1997 y *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF, 2001.

<sup>22</sup> El Papa Francisco cita en la nota 117 de LS (Nº 149) un trabajo mío -enmarcado dentro de la filosofía de la liberación- sobre la lógica de la gratuidad.

<sup>23</sup> Encontré una expresión sintética de lo dicho en el texto en una propaganda sobre obras acerca de la complejidad, a saber: “El determinismo positivista es sustituido por la probabilidad y lo impredecible, y la elemental relación lineal causa-efecto, por los sucesivos niveles de profundidad que alumbran nuevos conceptos emergentes”. El hecho del *acontecimiento* implica siempre donación y gratuidad (último Heidegger, Marion, C. Romano).

cionalidad la interpretan hoy algunos según la razón comunicativa (Peter Ulrich) y el factor “C” (Luis Razeto)<sup>24</sup>. Pero algo parecido ha acontecido también en otras ciencias sociales, como la antropología cultural, con Marcel Mauss y su escuela<sup>25</sup>, la sociología del amor de Luc Boltanski, o, en ciencia política, la recompreensión comunicativa del poder y de la racionalidad política después de Hannah Arendt, que se contrapone y complementa a Max Weber<sup>26</sup>.

Por consiguiente, tanto en la praxis social como en la científica parece estar aconteciendo un cambio de paradigma cultural más abierto a una ecología humana integral y al reconocimiento de una economía del don.

### 2.3. Estrategias para el cambio cultural

Según lo dicho, el cambio ya se ha iniciado y sus gérmenes desafían la libertad de las personas y los pueblos. Francisco, en LS da especial relevancia práctica para responder a la crisis y para lograr una ecología humana integral, a todas las instancias de un *diálogo* iluminado por las distintas ciencias y transparente para todos sus interlocutores. Véase, en especial, el capítulo 5º de la encíclica; y, con respecto a la necesidad de la *educación* eco-social de la juventud y de una *espiritualidad* vivida, consúltese el capítulo 6º. Pero, en esos y otros contextos no deja de recomendar frecuentemente la *presión* positiva para el cambio, que ha de ejercer la sociedad civil tanto sobre las empresas como sobre los gobiernos. Es otra manera de reclamar la articulación de las tres lógicas.

---

<sup>24</sup> Ver, en el presente libro, las contribuciones de Zamagni y Bruni, así como, entre otras obras suyas: Zamagni, S. & Bruni, L. (2004). *Economia civile*. Bologna: Il Mulino; Zamagni, S. & Bruni, L. (2009). *Dizionario di economia civile*. Roma: Città Nuova. Aludo también a: Ulrich, P. (1993). *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*. Bern: Haupt, y a las obras de Razeto citadas arriba, en la nota 12. Asimismo, ver: Groppa, O. & Hoevel, C. (Eds.) (2014). *Economía del don. Perspectivas para Latinoamérica*. Buenos Aires: Ciudad Nueva.

<sup>25</sup> Ver Caillé, A. (2000). *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. Paris: Desclée.

<sup>26</sup> Acerca de la comprensión comunicativa del poder en Arendt, cf. Ricoeur, P. (1990). *Soi même comme un autre*. Paris: Seuil, págs. 227 ss.

Por mi parte, me detendré en dos estrategias sociales que considero eficaces y que están relacionadas con las propuestas por el Papa, a saber: el **diálogo interreligioso** y las **alianzas** de los motivados religiosa y/o éticamente con los que buscan inteligentemente sus intereses, que probablemente sean los más. En ambas circunstancias la sociedad civil no solo ha de persuadir, en lo posible, sino también *presionar* a las otras dos instancias, para influir en la transformación cultural y, con ella, en la social y la económica.

### ***2.3.1. La fuerza motivadora de las religiones y su deseable alianza para el cambio***

Hay dos hechos que aconsejan el diálogo entre las religiones y su alianza para el bien común de la humanidad y de su Casa común: 1º) el que todavía hoy una gran parte de la humanidad, aun en Occidente, se confiesa religiosa; 2º) que la convicción religiosa, por su carácter ética y afectivamente *incondicionado*, mueve y motiva la afectividad humana profunda mucho más que otras persuasiones.

Por supuesto que se dan el peligro del fanatismo o sectarismo religiosos y de la violencia de lo sagrado, pero precisamente el diálogo interreligioso, movimientos como el ecuménico y eventos como los encuentros de religiones en Asís, favorecen el consenso interreligioso básico para motivar efectivamente intereses comunes de la humanidad como son la erradicación de la miseria, la preservación y el cuidado de la tierra y de la vida, la conversión cultural, social y ecológica necesaria para superar el reduccionismo del actual paradigma tecnocrático<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Cuando el Papa Francisco era Arzobispo de Buenos Aires fomentó el diálogo interreligioso y la amistad personal entre musulmanes, judíos y cristianos, con la novedad de la inclusión de los primeros. Además, ver el interesante trabajo sobre la incidencia social de la religión, de Nicolás Panotto: *Lo religioso y los movimientos sociales: entre el antagonismo, la cooperación y la articulación*. Disponible en el sitio web del Grupo de Estudio Multidisciplinar sobre Religión e Incidencia Pública. Recuperado de <http://www.gemrip.org/lo-religioso-y-los-movimientos-sociales-entre-el-antagonismo-la-cooperacion-y-la-articulacion/>.

### 2.3.2. *La alianza de los motivados religiosa y éticamente con quienes buscan su interés en forma inteligente*

Como modelo y ejemplo nos puede servir lo que aconteció en Europa a fines del siglo XIX y en la primera mitad del XX. Ya antes, la disolución de las corporaciones medievales, la creciente revolución industrial y el pauperismo habían provocado –ya desde el siglo XVIII– una enorme crisis social, de la que surgieron, entre otras reacciones, la propuesta teórica y la praxis revolucionaria de Marx, así como varias de las novelas de Dickens. Entonces los obreros industriales reaccionaron uniéndose entre ellos en solidaridad, lucharon organizados en sindicatos y ejercieron el derecho de huelga, que primero tuvieron que conquistar. Pero, en pleno siglo XX, sus oponentes comprendieron inteligentemente que les convenía un acuerdo social que satisficiera a todos, más que la lucha de clases o que perderlo todo, con el triunfo del comunismo. El resultado de esa alianza, sobre todo en los países renanos, fueron la economía *social* de mercado y el Estado *social* de derecho, que intentaban hacer coincidir los valores de libertad con los de igualdad, heredados tanto de la tradición cristiana como de los anhelos de la Revolución Francesa y de la primera y segunda Ilustración. Recordemos cómo Francisco enfatiza el carácter *social* de la economía social de mercado<sup>28</sup>.

La globalización ha puesto en jaque esa solución hallada entonces para el plano nacional, planteando la posibilidad de ser llevada –*mutatis mutandis*– al ámbito global. Pues se trataría de la alianza entre quienes luchan por un mundo mejor por razones altruistas éticas y/o religiosas, con los que, solidarios con éstos, se afanan por sus propios intereses universalizables y con quienes buscan sus intereses privados, aunque legítimos, en forma inteligente y a mediano plazo. Dada la debilidad humana, éstos suelen ser la mayoría, por ello es importante –sobre todo donde está vigente la democracia, al menos formal–, que estos últimos se alíen con los de buena voluntad y que, por el contrario, no lo hagan con quienes desean imponer sus intereses por cualquier medio.

Si se tienen en cuenta dichas posibilidades no parecen utópicas ni la apelación del Papa a las conciencias y a los intereses humanos y

---

<sup>28</sup> Ver el texto mencionado más arriba, en la nota 5.

humanistas en LS, ni su confianza en el protagonismo de las redes de movimientos populares. Pues urge una transformación socio-cultural que libere al mercado de su absolutización y reduccionismo ideológicos y promueva la articulación de su lógica con las del bien común y del don recíproco, sin perder eficacia y eficiencia, sino, por lo contrario, acrecentándolas en forma humana integral.



## POSIBLES APORTES DE LA IGLESIA PARA EL CAMBIO CULTURAL

*Víctor Manuel Chávez Huitrón*<sup>1</sup>

Dado que esta mesa enfoca el tema desde el punto de vista cultural, comienzo por recordar que el concepto cultura fue creado por los romanos en el siglo I a. C. Hoy existen muchos significados de cultura, pero en latín tiene la raíz idoeuropea *kwel* con distintas vertientes semánticas, y uno de sus significados es “girar”, “hacer girar”, “revolver”, “dar la vuelta”<sup>2</sup>. Y me parece relevante este significado dado que el propósito de este Seminario es, precisamente, pensar como “hacer girar” la realidad para cambiar la relación entre el estado, el mercado y la sociedad civil.

Por otro lado, se nos ha invitado a pensar en los “cómo”, lo que implica, primero, tener una idea clara sobre los fines y, segundo, conciencia de que hay multiplicidad de medios para conseguirlos. También se nos ha pedido superar el “diagnóstico” para enfocarnos en la “terapia”, en acciones que nos permitan llegar a otro puerto, uno que suele ser invocado con la expresión “otro mundo es posible”.

El P. Juan Carlos Scannone nos ha hablado, en su magnífica ponencia, de la existencia de “fenómenos contraculturales emergentes

---

<sup>1</sup> Coordinador de la Facultad de Ciencias y Humanidades, Universidad Pontificia de México.

<sup>2</sup> Cfr. Zaid, G. (enero de 2017). Cultura. *Letras Libres*. Recuperado de <http://www.letraslibres.com/espana-mexico/revista/cultura>.

que se oponen al paradigma tecnocrático”; de nuevas realidades que “interpelan las conciencias personales y colectivas” que provocan, a su vez, “cambio de hábitos, de actitudes y, por tanto, cambios culturales”; de la presencia de estas realidades en América Latina; de nuevas “prácticas sociales que evidencian un giro hacia el acontecimiento gratuito del don, giro del giro copernicano antropocéntrico moderno”; y ha terminado su intervención poniendo en la mesa el *input* del Papa Francisco para ‘dar la vuelta’ a la realidad. Todos estos elementos sostienen su posición optimista para afirmar con claridad que otro mundo es posible y que ha comenzado a abrirse camino en la historia.

Con este telón de fondo quiero ser un poco menos optimista y proponer, a manera de comentario a lo expresado por el P. Juan Carlos, cuatro puntos de reflexión tomando en cuenta mi experiencia en la enseñanza de ética social cristiana y el acompañamiento de experiencias de la sociedad civil en mi país.

Me parece que, para impulsar una relación distinta entre el mercado y el estado con la sociedad civil, es necesario construir un nuevo imaginario cultural a partir de elementos que trascienden el mercado, el estado y la misma sociedad civil, elementos de otra naturaleza que hagan posible una relación distinta hasta pretender que la “lógica del don” permee en mundos que le son hasta ahora ajenos, como es el de la economía y la política. En suma, propongo cuatro pendientes a manera de necesidades de orden educativo y evangelizador que generan cultura y que ayudarían a mantener el optimismo inicial.

## **1. Necesidad de purificar la razón y de recuperar la imaginación**

Todavía domina la racionalidad instrumental (ilustrada, tecnocrática, positivista, técnica, científica o sistémica), a pesar de la crítica que ha recibido desde hace un siglo. Pervive en nuestra mentalidad individual y colectiva –sobre todo occidental– y está presente en las formas de resolver cuestiones vitales.

Parece que la crítica a toda forma de racionalidad instrumental ha quedado en idea y, por otro lado, nos dice el Papa Francisco que “la realidad es superior a la idea”, que “la idea desconectada de la realidad origina idealismos y nominalismos ineficaces que, a lo sumo, clasifican y definen, pero no convocan”<sup>3</sup>. Pues bien, la crítica a la racionalidad instrumental no ha pasado de ser formulación conceptual que no convoca. Dicha racionalidad sigue vigente de manera agresiva con nuevas formas como la “cultura líquida” de Bauman, o de “la ligereza” de Lipovetsky y, por tanto, la imaginación creativa capaz de darle contenido al “otro mundo es posible” permanece alienada, secuestrada o en el mejor de los casos distraída.

Con la racionalidad instrumental se han perdido los valores y la libertad, pues como dice el filósofo Rob Riemen, “con la pérdida de los valores espirituales, no sólo desaparece la moral, sino también la cultura, en el sentido original de la palabra: *cultura anima*, el cultivo del alma... Vivir en la verdad, hacer lo correcto, crear belleza: sólo en estos actos es el hombre quien debiera ser, sólo entonces será libre. Quien permanece esclavo de sus deseos, emociones, impulsos... y no sabe cómo usar su intelecto, no puede ser libre”<sup>4</sup>. La racionalidad instrumental ha traído una fatal consecuencia: no sabemos más ser libres y hacer lo correcto. De esta forma es difícil crear escenarios nuevos.

Por otro lado, debo decir que he participado en foros latinoamericanos en donde se busca dar contenido y forma a lo que pueda significar ese “otro mundo es posible”, foros convocados por la Iglesia y la sociedad civil y, más allá de los diagnósticos, los *papers* que se convierten en Memorias impresas o digitales, más allá de “nominalismos declaracionistas” –como los llama el Papa–, debo reconocer que no hemos podido avanzar, que no hemos dado contenido al “otro mundo posible”. Siempre ha sido fácil decir “esto no”, pero no lo es ofrecer la alternativa viable.

Hoy, ante la hegemonía de los frutos de la racionalidad instrumental, creo que la terapia la encontramos en lo que nos dio el Papa emérito cuando, en *Deus caritas est*, señaló que la fe “es una fuerza

---

<sup>3</sup> Papa Francisco. *Evangelii gaudium*, 231-232.

<sup>4</sup> Riemen, R. (2016). *Nobleza de espíritu*. México: Taurus, p. 28.

purificadora para la razón misma...”, y que desde la fe y la doctrina social católica se puede “contribuir a la purificación de la razón”, con vistas a reconocer lo que es junto aquí y ahora<sup>5</sup>. Y lo que es justo aquí y ahora, su reconocimiento es anterior al don y la gratuidad.

Por aquí comienza, entonces, la creación de algo distinto, pues de esta purificación tiene necesidad la razón que dirige el mercado, el estado y también la dinámica de la sociedad civil, quien no está exenta de cierto desvío por la racionalidad instrumental y que, al portar el estandarte del don y la gratuidad como motores de su acción, tiene mayor responsabilidad.

## **2. Necesidad de recuperar el espíritu del Concilio Vaticano II y no renunciar al discernimiento**

Hace más de 17 años, cuando se elaboraba el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, recuerdo que varios expresábamos el temor de “secar” esta fuente de sabiduría para la vida social, convirtiendo esta riqueza en una especie de cubo de hielo o en fósil. Al final resultó un voluminoso libro bien estructurado, racionalmente coherente, impecable en su aparato crítico y con un excelente índice temático, bello en su impresión, oficialmente controladas las traducciones a otros idiomas y con un plus: un precio razonable con el que se puso al alcance del gran público.

Un libro, un “catecismo social” como insinuó al principio s. Juan Pablo II<sup>6</sup>, era riesgoso porque los creyentes que se sintieran convocados a comprometerse en lo social dejarían de discernir la compleja realidad para repetir algún número del *Compendio*, ¡y así sucedió! En la magna presentación oficial para América Latina, durante la rueda de prensa, ante una pregunta elaborada por un periodista sobre un tema álgido de la cuestión social, la respuesta fue: “lea el Compendio y encontrará la respuesta”.

La propuesta cristiana y la concreción fáctica de la justicia y la misericordia, así como de la lógica del don, se hacen cultura, entre

---

<sup>5</sup> Cfr. Benedicto XVI. *Deus caritas est*, 28.

<sup>6</sup> Cfr. Juan Pablo II. *Ecclesia in america*, 54.

otras formas, a través del ejercicio del discernimiento, palabra clave del Concilio Vaticano II. Discernimiento que, según Pablo VI, es un ejercicio que corresponde a cada comunidad en su contexto y que consiste en “analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción”<sup>7</sup>. Vale la pena recordar que la grandeza del discernimiento consiste en acercarnos a explorar la voluntad de Dios en el aquí y ahora, dejando claro que “quien gobierna el mundo es Dios, no nosotros”<sup>8</sup>, como dijera Benedicto XVI.

Hablar de nuevas formas de relación entre las racionalidades del mercado, el estado y la sociedad civil exige, como condición de posibilidad, un ejercicio de discernimiento elaborado en primera persona por sus actores. De no realizarse así, resultaría un abundar en ideas distantes de la realidad y se podría comprometer un valor importante propuesto por el Concilio Vaticano II, el de la autonomía de las realidades temporales<sup>9</sup>.

Por otro lado, desde mi experiencia en el trabajo de la Red Latinoamericana y Caribeña de Pensamiento Social de la Iglesia (RED-LAPSI), veo que hay espacios en la Iglesia donde se ha perdido la capacidad de discernimiento, lo que trae aparejado un regreso a etapas que creíamos superadas, es decir, a posiciones de frente a la realidad social de autoritarismo moral desde métodos deductivos, en clara expresión de clericalismo, ese que combate el Papa Francisco hoy con toda razón.

Para el discernimiento en cuestiones sociales los fieles cristianos laicos deben confiar en sí mismos y la jerarquía debe aprender a confiar en ellos. Hace poco tiempo le dijo el Papa Francisco al Cardenal Marc Ouellet, presidente de la Pontificia Comisión para América Latina, en una carta que ha ganado notoriedad: “Confiamos en nuestro Pueblo, en su memoria y en su ‘olfato’, confiemos que el Espíritu Santo actúa en y con ellos, y que este Espíritu no es solo ‘propiedad’ de la jerarquía eclesial”<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> Pablo VI. *Octogesima adveniens*, 4.

<sup>8</sup> Benedicto XVI. *Deus caritas est*, 35.

<sup>9</sup> Cfr. Concilio Vaticano II. *Gaudium et spes*, 36.

<sup>10</sup> Cfr. Carta del Papa Francisco a su Eminencia, Cardenal Marc Ouellet (19 de marzo de

El medio terapéutico para purificar la razón instrumental y aportar como creyentes en Cristo una palabra autorizada, pero sobre todo pertinente, la encuentro en el espíritu del Concilio Vaticano II, concretamente en recuperar la capacidad de discernir, de situarnos desde la fe ante las realidades del mundo sin condenarlo y buscar, con los actores involucrados, algo distinto imaginando alternativas de acción. La enseñanza y difusión de la ética (doctrina) social católica, entendida como fruto del encuentro del Evangelio con las cambiantes realidades sociales, es también parte de la urgente terapia y sobre lo que se ha insistido en varios documentos, antiguos y recientes de la Iglesia<sup>11</sup>.

### 3. Necesidad de autocrítica de la sociedad civil y de la Iglesia

Un maestro de ética social cristiana, multifacético por sus compromisos y acciones de forma simultánea en las esferas del mercado, el estado y la sociedad civil, Bernardo Pacheco Escobedo (+), me alertó sobre los riesgos de mitificar la sociedad civil, sobre todo si la colocamos antagónicamente de frente al empresariado, al mundo financiero o a la esfera política.

Cierto que experiencias de personas convocadas en organizaciones civiles como “los sin tierra”, “los sin techo”, “los sin trabajo”, “los movimientos ecologistas”, “las cooperativas”, “el comercio justo” entre muchas otras, tienen virtudes, logros significativos y se acercan más a la lógica del don que, como dijera Benedicto XVI, por su naturaleza “supera el mérito [pues] su norma es sobreabundar”<sup>12</sup>.

---

2016), publicada en Pontificia Comisión para América Latina (2016). *El indispensable compromiso de los laicos en la vida pública de los países latinoamericanos. Recomendaciones pastorales*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, pág. 9.

<sup>11</sup> El primero de muchos documentos que habló de la importancia de la doctrina social de la Iglesia y su imperiosa necesidad de estudiarse y enseñarse para iluminar la práctica de los cristianos en lo social fue publicada así: Congregación para la Educación Católica (1988). *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*. Cabe aquí una mención a manera de “memoria agradecida” al P. Sergio Bernal Restrepo S.J (+), quién por muchos años, como Decano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Gregoriana, enseñó la materia “Relanzamiento de la doctrina social de la Iglesia”, refiriéndose al Magisterio del s. Juan Pablo II, invitándonos siempre -a sus alumnos y escuhas- a hacer una lectura atenta de sus documentos para no malinterpretarlo.

<sup>12</sup> Benedicto XVI. *Caritas in veritate*, 34.

Pero también, en estas experiencias, como en el mercado y el estado, existen prácticas negativas que no corresponden a la lógica del don, ni siquiera a la justicia, lo que significa que no están exentas de corrupción, mezquindad y participación en las estructuras de pecado social. Es necesario reconocer, también, que hay experiencias de la sociedad civil organizada (formalizada) que llegan pronto a su tope de crecimiento y que no se pueden replicar, experiencias que brillan momentáneamente sin detonar procesos de futuro, algunas fueron exhibidas como modelos a seguir, pero no han perdurado, se han deteriorado y se han acabado reportando (algunas) saldos negativos.

Se conoce también a personas que han saltado de una experiencia a otra de la sociedad civil organizada sólo por interés económico; experiencias que después de décadas de trabajo no impactaron y no hicieron “girar la realidad”; al contrario, que hacen dependientes a sus beneficiarios colocándolos en el lado contrario del verdadero progreso humano entendido, como lo expresara el beato Pablo VI, como el pasar de condiciones menos humanas a condiciones más humanas de vida<sup>13</sup>.

Me causa perplejidad que hijos de líderes de la sociedad civil organizada, muchos de ellos con reconocimientos y premios locales o internacionales, no siguen los pasos de sus padres (considerados “gurús” o referentes) y trabajan para grandes transnacionales, para importantes marcas comerciales, para instituciones multilaterales y sociedades internacionales de ayuda al desarrollo con sueldos y prestaciones de cualquier CO de marca mundial. Y hay casos de corrupción en el manejo de donativos para el desarrollo.

Antes de terminar este punto de reflexión quiero añadir una palabra sobre el tema en ámbitos eclesiales. La racionalidad con la que operan muchas de las obras de la Iglesia, particularmente las dedicadas a la caridad, a la promoción humana y a las obras solidarias, también están llamadas a ser revisadas en sus prácticas para hacerlas más evangélicas y testimoniales.

Hay que tener la valentía de la autocrítica, con amor a la Iglesia, a la manera del filósofo católico español Carlos Díaz, quien escribió

---

<sup>13</sup> Cfr. Pablo VI. *Populorum progressio*, 20-21.

un ensayo titulado *Racionalidad empresarial y racionalidad eclesial*. Coincido con Carlos cuando dice que la nuestra como Iglesia es “la empresa del grano de mostaza”, en donde la filosofía que nos rige es la parábola del administrador fiel y la parábola de los jornaleros de la viña<sup>14</sup>. La Iglesia, al trabajar en el campo social, no debe perder de vista estos valores o caerá en lo que Francisco ha llamado “mundanidad espiritual de la Iglesia”<sup>15</sup>.

La terapia al respecto está, por supuesto, en la autocrítica por parte de la sociedad civil y de las organizaciones eclesiales, pero también en el monitoreo externo de sus prácticas y de sus resultados, en la rendición de cuentas, en la medición del impacto con rigor metodológico, en identificar cuándo la lógica del poder, del tener y del aparentar se hacen presentes ahí donde debería existir una experiencia alternativa de justicia, solidaridad, optimización de recursos, sustentabilidad y gratuidad.

#### 4. Necesidad de acoger, pensar y vivir la fe

Luminosa fue la expresión de s. Juan Pablo II (1982) recogidas después en la *Carta por la que se instituye el Pontificio Consejo para la Cultura*, cuando dice: “Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida”<sup>16</sup>. Dicha expresión es una verdadera guía para el examen de conciencia. La fe debe hacerse cultura y esa es nuestra permanente responsabilidad.

Por otro lado, igualmente me estimuló un ensayo del poeta católico mexicano Gabriel Zaid, cuyo título fue *Muerte y resurrección de la cultura católica*, publicado por primera vez en la Revista *Vuelta* fundada por otro poeta, Octavio Paz. En el ensayo Zaid analiza un fenómeno; el ocaso de la cultura católica. Lo traigo a colación por-

---

<sup>14</sup> Cfr. Díaz, C. (1998). *Racionalidad empresarial y racionalidad eclesial. Los laicos en la gestión de las obras de la Iglesia*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, págs. 75-91.

<sup>15</sup> Cfr. Francisco. *Evangelii gaudium*, 93-97.

<sup>16</sup> Juan Pablo II. *Carta por la que se instituye el Consejo Pontificio para la Cultura* (20 de mayo de 1982).

que me parece entender que el movimiento hacia la lógica de la gratuidad y del don (que es netamente evangélico y quizás católico) por parte de los actores y entes económicos, estatales, políticos y de la sociedad civil, requiere de un soporte cultural que hoy no tenemos.

A fin de propiciar un cambio no sólo cosmético, sino realmente epistémico, teórico y práctico de largo alcance en las relaciones entre estas tres esferas con sus actores, se necesita que los creyentes, desde su identidad y su obrar, recuperen su capacidad de generar cultura entendida como forma de hacer, como repertorio simbólico y de significado que hace humana la vida y que se comparte en comunidad.

A propósito del caso mexicano (quizás muestre luz a otros países), cito a Gabriel Zaid: “mientras la cultura católica fue la cultura dominante, no se justificaba señalar a los católicos, sino a los gentiles, paganos, infieles, apóstatas, cismáticos, herejes, libertinos, excomulgados. La cultura católica no era católica, era simplemente la cultura. Cuando deja de serlo, la situación se invierte. El escritor señaladamente católico (Claudel, Chesterton, Papini) es [hoy] un heterodoxo que se gana el derecho de admisión en el discurso dominante: un creyente de creencias que hemos dejado atrás, que insiste en hablar con nosotros y que lo hace tan bien que, aunque quisiéramos, no lo podemos ignorar. Tiene que dominar el discurso moderno sin dejar de ser católico; ser bilingüe, bicultural..., ser capaz de situarse en ambos discursos...”<sup>17</sup>. En parte esta es una de las dificultades que tenemos al proponer la lógica del don hoy: saber decir bien las cosas en un mundo ajeno a la gratuidad, a fin de que nos escuchen.

Para este déficit de cultura católica que haga plausible y amigable hablar de lógica del don y gratuidad, la terapia la encuentro en los centros de investigación y estudio, en las escuelas y universidades católicas y de inspiración cristiana. Casi a un milenio de la creación de la Universidad, ésta debe renovarse y más si pretende ser coherente con su inspiración y axiología evangélica.

Estoy de acuerdo con Pablo Latapí Sarre (+), mexicano educador católico quien, al recibir su Doctorado honoris causa en 1997, por

---

<sup>17</sup> Zaid, G. (2007). *Muerte y resurrección de la cultura católica*. México: Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, pág. 12.

parte de una Universidad no confesional, dijo: “en esta etapa extrema del capitalismo, la globalización está llevando a la mercantilización del mundo... La dimensión mercantil se extiende ya a todos los dominios de la vida... Todo se vale para vender porque toda venta hace avanzar al capital, aunque sea a costa del sentido común y de nuestra dignidad; y los hombres vamos cayendo, sin darnos cuenta, en redes invisibles de dependencia que disminuyen nuestra libertad.

La cultura economicista de la mercancía ha modificado nuestros valores, la conciencia de lo que somos y aun la memoria de lo que fuimos, así como los límites de lo que definimos como posible y deseable... Ante esta era de la mercancía total, ante este intento mundial de convertirnos a todos en mercaderes, la Universidad, creo, tiene una misión: no dejarse llevar acríticamente por el juego de las complicidades del mercado –en las carreras que abre, en las investigaciones que emprende o en los servicios que presta–, sino alertar contra los abusos de este proceso”<sup>18</sup>.

El papel que están llamadas a jugar las universidades católicas o de inspiración cristiana es vital y lo cumplirán si son capaces de dejar la lógica racionalista e instrumental del capitalismo y ser universidades humanistas y cristianas. A este propósito, la Congregación para la Educación Católica, en el Documento que conmemora los 50 años de la *Populorum progressio*, cuyo título es *Educación al humanismo solidario*, expuso que “la universidad debería ser el principal crisol para la formación a la cooperación en la investigación científica, prefiriendo –en el lecho del humanismo solidario– la organización de investigaciones colectivas en todas las áreas del conocimiento, cuyos resultados puedan ser corroborados por la objetividad científica de la aplicación de lógicas, métodos y técnicas idóneas, como también por la experiencia de solidaridad realizada por los investigadores”<sup>19</sup>. Y es que sólo desde el humanismo solidario se puede pensar en otra realidad de relación entre el mercado, el estado y la sociedad civil.

Para bajar la idea a la realidad, las Universidades deben trabajar en alianza con las instituciones del mercado, del estado y del

---

<sup>18</sup> Latapí Sarre, P. (20 de febrero de 2007). *Conferencia magistral al recibir el Doctorado Honoris Causa por la Universidad Autónoma Metropolitana de México*. Disponible en <http://www.rinace.net/arts/vol5num3/art18.pdf>.

<sup>19</sup> Congregación para la Educación Católica (2017). *Educación al humanismo solidario*, 26.

mundo de la filantropía (sociedad civil). La colaboración no es solo entre ellas, sino entre distintos actores a fin de generar pensamiento nuevo. El P. Francisco Ramírez Yáñez, Rector de la UNIVA y actual Presidente de la Organización de Universidades Católicas de América Latina (ODUCAL), escribió: “En principio todas las universidades, públicas y privadas sostienen un compromiso con los valores universales...; sin embargo, el éxito final se lo lleva siempre el imperio del sistema [neoliberal] arriba descrito, resultando evidente que cualquier esfuerzo aislado desde las universidades fracasará si no incluye el compromiso de toda la sociedad y sus instituciones por modificar el perfil ético del sistema”<sup>20</sup>. Solos no se puede cambiar nada y me legro que la ODU CAL lo tenga claro.

## Conclusión

Sobre el *humus* de la modernidad y la posmodernidad, sin un trabajo de largo aliento que genere una nueva mentalidad, nuevos imaginarios, renovadas costumbres y, en suma, otra cultura, la lógica del don y la gratuidad no dejará de ser considerada por los no creyentes como una interesante y piadosa sugerencia, difícil de considerar por los actores del mercado, el estado e incluso de la sociedad civil de tradición cristiana pero ahora secularizada, organizada y no organizada, formalizada o no, plural en sus expresiones y causas, así como en sus fundamentos.

A fin de preparar el terreno y pensar en nuevas formas de relación entre las tres lógicas (mercado, estado y sociedad civil), puede hacer mucho la educación, la investigación, pero también la evangelización profunda, la fe in-culturada, el desarrollo de la dimensión social de la evangelización que propone el Papa Francisco en *Evangelii gaudium*, hasta generar las condiciones de posibilidad para “hacer girar” la realidad hacia escenarios en donde “la gratuidad” sea, más que concepto, realidad en proceso de aprendizaje, y “el don” una expresión de nuestro ser “a imagen de Dios”.

---

<sup>20</sup> P. Ramírez Yáñez, F. (2017). El cambio de los roles educativos. *Revista Forbes México*, pág. 111.



## LA REVUELTA CONTRA LA GLOBALIZACIÓN

*Jeffrey D. Sachs*<sup>1</sup>

Puesto que nuestro tópico es el de “Estado, mercado y sociedad civil”, pensé que podría ser útil para mí rever las circunstancias inmediatas que estamos enfrentado en los Estados Unidos, en Gran Bretaña con el *Brexit*, con la votación reciente en Austria, con la votación reciente en Alemania y en muchos otros países en los que hay, como todos sabemos, un incremento repentino de un sentimiento populista, en general contrario a los inmigrantes, a menudo contrario a las minorías. Creo que es muy importante para nosotros entender las condiciones sociológicas y económicas que están causando eso, en la medida en que es un profundo desafío a la cooperación global y a la civilidad en nuestras sociedades. Y, por supuesto, en los Estados Unidos hicimos un desastre desde el punto de vista político, y estamos aún intentando asegurarnos de que eso no le cause un gran daño al mundo, puesto que cometimos un error político muy grave.

Tenemos en buena medida una reacción violenta generalizada contra la globalización en Europa y en los Estados Unidos. No quiero hablar acerca del mundo en su conjunto, pero sí acerca de los países de la Unión Europea, donde advertimos un sentimiento muy constante en contra de los migrantes, en contra de Bruselas, y los

---

<sup>1</sup> Director del Instituto Tierra, Profesor Quetelet de Desarrollo Sustentable, y Profesor de Políticas y Gerencia de la Salud, en la Universidad de Columbia, New York, USA.

Estados Unidos, donde tenemos el populismo llamado “Primero los Estados Unidos”. Aun cuando ese populismo es a menudo una plutocracia disfrazada, políticamente es una reacción sociológica. En mi opinión es una reacción violenta tanto de clase cuanto de etnicidad, de modo que vemos dos categorías de acción distintas: una es una reacción económica a tendencias recientes, y la otra es una reacción auténticamente étnica, social, en especial a la migración.

Hay una profunda estratificación de clase que se está difundiendo, en particular en los Estados Unidos, porque no hemos tenido acciones para contrarrestarlo por casi cuarenta años. En menor medida en Europa tenemos una desigualdad creciente en los ingresos y un creciente coeficiente Gini que mide la disparidad en los hogares. En los Estados Unidos eso ha alcanzado las dimensiones de una plutocracia en todo el alcance de la palabra, en la que individuos muy poderosos y ricos controlan las políticas de los dos partidos principales, haciendo imposible de hecho lograr una reacción progresiva de importancia al acrecentamiento de las desigualdades que se está dando. Y ahora cuando estamos hablando, hoy o mañana, el senado probablemente votará por la reducción de impuestos para la salud; una circunstancia política absolutamente asombrosa, porque va fuertemente en contra de los intereses de casi todos los estadounidenses. En realidad es una política dictada por los que se hallan en la cima de la distribución del ingreso, y a través de la publicidad, y que es descripto como algo benéfico para los trabajadores. Nos hallamos en un período de demagogia política, propaganda y ataque por parte de los más ricos.

Creo que son varios los factores que se hallan en la base de ese crecimiento de la estratificación de clases: el cambio tecnológico, la globalización, la inmigración (en menor grado), y la privatización de las funciones públicas. Todo eso ha desempeñado ciertamente un papel de importancia en los Estados Unidos.

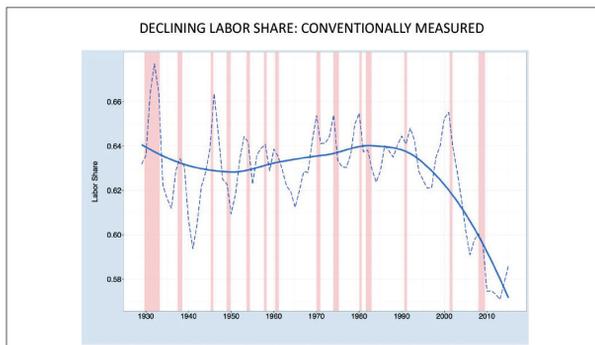


Figura 1. Declinación de la participación laboral: medición tradicional<sup>2</sup>

En la figura 1 se presenta un gráfico de la llamada participación laboral en el ingreso nacional desde 1930 hasta 2013. La línea continua, que es el alisamiento de la mucho más volátil línea punteada, es la suma total de la compensación a los trabajadores dividida por el total del ingreso nacional anual. Lo que se puede ver es que más o menos a partir de 1990 hubo una declinación muy significativa del ingreso nacional que iba a los trabajadores. Si se lo ve más microscópicamente, el gráfico es aun peor. El numerador de esa fracción, el total de la compensación a los trabajadores, incluye la compensación tanto a los trabajadores de ingresos altos cuanto a los trabajadores de ingresos bajos, pero eso también ha ido cambiando, de modo que la participación en el ingreso nacional que va a los trabajadores de ingresos bajos declinó mucho más significativamente. Como tal, la participación total en el ingreso que va a los trabajadores también ha declinado, como se lo muestra aquí, y eso está generando, desde luego, una inquietud social y una reacción violenta populista.

¿Por qué ocurre eso? La razón predominante es acaso tecnológica, en mi opinión, y es que en los últimos cincuenta años la automatización y las máquinas, cada vez más eficaces, han ocupado esencialmente el lugar de los trabajadores menos capacitados. Han ocupado el lugar de los trabajos manuales repetitivos: han tomado el lugar de las líneas de ensamblaje como lo muestra la Figura 2.

<sup>2</sup> Leyenda horizontal dentro de la figura: Declinación de la participación laboral: medición tradicional. Leyenda vertical: Participación laboral (Nota del traductor).



Figura 2. Línea de ensamblaje de automóviles

Ésa es una línea de ensamblaje de automóviles que es ahora típica de casi todos los fabricantes de automóviles, y en la actualidad toman el lugar de los trabajos del sector minorista en los Estados Unidos, porque vamos a andar en línea: tienda de compras sin tiendas, y sin trabajadores en las tiendas. Iremos a las tiendas y no habrá nadie en ellas; haremos un pedido, miraremos con nuestro ojo en una cámara que registrará nuestra identificación en línea, pagaremos, y se nos hará el envío directamente a nuestro hogar si en acaso hemos salido a la calle a hacer un pedido así. Estamos, pues, en un período de sustitución tecnológica, y gran parte del trabajo de los trabajadores de mucha capacitación consiste en crear la automatización que desplaza a los trabajadores de baja capacitación. De hecho, los rendimientos de ser programador de computadoras, ingeniero o profesional altamente calificado han subido, al mismo tiempo que las ganancias de los graduados de escuela secundaria han declinado significativamente en los Estados Unidos.

La segunda dimensión de esto es la migración, y hay una reacción violenta muy significativa, desde luego. Quiero distinguir entre la crisis de los refugiados y la cuestión de la migración. Los refugiados son, por cierto, una categoría distinta de migrantes. Son personas que piden asilo a causa de los peligros políticos que supone que permanezcan en su país. Los migrantes son personas que cruzan las fronteras nacionales. Los migrantes, por cierto, son una categoría más amplia que la de los refugiados bajo la ley internacional, y los flujos predominantes de personas —aunque no necesariamente los políticamente más visibles en los últimos años— son los de migran-

tes, no los de refugiados. Las leyes que protegen a los migrantes son pocas o casi ninguna. La mayor parte de las leyes internacionales referentes a los refugiados están bajo las convenciones de Ginebra, que consideraré más abajo, pero permítaseme señalar brevemente cómo es la situación.

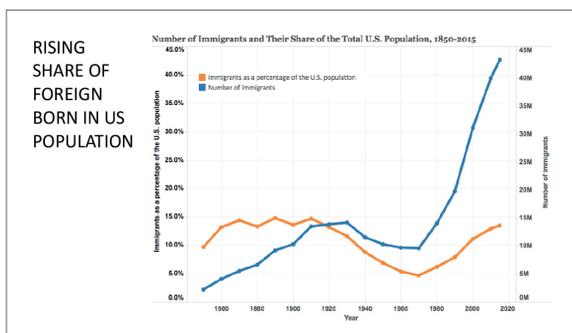


Figura 3. Crecimiento de la proporción de población extranjera nacida en los Estados Unidos<sup>3</sup>

La línea azul de la Figura 3 es el número de inmigrantes en los Estados Unidos, y se ve que desde 1920 hasta 1965 la inmigración fue baja, y en caída. En 1966 en los Estados Unidos se promulgó una nueva ley de inmigración que abrió las puertas esencialmente a grupos nuevos de migrantes, especialmente migrantes hispánicos, y más en especial, de Méjico, América Central y el Caribe. La línea azul muestra que el número de inmigrantes se disparó después de 1965. La línea anaranjada muestra la proporción de la población que es extranjera nacida, y se ve que entre 1924, cuando las fronteras fueron esencialmente cerradas en los Estados Unidos (por razones de racismo, dicho sea de paso) hasta mediados de la década de 1960 la proporción de la población de extranjeros nacidos en los Estados Unidos declinó marcadamente de en torno del 15% al 5%. Desde

<sup>3</sup> Dentro de la figura: leyenda horizontal superior: Número de inmigrantes y su proporción en el total de la población de los Estados Unidos entre 1850 y 2015. Leyenda vertical a la izquierda: Inmigrantes como porcentaje de la población de los Estados Unidos. Leyenda vertical a la derecha: Número de inmigrantes. Referencia en color naranja: Inmigrantes como porcentaje de la población de los Estados Unidos. Referencia en color azul: Número de inmigrantes. Leyenda horizontal inferior: año (Nota del traductor).

1965 hasta hoy la proporción se ha incrementado de nuevo pasando del 5% al 15%. No quiero hacer ninguna falsa ley de hierro en política, pero diré que cuando en la historia de los Estados Unidos la proporción llegó a alrededor del 15%, tanto a comienzos del siglo XX cuanto a comienzos del siglo XXI, hemos tenido una reacción violenta muy fuerte, y estamos experimentando esta vez una fuerte reacción violenta contra los inmigrantes, en gran medida contra la población hispánica. Por cierto, Donald Trump fue elegido en buena medida por decir que los mejicanos eran rapistas que venían a nuestro país, y ése fue sin duda el núcleo del apoyo que obtuvo. Esa suerte de llamamiento en contra de los inmigrantes fue muy una parte muy fuerte de su núcleo electoral básico. Pero no por nada se da esto: es por un crecimiento significativo de la proporción de la población que es de inmigrantes durante los últimos cuarenta años a causa del cambio de la legislación hecho a mediados de la década de 1960.

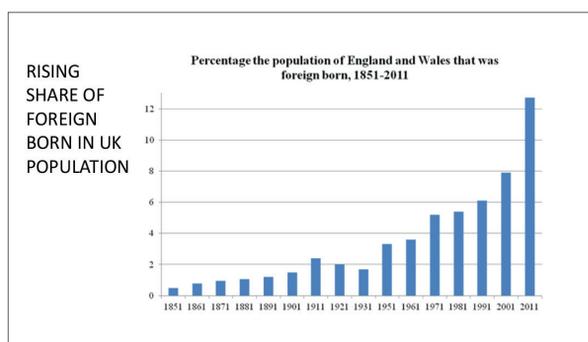
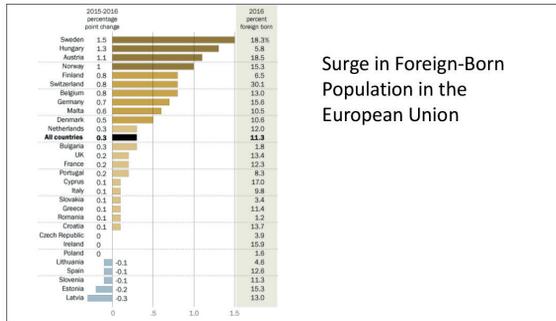


Figura 4. Crecimiento de la proporción de la población extranjera nacida en el Reino Unido<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Leyenda horizontal dentro de la figura: Porcentaje de la población de Inglaterra y Gales extranjera nacida, 1851-2011 (Nota del traductor).



Surge in Foreign-Born Population in the European Union

Figura 5. Aumento de la población extranjera nacida en la Unión Europea<sup>5</sup>

Lo mismo ha ocurrido esencialmente en muchos otros países. Las Figuras 4 y 5 muestran la proporción de la población extranjera nacida en el Reino Unido: es una curva casi semejante en realidad. Después de un largo período de estar en un nivel bajo, los números se disparan, y sabemos que las fuentes de la migración fueron muy diferentes, por supuesto: el sur de Asia, África, los países del Commonwealth; después la migración de este a oeste dentro de la Unión Europea. No hay duda de que la reacción del Brexit es también, desde el punto de vista sociológico, una reacción al gran cambio demográfico de la sociedad. No nos gusta, no me gusta, pero es real, y pienso que es una parte innegable de nuestra realidad política actual. Eso es cierto también en Europa tomada más en general, y estamos viendo, en el terreno político, la reacción a un cambio demográfico en todas partes: en Austria, el ejemplo más reciente es que el ganador de la elección la semana pasada siguió manifestando un duro sentimiento de hostilidad a la inmigración y una vez más realmente se reflejó en una gran victoria. Se lo ve en Hungría, donde, por cierto, el presidente Orbán es virulento enemigo de los migrantes, y de los refugiados, pero también refleja cambios en la

<sup>5</sup> Dentro de la figura: encabezamiento de la columna de la izquierda: 2015-2016 Cambio de punto porcentual. Listados uno debajo del otro, en el orden que sigue, los siguientes países: Suecia, Hungría, Austria, Noruega, Finlandia, Suiza, Bélgica, Alemania, Malta, Dinamarca, Holanda. Todos los países: Bulgaria, Reino Unido, Portugal, Chipre, Italia, Eslovaquia, Grecia, Rumania, Croacia, República Checa, Irlanda, Polonia, Lituania, España, Eslovenia, Estonia, Lituania. Encabezamiento de la columna de la derecha: 2016 porcentaje de extranjeros nacidos (Nota del traductor).

población, de modo que esas cosas encuentran un sustento en cambios demográficos que condujeron a esos cambios sociológicos y, a continuación, a resultados políticos.

Pienso que es importante comprender el contexto más amplio de Europa para comprender entonces la reacción antiinmigrantes de Europa ahora mismo, porque no pienso que los europeos comprendan plenamente cuán grandes han sido los cambios demográficos y lo serán en el futuro.

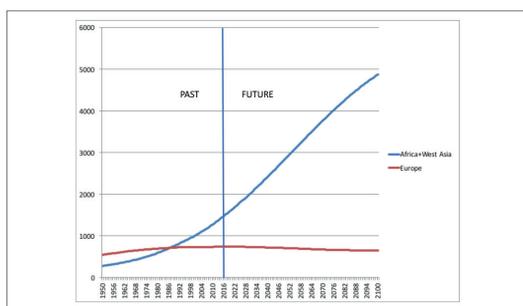


Figura 6<sup>6</sup>

La Figura 6 exhibe un gráfico de la población europea, en rojo, y lo que yo llamo la “población del vecindario”: África más el Asia oriental, que es fundamentalmente el Oriente Medio, en azul. En 1950 Europa tenía una población de alrededor de 700 millones de personas (sumando Rusia y el oriente de Europa a la población europea occidental), mientras que en toda el África más el Oriente Medio la población era sólo de 350 millones. Por tanto, la población de Europa era dos veces la población de sus vecinos. Hoy la población de Europa es la mitad de la población de sus vecinos, porque el África tiene ahora alrededor de un billón de habitantes, y Asia Occidental, 500 millones de personas, mientras que la población de Europa es todavía de 700 millones en total. Ahora hay 1,4 billón de personas en la vecindad, y si se mira la proyección de población hecha por las Naciones Unidas, eso es un drama para Europa, porque la población de África está ahora en camino de alcanzar los 4 billones de personas en

<sup>6</sup> Dentro de la figura: Referencia a la izquierda de la línea azul vertical: pasado. A la derecha de la línea azul: future. Referencia en color azul: África + Oriente de Asia. Referencia en color naranja: Europa (Nota del traductor).

el 2100, esto es, se cuadruplicará, y Asia Occidental tiene aun un crecimiento mayor por delante. Así, la proporción no es ya de 2 a 1, sino que es esencialmente de 10 a 1. Los vecinos de Europa experimentan un fenómeno demográfico masivo, y eso tiene reverberaciones en la política europea, y los políticos que no lo planteen o los políticos que digan “nuestras puertas están abiertas”, no ganarán las elecciones. O se puede decir que la señora Märkel ganó la elección, pero la ganó con una pérdida, en cierto sentido, porque ahora enfrenta una reacción violenta, una entrada del ala derecha en el Bundestag, y una política definitivamente populista contra a la migración en Alemania, que hemos considerado un punto de estabilidad en Europa. Así, aparte de la creciente desigualdad en los ingresos, en buena medida impulsada por la tecnología, pero también impulsada en cierta medida por lo migración, e impulsada hasta cierto punto por el comercio con países extranjeros cuyos trabajadores reciben un sueldo más bajo, tenemos la combinación de factores económicos y sociológicos que están llevando ahora a una profunda reacción política violenta.

¿Cuáles son algunas consecuencias de esta creciente estratificación? Bueno, la más directa es la desigualdad en los ingresos. Abajo, la Figura 6 muestra el promedio de ganancias en los Estados Unidos para los diferentes niveles educativos. La línea superior corresponde a los que tienen un título superior, una maestría o están por encima de eso. La línea inferior corresponde a los que tienen una educación inferior al de la escuela media.

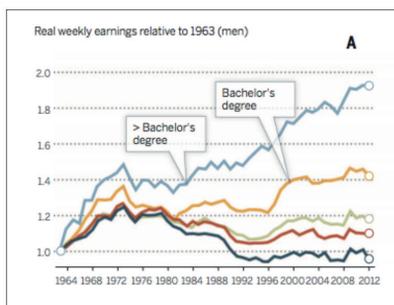


Figura 7. Ingresos semanales reales referentes a 1963 (hombres)<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Dentro de la figura: en los globos de diálogo: Licenciatura (Nota del traductor).

Lo que se puede apreciar es que si se tiene el grado de licenciado o un grado por encima de éste, la vida es buena desde el punto de vista económico, los salarios son altos, y uno se considerará muy próspero, por cierto. Si se tiene un grado de la enseñanza media, que es la línea roja, o menos que un grado de la escuela media, los niveles de ingreso se estancan o declinan, y los trabajos están en curso de desaparición. Es interesante que el Partido Demócrata de los Estados Unidos, que era un partido de centro-izquierda o creía que era un partido de centro-izquierda, se convirtió en el partido de los profesionales. Así, la clase de los profesionales, los médicos, los abogados, los profesores, es, en general, demócrata, y le va muy bien, gracias. Pero la clase trabajadora blanca ha sufrido una significativa declinación, tanto en los ingresos relativos cuanto en los absolutos, y se ha pasado al ala derecha populista, y es lo que Trump tiene como su pequeño margen de la victoria en las elecciones. Ésa es, pues, la primera manifestación: el incremento de la desigualdad en los ingresos por el nivel educativo o de capacitación. En los Estados Unidos tenemos dos sociedades, y la división más simple es: si se tiene un grado de licenciado, un grado universitario o por encima de eso, a uno le va muy bien, y si se tiene menos que un grado de la escuela media, a uno le va en forma más bien pobre en la sociedad. La política y la sociedad se dividen en esas líneas. Tenemos también la famosa subida del valor neto ultra elevado, el 1% más alto que ha sido parte de este drama de los últimos años.

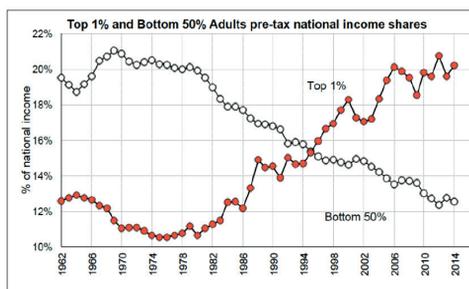


Figura 8. 1% superior y 50% inferior; adultos; participación de los ingresos nacionales antes de los impuestos<sup>8</sup>

Fuente: Emanuel Saez, marzo de 2017.

<sup>8</sup> Referencias dentro de la figura: Superior: 1%. Inferior: 2%. Leyenda vertical: % del ingreso nacional (Nota del traductor).

También hay una declinación en la movilidad social. Eso quiere decir que si en los Estados Unidos uno nació en una familia de la clase trabajadora, es muy improbable que uno salga de la clase trabajadora. Si uno ha nacido en una familia pobre, es improbable que uno salga de la pobreza. Si uno ha nacido en una familia de profesionales con educación superior, es probable que uno tenga un grado de educación superior, y le vaya bastante bien. Hay muchas razones para eso, pero la senda de la sociedad, la falta de movilidad social, es muy fuerte ahora en los Estados Unidos. La Figura 8 es un poquito difícil de entender, y no le atribuyo importancia a la larga, pero el eje horizontal de esas dos curvas es el grado de desigualdad en el país, y en el eje vertical está la medida de la correlación intergeneracional.

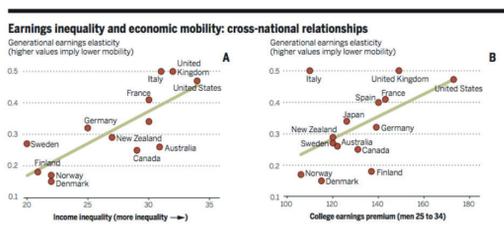


Figura 9. Desigualdad en los salarios y movilidad económica: relación entre distintas naciones<sup>9</sup>

Lo que significa es que uno es como la generación de sus padres. De modo que la línea de ascenso de la pendiente señala que los países que son más desiguales tienen menor movilidad social. Los Estados Unidos y el Reino Unido tienen una desigualdad elevada porque nuestras redes de seguridad son muy bajas, y tenemos una movilidad social baja, de modo que esas cosas van a la par: la

<sup>9</sup> Referencias dentro de la figura: a la izquierda: Elasticidad de los salarios generacionales (valores más altos implican movilidad más baja). A la derecha: Elasticidad de los salarios generacionales (valores más altos implica movilidad más baja). Cuadro de la izquierda de arriba hacia abajo y de derecha a izquierda: Reino Unido, Italia, Estados Unidos, Francia, Alemania, Nueva Zelanda, Suecia, Australia, Canadá, Finlandia, Noruega, Dinamarca. Parte inferior: Desigualdad en el ingreso (más desigualdad →). Cuadro de la derecha de arriba hacia abajo y de izquierda a derecha: Italia, Reino Unido, Estados Unidos, Francia, España, Japón, Alemania, Nueva Zelanda, Australia, Suecia, Canadá, Finlandia, Noruega, Dinamarca. Parte inferior: Ventaja económica de la universidad (hombres de 25 a 34) (Nota del traductor).

desigualdad y el sentimiento de estar atrapado por las circunstancias del nacimiento de uno si uno ha nacido en una familia de clase trabajadora o aun una familia pobre. Hay también una notable crisis de la salud pública de la mitad pobre de nuestra sociedad. Esto carece de precedentes en la historia moderna.

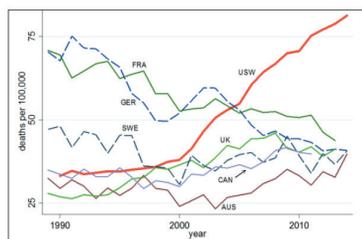


Figura 10. Mortalidad por droga, alcohol y suicidio en hombres y mujeres de entre 50 y 54 años<sup>10</sup>

La línea roja de la Figura 10 indica la mortalidad por drogas, alcohol y suicidio entre las mujeres de entre 50 y 54 años. Angus Deaton, laureado con el Premio Nobel, ha escrito acerca de esto, el crecimiento, sin precedentes, de las cifras de mortalidad entre los adultos, pero es sólo para personas que tienen menos que estudios inferiores a los universitarios, de manera que está marcadamente segmentado por el nivel de educación.

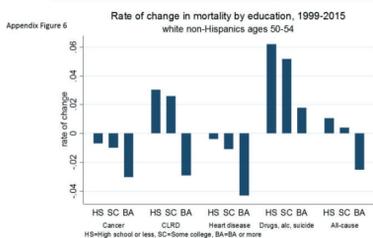


Figura 11. Tasa del cambio en la mortalidad por educación, 1999-2015<sup>11</sup>

<sup>10</sup> En sentido vertical: muertes por cada 100.000. Dentro del gráfico de arriba hacia abajo: Francia, USW, Alemania, Suecia, Reino Unido, Canadá, Australia. Al pie: año (Nota del traductor).

<sup>11</sup> Dentro de la figura: Abajo: blancos no hispanicos de entre 50 y 54 años. En sentido vertical: tasa de cambio. Parte inferior: ES AU BA. Abajo: Cáncer ES AU LIC. Abajo: CLRD ES AU LIC. Abajo: enfermedad cardiaca ES AU LIC. Abajo: drogas, alcohol, suicidio ES AU LIC Todas las causas. Abajo: ES = escuela secundaria o menos AU = algún estudio universitario LIC = licenciatura o más (Nota del traductor).

La Figura 11 es un ejemplo de eso si se observan las tres barras de la derecha, que muestra el cambio de la mortalidad de todas las causas. ES significa “escuela secundaria”, AU quiere decir “algún estudio universitario”, pero no licenciatura, y LIC quiere decir “grado de licenciado”. Lo que se está viendo es que para las personas que tienen sólo un diploma de la escuela secundaria o aun algún estudio universitario, pero no grado de licenciado, las tasas de mortalidad para las personas blancas no hispánicas han crecido, mientras que las personas con grado de licenciado, la tasa de mortalidad siguió cayendo marcadamente, así que estamos divididos por sociedad, por ingreso, por salud, por movilidad social y asimismo por las oportunidades sociales.

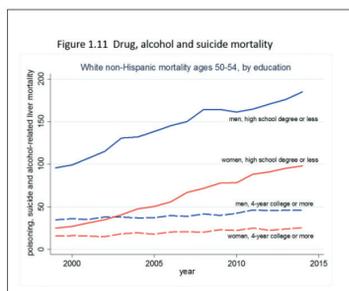


Figura 12. Mortalidad por droga, alcohol y suicidio<sup>12</sup>

La Figura 12 muestra que los hombres y las mujeres con menos de un grado universitario presentan un pronunciado ascenso en la tasa de mortalidad por drogas, alcohol y suicidio. Tenemos la epidemia de opioides; es en buena medida un fenómeno de la clase trabajadora, por ejemplo.

Así pues, ésa es nuestra crisis de la sociedad, y, por último, es una medida para estimar el bienestar cuando se les pregunta a las personas por la calidad de sus vidas, de modo que es lo que llamamos el

<sup>12</sup> Dentro de la figura: Abajo: mortalidad de blancos no hispánicos de entre 50 a 54 años, distinguidos por educación. En sentido vertical: mortalidad por suicidio por envenenamiento, o enfermedades hepáticas relacionadas con el alcohol. En sentido horizontal de arriba hacia abajo: hombres, con diploma de escuela secundaria o menos. Abajo: mujeres con diploma de escuela secundaria o menos. Abajo: hombres, con cuatro años de universidad o más. Abajo: mujeres, con cuatro años de universidad o más. Debajo de todo: año (Nota del traductor).

bienestar subjetivo. A las personas se les pregunta: “Si usted calcula su vida en una escala, y el peldaño más bajo de la escala es cero, y el escalón más alto es diez, y 10 es la mejor vida que usted puede imaginar, y el peldaño más bajo es la peor vida que usted puede imaginar, ¿en qué peldaño está usted? En muchos países, eso está creciendo a lo largo del tiempo, pero en los Estados Unidos está cayendo ahora de manera más bien significativa de año en año; es eso es, una vez más, una manifestación de la crisis social de los Estados Unidos. No estoy solicitando que se llore por los Estados Unidos (¡somos tan ricos y tan irresponsables!); se trata solamente de una crisis estadounidense; más bien, estoy intentando explicar cómo llegamos al señor Trump. ése es el punto fundamental que estoy intentando explicar.

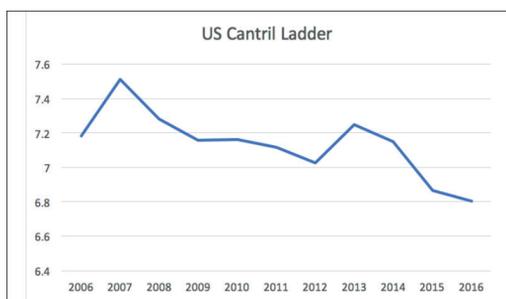


Figura 13. Puntaje de felicidad en los Estados Unidos; 2006-2016<sup>13</sup>

Fuente: Gallup International Cantril ladder

Permítaseme entonces mostrarles que todo eso ha acarreado un profundo costo para el capital social, para la camaradería, para la fraternidad. Abajo, la Figura 14 es un gráfico que representa los resultados de una encuesta anual en la que se pregunta: “¿Puede usted confiar en otras personas en esta sociedad?” Cada vez son más los estadounidenses que dicen: “No, no se puede confiar en otras personas”, de modo que hay un nivel creciente de desconfianza, y un nivel de confianza decreciente es lo que dramáticamente muestra esta encuesta, la encuesta social general que se ha tomado durante los últimos cuarenta años.

<sup>13</sup> Dentro de la figura: debajo: Escala de Cantril en los Estados Unidos (Nota del traductor).

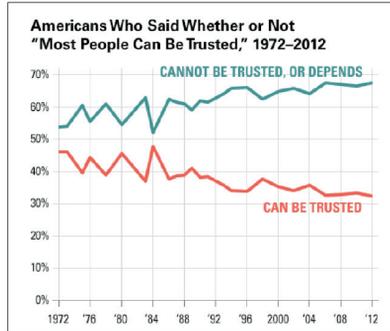


Figura 14. Estadounidenses que dicen sí o no “se puede confiar en la mayoría de las personas”, 1972-2012<sup>14</sup>

Fuente: Encuesta social general, 1972-2012

Por tanto, si se les pregunta a los estadounidenses: “¿Confía usted en el gobierno?”, la respuesta es “¿Está usted bromeando?” Ahora bien, esa falta de confianza en el gobierno ha continuado desde la década de 1960. Se desplomó con el asesinato del Presidente Kennedy y con la guerra de Vietnam, y después con el asesinato de Robert Kennedy y con el de Martin Luther King, y los estadounidenses llegaron a sentir que el gobierno miente todo el tiempo, lo cual, puedo decírselo a ustedes, es absolutamente cierto. La mentira que procede del gobierno es constante, incesante, y ahora, cotidiana, y en ciento cuarenta caracteres, por parte del Presidente de los Estados Unidos, porque nada de lo que dice es verdad. Así pues, el público sabe eso, y todos son muy, pero muy desdichados por eso, si bien es una declinación de la confianza que ha sido constante durante todo este período.

<sup>14</sup> Dentro de la figura: En azul: No se puede confiar o depende. En rojo: Se puede confiar (Nota del traductor).

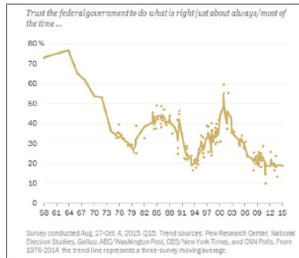


Figura 15. Confianza pública en el gobierno, 1956-2015<sup>15</sup>

Y finalmente se vuelve a la conducta en las elecciones. La Figura 16 muestra el voto por el *Brexit*. En el eje horizontal se tiene una medición de la educación por condado del Reino Unido, y en el eje vertical, la proporción de personas que votaron en favor de la permanencia en ocasión del famoso voto del *Brexit*: cuanto mayor es el nivel de educación recibida, tanto mayor el voto en favor de *permanecer*, y cuanto más bajo es el nivel de educación recibida, más alto es el voto en favor de *irse*, marcadamente segmentado por nivel de educación.

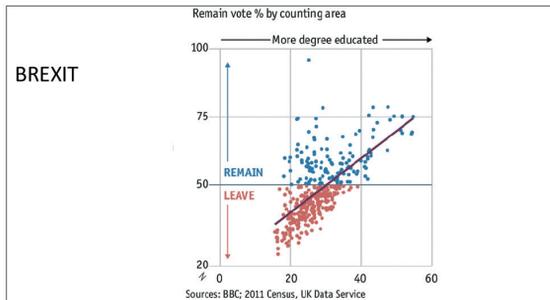


Figura 16. Resultados del referendo de la Unión Europea según la demografía<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Dentro de la figura: leyenda arriba: Confía en que el gobierno federal hace lo que es correcto casi siempre/la mayor parte del tiempo... (Nota del traductor).

<sup>16</sup> Dentro de la figura: Arriba: porcentaje de votos a favor de la permanencia por área. Mayor grado de educación. En el centro: Permanecer. Irse (Nota del traductor).

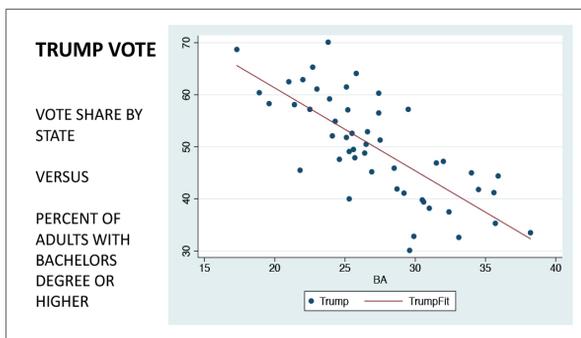


Figura 17. El voto de Trump<sup>17</sup>

La Figura 17 es el voto en favor del señor Trump Estado por Estado. Lo que se muestra en el eje horizontal es la proporción de la población adulta con grado de licenciado, y lo que se muestra en el eje vertical es la proporción de votos recibidos por el señor Trump. Lo que se ve es que los Estados de los Estados Unidos con un grado alto de educación universitaria no votaron en favor de Trump. Los Estados que tienen un grado más bajo de de educación universitaria votaron en favor de Trump. Ésas son nuestras dos sociedades, divididas por el ingreso, divididas por la residencia, divididas por la política, y esas divisiones se están tornando ciertamente cada vez más extremas. Eso es similar a la elección del año pasado para la presidencia de Austria, en la que Hofer, el candidato de la extrema derecha, ganó abrumadoramente el voto de los trabajadores de cuello azul, pero perdió el voto de los trabajadores de cuello blanco. Ésa es otra vez una divisoria sociológica, básicamente en los niveles de educación.

<sup>17</sup> A la izquierda: Proporción de votos por Estado versus porcentaje de adultos con grado de licenciado o superior (Nota del traductor).

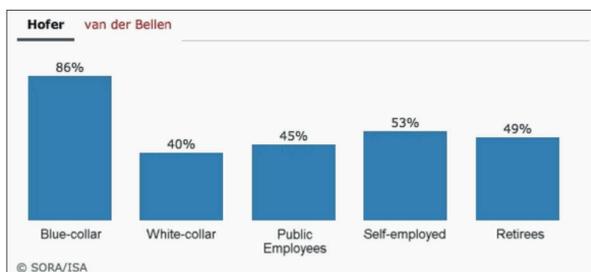


Figura 18. La elección presidencial austriaca<sup>18</sup>

Mi interpretación es, pues, que tenemos dos fenómenos relacionados que están en marcha. Están relacionados tanto en términos de impactos en la sociedad, puesto que es más probable que los migrantes compitan con los trabajadores menos capacitados en la fuerza de trabajo, y ciertamente los trabajadores menos capacitados ven a los migrantes como la competencia directa por sus trabajos. Y de manera similar, las otras fuerzas en juego, en especial la tecnología, han perjudicado a los trabajadores con menos capacitación. Entonces, ¿qué hacer con todo eso? Pienso que hay varias cosas diferentes que sin duda necesitamos discutir para remediar esas enormes grietas. No se las está remediando ahora mismo; incluso, difícilmente se la esté entendiendo. Cada una de las dos partes le grita a la otra con creciente ferocidad. Dichos sea de paso, es interesante que las políticas del señor Trump sean todas en favor de la plutocracia, pero hasta ahora la clase trabajadora ha permanecido con él políticamente, con mucha fuerza. En verdad, esto es porque el odio subyacente de las élites es muy fuerte.

¿Qué decir de los remedios? Como he dicho a menudo en este lugar: en mi opinión, las economías más exitosas del mundo son las democracias sociales, en especial la de los países del norte de Europa, tales como Escandinavia. Lo que ellos hacen es cobrar impuestos muy altos, y entonces proporcionan acceso universal a los servicios sociales, y, en una medida significativa evitan esa enorme

<sup>18</sup> Dentro de la figura: debajo de la primera columna: cuello azul. Debajo de la segunda columna: Cuello blanco. Debajo de la tercera columna: Empleados públicos. Debajo de la cuarta columna: trabajadores por cuenta propia. Debajo de la quinta columna: jubilados (Nota del traductor).

grieta en las desigualdades de los ingresos y en la movilidad social. No tengo tiempo para explicarme con detalles; sólo diré que los países colocados entre los más felices del mundo en la cuestión indagada son Noruega, Dinamarca, Islandia, Suiza, Holanda. En general, esos países son democracias sociales –Suiza no es una democracia social, pero los demás países sí–, y están clasificados en un lugar muy alto en capital social y en armonía dentro de las sociedades.

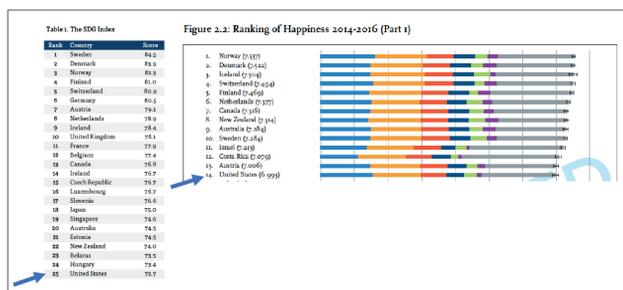


Figura 19. ¿Puede la democracia social seguir entregando?<sup>19</sup>

En cuanto a la migración, creo que esa cuestión sigue enturbiando nuestra política. No tenemos respuestas apropiadas: no estoy hablando aquí acerca de los refugiados; hablo acerca de la migración económica. Hay diferentes categorías de migración que es necesario separar. Llamaré “refugiados”, como hemos señalado, las migraciones masivas que escapan de desastres, sequías, inundaciones, etcétera, y “migración voluntaria” la que es económicamente inducida. No tenemos ahora un enfoque apto para ésta, y está creando divisiones masivas y reacciones violentas en nuestras sociedades.

<sup>19</sup> Dentro del cuadro: columna de la izquierda: Cuadro 1 El índice SDG. Abajo: Clasificación País Puntaje. Debajo de “Clasificación” y de país: 1. Suecia 2. Dinamarca 3. Noruega 4. Finlandia 5. Suiza. 6. Alemania 7. Austria 8. Holanda 9. Islandia 10. Reino Unido 11. Francia 12. Bélgica 13. Canadá 14. Irlanda 15. República Checa 16. Luxemburgo 17. Eslovenia 18. Japón 19. Singapur. 20. Australia. 21. Estonia. 22. Nueva Zelandia. 23. Bielorrusia. 24. Hungría. 25. Estados Unidos. Columna de la derecha: título: Figura 2.2. Clasificación según la felicidad, 2014-2016 (Parte 1). Columna: 1. Noruega 2. Dinamarca 3. Islandia 4. Suiza 5. Finlandia 6. Holanda 7. Canadá 8. Nueva Zelandia 9. Australia 10. Suecia 11. Israel 12. Costa Rica 13. Austria 14. Estados Unidos (Nota del traductor).

Un tercer punto que quisiera subrayar es que creo que los conceptos de desarrollo sostenible y de desarrollo humano integral de las Naciones Unidas y de *Laudato Si'* son cruciales como postes indicadores del modo de librarse de esa división, porque ambos son llamamientos a la armonía social, a la destinación universal de los bienes, el acceso universal a los servicios sociales y a la protección del planeta, de modo que son para nosotros herramientas operacionales que pueden ser útiles.

Finalmente, quisiera citar al presidente Kennedy a este respecto, porque él luchó con esa cuestión de la diversidad, especialmente con la diversidad social, y dicho las bellas palabras con las que concluiré:

No seamos ciegos a nuestras diferencias, sino dirijamos la atención también hacia nuestros intereses comunes y los medios con los que esas diferencias pueden ser resueltas. Y si no podemos concluir hoy con nuestras diferencia, al menos podemos ayudar a que el mundo sea seguro para la diversidad. Porque al fin de cuentas nuestro vínculo común más básico es que todos habitamos este pequeño planeta. Todos respiramos el mismo aire. Todos tenemos cariño por nuestros futuros niños. Y todos somos mortales<sup>20</sup>.

Ésas son las palabras políticas que nos pueden guiar; el mensaje del Papa Francisco es la guía y la dirección moral que necesitamos. Gracias.

---

<sup>20</sup> Kennedy, J. F. (10 de junio de 1963). *Alocución de la distribución de diplomas de la Universidad Estadounidense*.

# NUEVAS PRÁCTICAS ECONÓMICAS ECONOMÍA POPULAR, ECONOMÍA SOLIDARIA EN LOS TIEMPOS ACTUALES

*Humberto Ortiz Roca*<sup>1</sup>

## **1. A manera de introducción**

Frente a las situaciones de pobreza y exclusión, la gente afectada, en la Casa Común que compartimos, viene respondiendo, a través de diversas y novedosas actividades económicas, con la finalidad de procurarse el sustento propio y el de sus familias.

En el campo de estos esfuerzos, destacan, entre otras, las actividades de autoempleo, las de micro y pequeñas empresas, las organizaciones de consumidores y consumidoras de diverso tipo. En los últimos años, ha aumentado proporcionalmente el número de miembros de la Población Económicamente Activa (PEA) en América Latina y El Caribe que participa en actividades de autogeneración de empleo e ingresos. No menos del 50% de la PEA latinoamericana y caribeña participa en ella, y con tendencia a crecer para los próximos años, si bien la calidad de los empleos es muy reducida; están por lo general en el sector terciario de la economía y en situaciones de precariedad. La mayoría de ellas enfrentan situaciones de subempleo.

A nivel de gestión, por lo general, se encuentran en situaciones de atomización y con muy bajos niveles de planificación económica y em-

---

<sup>1</sup> Secretario Ejecutivo de la Comisión Episcopal de Pastoral Social CEAS-Comisión Episcopal de Acción Social, Lima, Perú; asesor del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe).

presarial. Pero, pese a las situaciones antes descritas, tienen una potencialidad creciente y que se ha ido evidenciando en los últimos años.

## 2. Economía Popular, economía del trabajo

Como lo hemos dicho en otras oportunidades, entendemos por economía popular al conjunto de actividades llevadas a cabo por pobladores (as) empobrecidos (as) y/o excluidos (as) sea en el campo de la producción, la distribución o el consumo y cuya finalidad es la satisfacción de las necesidades básicas de las personas y sus familias. Estas actividades, desde un punto de vista organizativo, pueden ser de carácter individual, familiar o colectivo y desde el punto de vista de desempeño económico, pueden estar en situación de sobrevivencia (cuando los ingresos obtenidos son menores que los gastos en los que incurren), de subsistencia (cuando los ingresos obtenidos solamente logran cubrir los gastos) o de acumulación simple (cuando los ingresos obtenidos son mayores que los gastos).

Por lo dicho anteriormente, la *racionalidad económica* con la que funcionan las actividades económicas populares no es la de la maximización de la tasa de ganancia (es una minoría las actividades económicas que, en promedio, logran llegar al nivel de acumulación simple), sino *la satisfacción de las necesidades básicas de la persona y su familia*. A estas actividades que tienen esta racionalidad económica, el argentino Jose Luis Coraggio les llama economía del trabajo, por cuanto se basan en optimizar el factor trabajo (factor abundante en sus economías) y porque su estrategia de crecimiento se basa en potenciar las capacidades laborales de la persona y su familia (padres de familia, madres de familia, los hijos, parientes, adultos mayores, etc). En muchas ocasiones es toda una economía familiar la que se moviliza.

Para Coraggio, esta expansión de capacidades laborales de la persona y su familia ha llevado a configurar todo un *Fondo de Trabajo* que se mide en tiempo (horas de trabajo). El fondo de trabajo está constituido por el conjunto de las capacidades laborales de la persona y su familia (tiempo de trabajo dedicado a la realización de estas actividades económicas). El desempeño de estas capacidades laborales puede llevar a generarse ingresos monetarios (produc-

to del trabajo dependiente, trabajo independiente o de generación de ingresos monetarios en el espacio doméstico) o bien puede tener formas no monetarias (tiempo invertido en el trabajo doméstico, tiempo invertido en el trabajo en las organizaciones comunitarias, trabajo de autoformación). En esta perspectiva, las personas y sus familias buscan optimizar sus *fondos de trabajo*. Lo cual podemos formalizar en el siguiente gráfico.

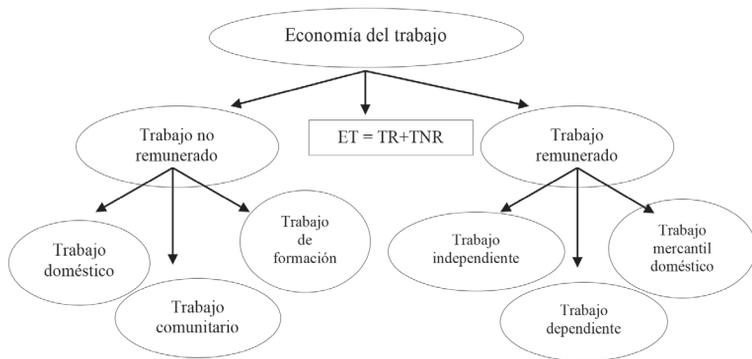


Figura 1

Referencias de la figura 1: ET= Economía del trabajo (medida en tiempo). TR = Trabajo remunerado (trabajo dependiente, trabajo independiente, trabajo “mercantil” doméstico). TNR = Trabajo no remunerado (trabajo doméstico, trabajo comunitario, trabajo de formación).

Por trabajo “mercantil doméstico” vamos a entender el realizado dentro del espacio de la vivienda del trabajador (a) pero que tiene como contraprestación un ingreso monetario, como por ejemplo un taller productivo que funciona dentro del domicilio o la venta de productos o servicios demandados por los vecinos (as) en una “tienda” en la casa.

### 3. Economía solidaria

Esta economía popular o economía del trabajo, en tanto se basa en el desarrollo de las capacidades laborales de la persona y su familia y su finalidad es la de satisfacer las necesidades básicas para

vivir, suele tener como *estrategia* de crecimiento y desarrollo diversas *formas de cooperación y solidaridad* que van configurando el *factor C* y que tienen como antecedentes historias ancestrales de dicha cooperación y solidaridad.

La existencia de este “*Factor C*” es puesta en evidencia por el sociólogo Luis Razeto, y lo llama así por cuanto hace referencia a un conjunto de categorías relacionadas con el trabajo colectivo y cooperativo y que empiezan con la “letra C” tales como *compartir, comunidad, confianza, comunión*, etc. En este sentido, la economía solidaria tiene su génesis en la economía del trabajo y podemos afirmar que es *la economía del trabajo la que moviliza y optimiza el factor C*. También podemos definirla como la economía del compartir: Compartir el trabajo (producción), compartir los frutos del trabajo (distribución y consumo).

También Razeto explicará que no toda economía popular es solidaria, por cuanto actividades individuales o aún familiares desarrolladas por pobladores y pobladoras de zonas urbanas o rurales pueden ser realizadas o de hecho se realizan sin llegar a evidenciar explícitamente la cooperación y así pueden funcionar por mucho tiempo.

La opción de agruparse y cooperar es una decisión libre de los actores involucrados. Pero también Razeto va a afirmar que la economía solidaria, por lo general es popular, esto es, tiene su génesis en la economía popular, en esos esfuerzos de las personas y familias por abrirse paso y generar sus propias actividades económicas incluso como perspectiva de vida<sup>2</sup>. Es decir, se da el paso de la “economía popular o del trabajo” a la “economía solidaria”.

#### **4. Interrelación entre economía popular y economía solidaria**

Pasar de una lógica de *sobrevivencia* a una lógica de *desarrollo*; es decir, pasar de una lógica de “debatirse entre a vida y la muerte”, a una lógica de mantenerse y construir perspectiva de futuro, de “pasar de condiciones menos humanas a condiciones más humanas”, desde el espacio local, implica optimizar, no solo los esfuerzos *microeconó-*

---

<sup>2</sup> Razeto, L. (1987). *Economía popular de solidaridad*. Programa de Economía del Trabajo, Santiago de Chile.

*micos* de las economías populares o del trabajo de las personas y sus familias o las economías solidarias, sino que implica esfuerzos *meso-económicos*; esto es, la articulación o eslabonamientos territoriales y *políticas públicas* desde el espacio local.

Pero también requieren de *políticas públicas nacionales* que den un *entorno favorable* para su crecimiento y desarrollo y por esta razón, por iniciativa de los movimientos de economía popular y economía solidaria se han venido dando políticas públicas nacionales que buscan promoverlas, tales como leyes de promoción de la economía social y solidaria que se han dado en no menos de media docena de países de la región de ALC y/o la creación de instancias que desde el Estado, buscan promoverlas y que han establecido interrelaciones con los actores de la economía popular o economía solidaria, aunque este proceso es aún lento. Por ejemplo, las secretarías de estado de economía solidaria.

*Pero para una proyección mayor, es necesario re-pensar y re-plantear la economía desde sus bases mismas, desde la propia racionalidad económica, una economía al servicio de las personas, sus familias, la comunidad y que abra espacios de participación a quienes han sufrido de la marginación, pero que desde sus propios esfuerzos se vienen abriendo espacio dentro de un sistema que les margina, pero no ha impedido su vigencia.*

Tabla 1. Estadios de la economía popular

Niveles	Actividades colectivas (organizaciones económicas populares)	Actividades familiares	Actividades individuales
Acumulación I>G	C		
Subsistencia I=G		B	
Sobrevivencia I<G			A

**Referencias tabla 1:** I = Ingresos totales de la actividad económica. G = Gastos y Costos totales de la actividad económica. A es una actividad económica individual en nivel de supervivencia. B es una actividad económica en nivel de subsistencia. C es una actividad económica colectiva (Razeto la llama organización de economía popular) en situación de acumulación.

Fuente: antigua clasificación de la economía popular en Razeto, L. (1985). La economía popular. *Revista Mensaje*.

En la tabla anterior, buscamos formalizar los diversos estadios en los que puede estar una actividad de economía popular/economía del trabajo, combinando matricialmente los criterios de “forma organizativa” y “estadio económico”. En las columnas de la matriz, como forma organizativa, reflejamos las tipologías “individual”, “familiar” o “colectiva”. En las filas de la matriz reflejamos el nivel de desempeño económico que “de abajo hacia arriba” puede ser de sobrevivencia, subsistencia o acumulación simple.

Una ruta deseable y por la que probablemente han pasado un importante número de actividades de economía popular han sido de “A” a “B”, esto es, de una actividad muy individual a una actividad familiar en el mismo rubro; luego de “B” a “C”, esto es, a partir de las actividades familiares (o individuales) se han dado formas de organización colectiva que por el factor “escala” les permite tener mejores condiciones para alcanzar el “punto de equilibrio” económico-financiero o incluso sobrepasarlo. Estas actividades que combinan formas de organización colectiva y desempeño económico “sobre el punto de equilibrio” son las actividades de *economía solidaria* que se van posicionando en los procesos económicos y que van presentándose como alternativas viables a mediano y largo plazo.

## **5. El territorio como espacio económico, el Desarrollo humano integral solidario desde el espacio local**

Tanto la economía popular como la economía del trabajo y la economía solidaria tienen como espacio de desempeño el nivel local, esto es, la comunidad urbana o campesina, pueblos dentro de distritos o bien distritos y provincias, configurando una economía denominada por algunos como la *economía de la proximidad*. En dicho territorio la economía popular se desempeña en cualesquiera de los componentes del circuito económico (producción, distribución, consumo).

La conjunción de la economía popular/del trabajo con el territorio, han abierto posibilidades no solo para la sobrevivencia sino para el desarrollo o *proyecto de vida*, pues estas economías sencillas han

logrado interactuar con actores económicos de los sectores públicos y aun privados. Es el caso por ejemplo de las municipalidades o las medianas empresas locales que evidencian preocupaciones e iniciativas de *responsabilidad social*.

Han interactuado con las Municipalidades y han incidido en las decisiones sobre los planes de desarrollo local y los presupuestos de inversión local. Poco a poco, estas economías populares y economías solidarias, van transformándose en expresión de *ciudadanía* en sectores populares y campesinos, *en formas nuevas de participación económica de pobres y excluidos forjando su autodesarrollo y el de sus comunidades*.

Han ido gestando actividades económicas populares y solidarias en los diferentes ámbitos de la economía, por ejemplo a través de talleres productivos que progresivamente se preocupan por la calidad y el servicio a sus clientes; actividades de consumo, como es el caso de los comedores populares autogestionarios en el Perú, pero también en otros países (Cousines Collectives en Québec), la experiencia de los “Comprando juntos” en Chile, las actividades de comercialización, entre las que se encuentran diversas experiencias de comercio comunitario (Maquita Cusunchic en Ecuador) o Comercio Justo (diversas redes de Fair Trade en países de ALC, Asia, Africa), experiencias de servicios populares y solidarios en diversas localidades (servicios de “proximidad”), experiencias de intercambio tecnológico, de formación técnica y tecnológica o aún de “intercambio de saberes” que se han propiciado desde la educación popular; actividades de finanzas sociales o finanzas solidarias, que van más allá de la visión meramente instrumental de las “microfinanzas” a secas, sino las que han buscado desarrollar experiencias solidarias de ahorro, crédito u otros servicios financieros, basados en la ayuda mutua y el compartir desde el territorio. Ello lo reflejamos en el siguiente gráfico.

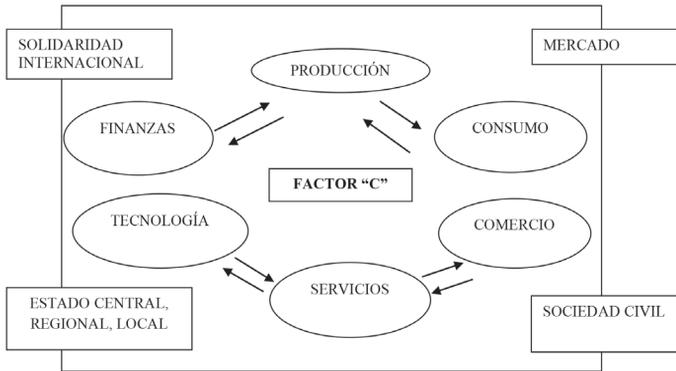


Figura 2

La *economía local*, con los actores económicos que la conforman, para desarrollar sus potencialidades de crecimiento y desarrollo requieren potenciar las capacidades locales de consumo (consumo ético), de inversión (inversión responsable), el mercado local y las capacidades exportadoras, el gasto e inversión pública en la localidad (tanto de las municipalidades como de los gobiernos regionales o estatales o del propio gobierno central), así como el manejo racional de las transferencias a las familias que vienen desde el exterior (por ejemplo remesas de los migrantes a sus familias), desarrollando así un nuevo circuito económico basado en la *eficiencia y la solidaridad* para gestar un proceso de desarrollo desde los espacios locales.

Requieren el concurso y el compromiso de los diversos niveles del estado y de la sociedad civil, de la cooperación solidaria y del propio mercado, entendiendo el mercado no como una “mano invisible anónima”, sino como *una relación entre personas*, que buscan generar relaciones humanas y solidarias entre consumidores, productores, comerciantes que se ubican en dicha perspectiva.

### ***Desarrollo humano integral desde el espacio local***

El auténtico desarrollo que se basa en la centralidad de las personas humanas en el ecosistema, se proyecta desde los espacios locales, en los cuales dichas personas se encuentran, se relacionan entre sí,

intercambian y pueden crecer en las seis dimensiones mencionadas y reflejadas en el gráfico anterior.

Pero el desarrollo local se proyecta al nivel regional, nacional, así como también al nivel internacional o global<sup>3</sup>. La dimensión local del desarrollo hace referencia a espacios territoriales tales como las provincias o distritos de las regiones o bien a las propias comunidades y caseríos dentro de los distritos. El desarrollo local nos plantea el trabajo en las seis dimensiones del desarrollo desde dichos niveles locales<sup>4</sup>.

### *Desarrollo solidario*

La opción por el desarrollo integral implica una *decisión ética*. Lograr el desarrollo no es algo que pueda ser factible con las so-las fuerzas del “mercado competitivo”, del culto a la competitividad “salvaje” o del individualismo extremo. El desarrollo de las comunid-ades, pueblos y naciones implica la ayuda mutua de todos y todas los/las que les conforman, sea cual fuera su raza, credo o posición en la sociedad. Pero el real desafío es la preocupación por quienes están marginados, excluidos inclusive de los procesos u organizaciones de ayuda mutua que muchas veces no los conocen.

En ese sentido el desarrollo solidario es principalmente concer-tativo, no es “en contra de...” sino “*a favor de*”. La perspectiva del desarrollo solidario implica que todos hombres, mujeres, jóvenes, niños, niñas, adultos y adultas mayores se consideren co-partícipes, co-responsables de la construcción solidaria de un desarrollo hu-mano integral. Involucra a todos los actores y actrices que quieran participar, a los de la economía popular, de la economía solidaria, el

---

<sup>3</sup> Podemos considerar dentro de lo local los niveles comunales, distritales, provinciales. En el nivel regional los departamentos y agrupamientos de departamentos; en el nivel nacional el país en su conjunto. En el nivel global las relaciones internacionales entre los países, que a su vez puede subdividirse (región andina, latinoamérica, continente americano, mundo en su conjunto, etc).

<sup>4</sup> Podemos considerar seis dimensiones del desarrollo (Prof. Denis Goulet, *Ética del desa-rrollo*): la dimensión económica, la dimensión social, la dimensión política, la dimensión cultural, la dimensión ecológica, la dimensión ética.

Estado a sus diversos niveles, a los empresarios y empresarias verdaderamente responsables.

Como venimos de decir, en el territorio se van configurando actividades productivas (microempresas productivas), de comercio (comerciantes de mercados de abastos, vendedores ambulantes, etc.), de consumo (organizaciones autogestionarias por la alimentación, salud, vivienda), tecnológicas (centros de formación profesional, institutos tecnológicos, colegios técnicos, institutos agropecuarios, etc.), de servicios a las personas (mantenimiento, reparación, informática, etc.) o de finanzas (cooperativas de ahorro y crédito, organizaciones de microfinanzas, etc.). Son al menos *seis sectores* o ámbitos claves para procesos de desarrollo local, a los que hemos hecho referencia anteriormente. Esto es, propiciar y optimizar, desde lo local, cadenas solidarias que interrelacionen: *Producción-consumo-comercio-servicios generales- servicios tecnológicos-servicios financieros*.

O bien, incorporando el factor ético: *Producción responsable-consumo ético-comercio justo-servicios generales de proximidad- servicios tecnológicos de proximidad -servicios financieros solidarios*.

Y la generación de valor económico en el espacio “meso”, podríamos intentar medirla mediante la siguiente formalización:  $YL = CL + IL + GNL + GRL + GM + X + VE - M - CE + T + \text{Factor } C$ . Donde: YL es el nivel de Ingresos Local generado (al cual está asociado un nivel de empleo de factores). CL es el consumo realizado en la localidad. IL es la inversión realizada en la localidad por los actores económicos privados y sociales. GNL es el gasto público del Gobierno Central (Nacional) realizado en la localidad. GRL es el gasto público del Gobierno regional realizado en la localidad. GM es el gasto público municipal realizado en la localidad. X son las exportaciones realizadas fuera del país por la localidad. VE son las ventas realizadas fuera de la localidad. M son las importaciones de la localidad provenientes del extranjero. CE son las compras realizadas por la localidad de productos elaborados fuera de la localidad. T son las transferencias (no reembolsables) realizadas a la localidad sea por entidades públicas o privadas de fuera de la localidad o por los migrantes del exterior a sus familiares. “Factor C” podría medirse a través de una variable cualitativa (Variable Dummy).

Por ende, este “YL” tiene un *multiplicador* derivado de la interacción de las variables al lado derecho de la ecuación, resaltando el factor cualitativo, el “Factor C”.

## 6. Enfoque del buen vivir

En América Latina y El Caribe, en el período reciente, los pueblos indígenas han ido colocando en la agenda sus reflexiones y propuestas sobre el buen vivir (Sumak Kawsay, en el idioma quechua, Sumal Qamama en el aymara), el cual expresa una forma de ser y estar en el mundo. Vincula al ser humano con la naturaleza en una relación recíproca de armonía. Se realiza colectivamente. Se refiere a la justa distribución de la riqueza, el respeto a la diversidad, a la ética de la convivencia humana. Exige garantizar los derechos de las personas y pueblos. Hace referencia a la comprensión de la tierra como “madre”<sup>5</sup>. Tengamos en cuenta que, la propuesta de *buen vivir* desde los pueblos amazónicos (más de 44 etnias) no es exactamente la misma que de los pueblos andinos, sean quechuas o aymaras, aunque van en la misma perspectiva.

Promover “desde abajo” un genuino y alternativo proceso de desarrollo; esto es, pasar de condiciones menos humanas a condiciones más humanas en el ecosistema, no se da a través del “imponer” tal o cual concepto pre-elaborado, sino *partiendo desde las comunidades*, desde los grupos humanos concretos los cuales deben ser capaces de decir qué es para ellos el desarrollo, o mejor que es para ellos y ellas el buen vivir; cuando lo verbalicen con sus propias palabras, estaremos entendiendo su paradigma de vida plena y su derecho a obtenerlo en forma dialogada, en Paz:

Para los pueblos indígenas la abundancia, la calidad de vida y el buen vivir, está en los bosques; en cambio, para otras culturas, las mismas se encuentran en su feroz destrucción... ofrecemos al mundo proteger los bosques que están en manos de nueve pueblos indígenas de la región, a cambio de un reconocimiento del

---

<sup>5</sup> Cfr. Ponencia de Hnas. Franciscanas en Manaos en el seminario del CELAM sobre espiritualidad y Amazonía, setiembre 2010.

Estado peruano como titular de dichas áreas que incluyen, de ocupación ancestral<sup>6</sup>.

Por lo tanto, esta concepción del desarrollo humano integral solidario y muy especialmente del Buen Vivir es clave para lograr una verdadera justicia social y justicia climática y ecológica y un aporte a las nuevas concepciones y prácticas de la humanidad, sobre todo hoy que el “orden establecido” globalmente está en crisis y es necesario proponer nuevas alternativas viables.

Esta alternativa parte de la misma práctica de los pueblos indígenas y campesinos, de la sierra andina y de la Amazonía y reclama estas cosmovisiones ancestrales y que han venido resistiendo a los “statu quo” que se han ido imponiendo a lo largo de la historia de nuestras tierras, prácticamente desde la Conquista. Se basa en procesos existentes en las comunidades, en las cuales se va vinculando los diversos componentes del buen vivir, desde la producción responsable, el comercio justo, el consumo ético, las alternativas de finanzas solidarias, el intercambio de saberes, los servicios de proximidad. Su sostenibilidad se basa en dichas articulaciones y eslabonamientos desde los espacios locales. Y en ello basa su replicabilidad; esto es, en procesos que venían de antes y que la perspectiva del buen vivir y la ética, marcan nuevos horizontes de sostenibilidad.

Los modelos “dominantes” de “*desarrollo*” y de “*crecimiento económico*” requieren dar paso a nuevas propuestas holísticas, portadoras de mensajes de cambios profundos, pero basadas en experiencias que “desde lo micro” ya se vienen evidenciando e interconectando “desde abajo hacia arriba”.

## **7. De la escasez a la abundancia**

Se ha acostumbrado a definir a la economía como la ciencia del uso eficaz y eficiente de recursos escasos que tienen fines alternativos. La teoría de la escasez ha ido marcando el pensamiento económico moderno y por ende las propuestas y políticas públicas.

---

<sup>6</sup> Shapion Noningo. Ponencia Mitigación y Cambio Climático, presentada en el Pabellón Indígena, COP 20, Lima, Perú.

Pero, desde los movimientos de economía solidaria, han ido surgiendo propuestas que van en otra perspectiva. Son propuestas que tratan de ver el mundo no desde el lente de la escasez, sino desde el lente de la abundancia, desde lo que la gente ya tiene, sea en lo material o espiritual.

En esa perspectiva, instituciones como la colombiana FUCAI (Fundación Caminos de Identidad), desde el manejo sostenible de bienes de la naturaleza por las comunidades, nos invita a ver la realidad desde el lente de la “abundancia”. La Amazonía, a pesar de que ha sufrido de la depredación, sigue siendo espacio de abundancia. El sólo hecho que más del 35% de los bosques primarios en el mundo se encuentren en Sudamérica y muy especialmente en la Amazonía, es muy relevante, aunque se ven en peligro por los enfoques del extractivismo o neo-extractivismo que prevalecen en prácticamente todos los gobiernos de la Región.

La experiencia de los procesos educativos de las “Aulas Vivas” de FUCAI permiten vivir una experiencia concreta y reflexiva sobre la realidad a partir de “vivir” la experiencia de la abundancia tanto de bienes materiales como de bienes espirituales<sup>7</sup>.



En la fotografía, una sesión del “Aula Viva” en la Comunidad indígena “Nuevo Jardín”, en Leticia, Colombia, al momento de reflexionar sobre los “productos de la abundancia”, antes de proceder a la “cocina” y “comida” de la abundancia (agosto 2017).

---

<sup>7</sup> Cfr. La sistematización de FUCAI sobre sus experiencias de Aulas vivas y abundancia en los territorios amazónicos con pueblos indígenas. La sistematización es de 2017.

## 8. Resistir y construir, no solo resistir

Lo propuesto podría “sonar” a voluntarista, pero ello no es así. Por el contrario, se trata de recoger y *valorar*, con nuevas visiones, las experiencias *reales* de la gente sencilla que “desde abajo” vienen configurando una práctica que debe ser reconocida como propuestas, no sólo de resistir a la modelo neoliberal actual o solamente reivindicativa, sino portadoras de un *potencial transformador* de estas experiencias hacia una reconfiguración de la economía y la sociedad. Es importante el resistir y reivindicar, pero no podemos quedarnos solo en ello.

En la *Declaración del Québec*, del Segundo Simposio Internacional “Globalización de la solidaridad”, se afirma:

La globalización neoliberal de la economía impide el desarrollo de nuevas instituciones (...) y también menoscaba la búsqueda de sentido e identidad presente en las aspiraciones de los pueblos. En ese contexto, las sociedades y los movimientos sociales que las acompañan, han entrado en una fase de mutación. Globalmente, asistimos, a través de decenas de miles de proyectos, a una nueva vitalidad de lo asociativo en el Norte y a un resurgimiento de la sociedad civil en el Sur que traducen a su manera la aspiración de otra globalización (Québec, 2001, Declaración).

Por lo tanto, no basta quedarse solamente en una perspectiva o enfoque reivindicativo, sino que es necesario *trascender hacia lo alternativo*, por pequeño que fuera, de los procesos “desde abajo” de las organizaciones que buscan construir nuevos caminos y perspectivas, basados en la dignidad humana y la sostenibilidad y que se van abriendo espacio. Seguimos con la Declaración antes citada:

Sin dar muchos detalles, dos visiones del desarrollo se disputan el terreno. De un lado, hay actores comprometidos que han iniciado el proceso de la globalización neoliberal: nuevos estratos de ejecutivos y administradores de grandes empresas privadas y públicas. Por otro lado, los actores populares apoyados por personas que intervienen y que trabajan en las ONG, evolucionan al interior de los movimientos y nuevas instancias de desarrollo local, y en las organizaciones y empresas de economía social y solidaria.

Para los primeros, la economía exige una “cura de juventud” para la privatización de empresas públicas, la descentralización y la desreglamentación pública, pues ellos estiman que el Estado frena las iniciativas empresariales. (Para ellos) el desarrollo pasa por la reorganización del aparato productivo y la recomposición del espacio social y la deslocalización de las empresas. Lo local y la descentralización en esta perspectiva juegan un papel puramente instrumental para crear polos muy eficientes y competitivos en el plano internacional. Por eso, (para ellos) el desarrollo local y la economía popular son solamente paliativos en la fragmentación social provocada por la globalización, un contrapeso para las regiones que pierden, las comunidades que se empobrecen y los segmentos precarios de la población activa.

Para los segundos, el desarrollo local, la economía social y solidaria, al igual que la sociedad civil, forman parte de los elementos cardinales del desarrollo”. (...)”la afirmación identitaria de estas comunidades y regiones, tanto en el terreno de la economía como en lo social, contribuye a una redefinición del desarrollo y del pensamiento económico. Estas iniciativas favorecen la organización de nuevas instituciones, nuevas vertientes, y demuestran su capacidad estructurante a nivel nacional e internacional. (Québec, Declaración, 2001).

## **9. A manera de conclusión**

Estas experiencias de nuevas prácticas económicas que desde América Latina y El Caribe se van evidenciando, están en correspondencia con otras experiencias que se vienen dando a nivel global en otros continentes, en la perspectiva del necesario cambio de rumbo al que nos desafía *Laudato Sí*. Hoy están surgiendo por doquier experiencias inspiradoras “desde abajo”, basadas en la solidaridad y el compartir, en la centralidad de las personas y comunidades, en el cuidado del ambiente que reclaman cambios estructurales, frente al agotamiento del actual modelo basado en la maximización de la ganancia, en el éxito económico a toda costa, en los problemas de la desigualdad y el desempleo que exigen respuestas novedosas y creativas.

Las experiencias del buen vivir, que rescatan lo ancestral, se han ido renovando con mucha creatividad, adaptándose a los nuevos tiempos y contextos. Los tiempos actuales que reclaman la sostenibilidad, la durabilidad, la austeridad, la ética, corresponden con estas experiencias y nuevas conceptualizaciones para una nueva presencia de la humanidad en la historia y el cuidado de la Casa Común.

## LA REVOLUCIÓN DE LOS EXCLUIDOS

*Juan Grabois*<sup>1</sup>

### Los indicadores de la exclusión

El Papa Francisco caracteriza al orden socioeconómico mundial como un verdadero “culto idolátrico al Dios Dinero”. La globalización de esta nueva religión impuso a escala planetaria su mandamiento único: “obtendrás la máxima ganancia”. La robótica y la biotecnología aplicadas exclusivamente para aumentar ganancias reduciendo costes laborales arroja a los hombres a una nueva clase desposeída, no ya de los medios de producción sino incluso de la mera posibilidad de poner su fuerza de trabajo a disposición del capital.

Hipócritamente, ningún texto académico, ningún CEO, ningún poderoso omite en sus discursos sobre economía que hay que combatir la desigualdad. Todos los gobernantes de hoy, desde Trump a Macri, se han propuesto reducir el coeficiente de Gini. Asimismo, la alianza entre las altas finanzas y las altas tecnologías abonan a la tiranía del capital, acompañados por sus hijos el ambientalismo imperial, el nepotismo y el machismo.

---

<sup>1</sup> Cofundador del Movimiento de Trabajadores Excluidos y de la Confederación de Trabajadores de Economía Popular, Buenos Aires, Argentina.

Un estudio de Oxfam titulado *Premiar el trabajo, no la riqueza*<sup>2</sup> de principios de 2018 abunda en los indicadores propios de la exclusión. Enumero a continuación solo algunos para ilustrar, una vez más, la importancia de que nuestro *proceso de cambio* pase de la mera enunciación de indicadores, al compromiso por una política económica que brinde trabajo con derechos, infraestructura social a los barrios populares, un techo digno para cada familia y acceso a la tierra para cada campesino.

Actualmente hay 2043 personas con fortunas por encima de los 1000 millones de dólares, de las cuales 9 de 10 son hombres. Su riqueza equivale a lo necesario para acabar con la pobreza extrema en el mundo hasta 7 veces. Mientras la fortuna de los milmillonarios aumentó en 762000 millones de dólares durante el último año, las mujeres aportan a la economía mundial 10 billones de dólares en trabajos de cuidados no remunerados. Solo 42 personas poseen actualmente la misma riqueza que los 3700 millones de personas más pobres del mundo. La situación no ha cambiado desde el movimiento Occupy en 2011, el 1% más rico sigue acumulando más riqueza que el resto de la humanidad.

Se pueden desagregar estos datos, con indicadores que advierten que las élites nacionales son proporcionales a las globales: por ejemplo, en Nigeria, los intereses que genera en un año la riqueza del hombre más rico del país serían suficientes para sacar de la pobreza extrema a dos millones de personas. En Indonesia, los cuatro hombres más ricos tienen tanta riqueza como 100 millones de las personas más pobres. Las tres personas más ricas de Estados Unidos tienen tanta riqueza como la mitad más pobre de la población del país (unos 160 millones de personas). En Brasil, una persona que gane el salario mínimo debería trabajar 19 años para ganar lo mismo que una persona del 0,1% más rico en un mes.

Además, cerca de una tercera parte de la riqueza de los milmillonarios ha sido heredada. En los próximos 20 años, 500 de los hombres más ricos del mundo traspasarán más de 2,4 billones de dólares

---

<sup>2</sup> *Premiar el trabajo, no la riqueza. Para poner fin a la crisis de desigualdad, debemos construir una economía para los trabajadores, no para los ricos y poderosos.* Oxfam Internacional, 2018. Recuperado de <https://www.oxfamintermon.org/es/documentos/19/01/18/premiar-trabajo-no-riqueza>.

a sus descendientes, una cantidad superior al PBI de la India, un país con 1300 millones de habitantes.

Son cifras descabelladas, tan lejanas a cualquier miembro de la clase trabajadora. Burbujas de un capital que sobrevuela perversamente las arcas fiscales de cada nación, pero explotan en la cara de los más pobres.

## La muralla de la exclusión

Gobiernos y poderes económicos erigieron una muralla invisible que divide la humanidad entre integrados y excluidos, los iniciados en los rituales de producción-consumo adentro, y los que, son sacrificables en esos rituales, son únicamente material de descarte afuera. De un lado y del otro existe la desigualdad, la injusticia y la alienación, pero los que están adentro gozan de cierta protección, comodidades, seguridad y derechos; los parias, en cambio, han de perder toda esperanza y arreglárselas como puedan. La perspectiva elemental de acceder a la tierra, el techo y el trabajo no existe más para ellos.

Desplazados del campo primero y expulsados de las fábricas después, los que viven del otro lado de la muralla ya superan numéricamente a los “ciudadanos plenos” en la mayoría de los países del mundo. Se cuentan por millones los hombres, mujeres y niños que se ven forzados a ganarse el pan “al costado del camino”, en condiciones de extrema precariedad, en labores insalubres, sin protección legal, sin papeles migratorios. Las conquistas del movimiento obrero pasaron a ser patrimonio de una fracción reducida de los trabajadores –los que quedaron adentro–. En África, Asia y América Latina, la informalidad laboral afecta a más del 50% de los trabajadores ocupados (Cf. OIT). Las cifras en los países centrales aumentan vertiginosamente, con un altísimo nivel de trabajo basura, temporario, *part-time* y un rampante desempleo juvenil que, en España y Grecia, por dar dos ejemplos, rozan el 50% (Cf. OCDE). Las desigualdades al interior de lo que conocimos como “clase trabajadora” se agrandan y dividen a los que deberían permanecer unidos: los trabajadores.

En el mismo sentido, los asentamientos informales van convirtiéndose en el hábitat predominante de la humanidad: son más de 200.000 en el mundo, albergan entre 1300 y 1500 millones de seres humanos y reciben al 75% de los migrantes, refugiados o desplazados (Cf. UN-HABITAT). El contraste de este paisaje con la suntuosidad de los núcleos urbanos enriquecidos no puede más que dar la voz de alerta sobre la inmoralidad de este orden de cosas y del riesgo permanente para la paz social que trae aparejada semejante inequidad. En ocasiones, las murallas dejan de ser invisibles para transformarse en sólidas barreras físicas como las que separan los Country Clubs de las Villa Miseria, Israel de Palestina o México de EEUU.

Esta “economía que mata”, lejos de poner los avances de la ciencia y la técnica al servicio de la dignidad humana, los utiliza para agregar nuevos ladrillos a la muralla. La muralla no marca los límites de la soberanía del capital: afuera también gobierna, tiránicamente, el Dios Dinero.

El sistema se enfrenta hoy al desafío de gestionar los “residuos poblacionales” que arroja extramuros y reforzar sus defensas, para que no intenten cruzar. Lo hace a veces reprimiendo, a veces arrojando algo de asistencia social. En algún punto, tanto el control policial como cierto asistencialismo “figura entre los faux frais [gastos varios] de la producción capitalista, gastos que, en su mayor parte, no obstante, el capital se las ingenia para sacárselos de encima y echarlos sobre los hombros de la clase obrera y de la pequeña clase media”.

## **La economía popular como campo de batalla**

Del otro lado de la muralla, los pobres y excluidos no se resignan a morir y crearon un circuito económico propio –la economía popular– que explica mucho mejor que los subsidios o la represión la forma en la que allí se sobrevive.

Se trata del conjunto de prácticas económicas orientadas a satisfacer las necesidades de tierra, techo y trabajo que se niega a los que

viven del otro lado de la muralla. Lejos del cálculo productivista de la empresa capitalista, ese heterogéneo conjunto de actividades de subsistencia se desarrolla con recursos sencillos, lucha y sacrificio. Las actividades de economía popular logran traspasar la muralla de exclusión penetrando clandestinamente el corazón de las ciudades modernas, ocupando el espacio público y llevándose para las periferias un poquito de la riqueza que este sistema concentra en sus centros.

Es la fuerza vital del pueblo pobre que no se resigna a sobrevivir asistido, resiste, pelea y busca soluciones a sus problemas. Son los excluidos que —organizada o espontáneamente— consiguen con sus propias manos lo que el sistema les niega: tierra, techo y trabajo para miles de millones de personas en todo el mundo. ¿Cómo lo hacen? Ocupando terrenos ociosos en las periferias urbanas para resolver la cuestión de la vivienda o en las zonas rurales para producir alimentos, ganando las calles céntricas de las grandes ciudades para vender baratijas o artesanías, creando grandes ferias para abastecerse a precios accesibles, recuperando fábricas abandonadas o quebradas para sostener los puestos de trabajo, recogiendo material reciclable de entre los residuos, transportando personas o encomiendas en vehículos sin licencia y un sinfín de actividades que, aunque los Estados se niegan a reconocer, no paran de crecer.

Existe una inmensa variedad de oficios populares: cartoneros y recicladores, vendedores ambulantes y feriantes, transportistas y mensajeros informales, trabajadores de empresas recuperadas y emprendedoras populares, campesinos y agricultores familiares, etc. Los elementos comunes son básicamente tres: 1) los sectores populares tienen la *posesión de sus medios de producción*, 2) la producción no se organiza desde la racionalidad burguesa sino desde la *cultura popular*, 3) el trabajo es técnicamente autónomo, aunque económicamente dependiente y jurídicamente *desprotegido*.

La Economía Popular no es un fenómeno estático sino dialéctico, un movimiento, con sus tres momentos. Es una *realidad* terriblemente precaria que emerge de la exclusión capitalista; un *camino* de resistencia colectiva frente a esa exclusión; un *destino* que aspiramos moldear en la lucha popular. El sujeto activo que permite transitar estas tres etapas, el catalizador de los procesos de cambio es el pue-

blo pobre organizado, es decir, *la organización comunitaria de base, articulada en estructuras locales, regionales, nacionales e internacionales.*

Sin organización comunitaria, la economía popular es un mero “capitalismo periférico” que no debe idealizarse. La economía popular, así en bruto, no es una forma de comunismo primitivo ni el país de las maravillas sino el resultado de una previa imposición económica que es la exclusión. Las prácticas de economía popular no son experimentos de autogestión (“economía social”) pergeñados en La Sorbona sino formas de resistencia económica a la exclusión que muchas veces crecen como un árbol torcido. Existen situaciones de opresión e injusticia terribles que suceden al interior de la economía popular. Del otro lado de la muralla, como dijimos, también gobierna el Dios Dinero y muchas veces logra imponer sus mandamientos. Por eso, podemos decir que la Economía Popular es un verdadero campo de batalla entre una orientación comunitaria y otra parasitaria, la primera construye el poder *de* los excluidos la segunda lo ejerce *sobre* los excluidos.

La economía popular tampoco está desconectada de esa gran red que es la economía idolátrica de mercado. Nuestros compañeros están *excluidos de los derechos sociales, pero asimétricamente integrados en los procesos de acumulación capitalista.* Del otro lado de la muralla no solo está el descarte social sino muchas posibilidades de negocios para capitales aventureros que se animan a traspasarlo. Como decía Edward Thompson “estamos acostumbrados a pensar que la explotación es algo que ocurre sobre el terreno, en el momento de la producción”. Esta forma de ver las cosas nos impide comprender las nuevas formas de explotación indirecta y opresión que muchas veces someten a nuestros compañeros. Las cadenas de valor que incorporan trabajo popular externalizado (por ejemplo, reciclado, industria textil, etc.), los Estados que aplican impuestos regresivos sobre el consumo popular; las multinacionales que imponen pautas de consumo y productos en la canasta alimentaria; la especulación inmobiliaria que ejerce una tremenda presión sobre barrios y territorios populares; y el mismísimo sector financiero, hegemónico y depredador, que también endeuda a los humildes. Exclusión y explotación no son mutuamente contradictorias. En general, se dan juntas.

## Los excluidos como sujeto de cambio

La idea de exclusión social tiene evidentes dificultades teóricas. Define un sujeto social no por sus atributos sino por sus carencias. Este enfoque tiene una larga tradición en la historia de las luchas populares. Los descamisados, los desheredados, los desposeídos, los desamparados fueron protagonistas de los grandes procesos de cambio. El peronismo hablaba de “los humildes” para caracterizar a los que, junto a los obreros asalariados, eran parte fundamental de la alianza social de cambio en la Argentina oligárquica. Es un término hermoso porque viene del latín, *humus*, Tierra. Somos, nada más ni nada menos, gente de la Tierra... por algo fue esta la denominación que adoptó un indómito pueblo originario de la Patagonia: los mapuches (*mapu*: tierra; *che*: gente).

Otro problema radica en la estrechez de ciertas interpretaciones mecanicistas de las ideas de izquierda que convirtieron una “guía para la acción” en un dogma anticuado. La idea de que el trabajador asalariado produce por encima del valor de su fuerza de trabajo tuvo una enorme potencia política e ideológica en las luchas del siglo pasado. Generó la convicción de que quien trabaja tiene derecho a más de lo que recibe, y, por ende, es acreedor de una deuda social. En nuestros tiempos, esta noción, aunque vigente y necesaria, es evidentemente insuficiente como premisa teórica.

En esa perspectiva, sin una adecuada actualización teórica, el excluido, sin inserción directa en la empresa capitalista, parecería carecer de legitimidad para luchar y reclamar. “¡Yo qué tengo que ver con ese tipo si no es empleado mío! ¡Yo no le robo ni un poquito de plusvalía!”, dice el empresario. “¡Yo qué tengo que ver con esa mujer si no es mi afiliada! ¡Ella no vende su fuerza de trabajo!”, dice el sindicalista. Este razonamiento es utilizado, no solo por los sectores capitalistas que ajironan el marxismo a su propia conveniencia sino por muchos dirigentes sindicales y activistas. Como los humildes no cuajan en la definición estática y positivista de *clase*, se naturaliza su situación de precariedad, se les niega el carácter de sujeto social protagónico e incluso se los tilda de *lumpenaje*. Caen en el error que indicaba el citado Thompson: suponer “que las clases existen,

independientemente de relaciones y luchas históricas, y que luchan porque existen, en lugar de surgir su existencia de la lucha”.

En la práctica histórica latinoamericana de las últimas décadas vemos, con prístina claridad, que el sector popular más dinámico en lucha por el cambio social son los excluidos, los humildes organizados del campo y la ciudad. Las fisuras más emblemáticas del periodo neoliberal no se dieron entre patronos y obreros sino a partir de la resistencia de los excluidos que tienen su propia forma de conciencia y resistencia. Son formas de conciencia y resistencia de carácter más “horizontal” que “vertical”, donde no son tan importantes las *diferenciaciones internas* que puedan existir en determinada actividad económica, unidad productiva o territorio sino la unidad *en tanto* excluidos, humillados y despreciados, habitantes de la villa y el asentamiento, miembros de una misma comunidad campesina o indígena. Y se dan fundamentalmente en torno a los derechos de posesión y/o uso de tierras, inmuebles, licencias, permisos y el espacio público. La estratificación interna –a veces profunda– que se da, por ejemplo, en una villa o una gran feria popular, en las actividades populares urbanas o en una colonia hortícola, son contradicciones secundarias que se resuelven a través del fortalecimiento de la organización comunitaria como sustrato organizativo de la economía popular, desarrollándola en clave solidaria, promoviendo formas de propiedad comunitaria sobre los medios de vida y la distribución equitativa de los frutos del trabajo.

Asimismo, no podemos quedarnos de brazos cruzados cuando sabemos que 1 quinto de la población mundial vive sin acceso al agua y que en los paraísos fiscales los super ricos esconden 7,6 billo- nes de dólares.

Los multimillonarios, al evadir sus impuestos, sustentan la construcción diaria de la muralla. Quitando las migajas de una redistribución que, aunque siempre escasa, podría solucionar los problemas de acceso a la tierra, el techo y el trabajo de los excluidos. Desde sus torres intramuros, llaman paraíso a nuestra incapacidad de expropiación de las ridículas tasas impositivas con las que se grava la veneración al Dios Dinero.

**NUEVOS DESAFÍOS PARA EL MERCADO  
Y LA SOCIEDAD CIVIL EN LA ERA  
DE LA VULNERABILIDAD  
LA ESPERANZA Y LA PARADOJA DEL MÉRITO:  
LOS NUEVOS DOGMAS DE LA RELIGIÓN  
DE LOS NEGOCIOS**

*Luigino Bruni*<sup>1</sup>

**Introducción: la esperanza como virtud**

Nuestra civilización enfrenta la escasez de un recurso importante: la esperanza. La esperanza es, por cierto, una virtud, pero esa grandiosa palabra tiene muchos aspectos ocultos, algunos más grandes y otros más pequeños que la virtud misma<sup>2</sup>. Como antigua y noble palabra que es, “virtud” podría ser comparada con esas ciudades estratificadas que a lo largo de los siglos han sido testigos de muchas vidas y de diferentes civilizaciones. Hay, en efecto, un primer estrato de la esperanza –que se muestra en seguida, porque es superficial– que no es una virtud, sino un vicio. El primer estrato es la esperanza que la mitología griega puso en la caja de Pandora junto con todos los otros espíritus del mal, y la esperanza, de mane-

---

<sup>1</sup> Profesor ordinario de Economía Política, LUMSA, Roma, Italia.

<sup>2</sup> Bruni, L. (2015). *A Lexicon of social well-being*. Londres: Palgrave-Macmillan.

ra misteriosa y ambigua, no escapó junto con otros males, sino que quedó encerrada en la vasija. Ésa es la que san Pablo llamó “vana” esperanza. Suele ser empleada por los poderosos para invitar a la gente a que espere una prosperidad económica y un futuro mejor, mientras ellos nada hacen, o hacen demasiado poco, para mejorar las condiciones de vida del presente. Es la esperanza de ganar en la lotería o cuando se raspa una tarjeta de juegos de azar. Es también la actitud de los que, cuando enfrentan un problema, dicen: “Esperemos lo mejor”. Es una frase que lleva a la conclusión de que una cosa no es merecedora de que se le dedique tiempo o se ponga en ella energía, y que, por tanto, carece de valor, dándose por terminada la reunión sin entablar el compromiso responsable de hallar juntos una solución concreta. Ésa es la esperanza tipo “opio de los pueblos”, que a menudo se ha llegado a ser, y llega a ser todavía, un instrumento de dominación, especialmente para con los pobres, que son víctimas de ilusiones creadas deliberadamente y dirigidas a mantenerlos en su pobreza y en su miseria. Esa esperanza es mala porque puede hacernos vivir o, al menos, sobrevivir, sin que nos comprometamos a ser los protagonistas de nuestra propia felicidad, y esperemos pasivamente que la salvación nos sea proporcionada por el azar, por los dioses o por el Estado. La filosofía griega y, después, sin duda, el cristianismo libró batalla contra esa esperanza vana e ilusoria, a fin de liberar a los hombres de esperanzas maliciosas y engañosas; de ese modo se abrió el camino a la esperanza que no conlleva desengaños. Debemos admitir que últimamente esa batalla ha sido perdida si vemos cuántas ilusiones y falsas esperanzas producen nuestra sociedad de consumo y la cultura basada en la televisión.

Si excavamos un poco más, hallamos un segundo estrato de esperanza, que es ya más una virtud real. Es la actitud espiritual y moral que lleva a uno a encontrar razones reales para tener la esperanza de que el futuro cercano sea mejor que el presente, y emprender la acción de modo que lo que se espera como un “todavía no”, se convierta en un “ya”. Es este tipo de esperanza el que condujo a las generaciones pasadas a luchar contra la pobreza de su presente y, aun cuando crecían de bienestar y de derechos, construir un futuro mejor para sus hijos y para sus nietos. Es esa esperanza la que hizo que el trabajo de muchos de nuestros abuelos y abuelas fuera soportable, y a veces hasta placentero cuando trabajaban casi como esclavos en

los campos y en las minas. Detrás de sus luchas y de sus lágrimas entreveían, en el futuro, diplomas, graduaciones y casas, luchas y campos de tipos muy diferentes. Es la esperanza de las novias, las esposas y las madres. Llevados por esa esperanza muchos arrendatarios y artesanos se convirtieron en emprendedores, no principalmente por amor al dinero, sino en busca de un futuro mejor, con dignidad y libertad.

Pero hay aun un tercer estrato de esperanza que, una vez alcanzado, comienza a exhibir los rasgos de una ciudad Antigua, muy noble y bella. Ésta es la esperanza de los que lucharon al punto de dedicar sus vidas a la construcción de un futuro mejor para los hijos de cada cual, y no solamente de los propios. Esa esperanza es civil, social y política; movió a miles de trabajadores, sindicalistas, políticos, cooperadores, ciudadanos, hombres, y a muchas mujeres (desdichadamente olvidadas) –personas que quisieron pasar sus vidas mejorando su mundo y supieron cómo hacerlo. Ésa es la esperanza que ha llevado y aún lleva a avanzar hacia los límites de todo lo que es humano, y que sostiene todas las virtudes renovándolas, dándoles valor, significado y dirección–. Y es ésta la esperanza que debemos ejercer todos los días y revivir hoy de nuevo. Debemos hacerlo juntos para ingresar de nuevo en el mundo de la política, de los mercados y de las empresas, de modo tal que por mucho tiempo no desesperen. Tenemos que acrecentar los actos virtuosos y ejercitar la esperanza, que tiene que ser sacada de debajo del celemín y compartida con todos los demás, y amplificada por los medios de comunicación, porque la esperanza es contagiosa: mucho más contagiosa que el desaliento y la desesperanza social.

El descubrimiento de las dimensiones de la esperanza no se detiene, sin embargo, en el elevado y noble tercer nivel. Hay, en realidad, una cuarta forma de la esperanza, que se halla a gran profundidad y es diferente de todas las otras, porque ya no se contiene dentro del espacio semántico de la palabra “virtud”. No puede ser alcanzada (a diferencia de la virtud) a través del ejercicio, la disciplina o el compromiso. Esa esperanza es sencillamente un don: *kháris*. Cuando aparece siempre nos sorprende y nos quita el aliento. Es el encuentro con la habitación del tesoro. Esa esperanza no puede ser calculada ni anticipada, sino sólo esperada o deseada; cuando llega, es una gran

alegría, un paraíso, como el regreso, desde muy lejos, de un amigo largamente esperado que un día finalmente y sin que se lo espere, vuelve a nosotros. Hay una conexión profunda entre esa esperanza y la espera. La lengua portuguesa y la castellana muestran algo de eso, en la medida que tienen una sola palabra para [lo que en la lengua inglesa se expresa con dos:] “*hope*” y “*wait*”: “esperar”. Y hay quizás algo de esa esperanza en el misterioso final de *El conde de Montecristo*: “Toda la sabiduría humana se contiene en estas dos palabras: ‘*wait*’ y ‘*hope*’”. Es esperar al novio con sus lámparas encendidas con esperanza. Esa esperanza llega como lo hace todo regalo verdadero y grande, sin anuncio y sin pedir permiso, cuando agotamos los recursos usuales de la esperanza y nos hallamos en circunstancias en que no hay razón para esperar ni siquiera el Paraíso, Sin embargo, llega tras el anuncio de una enfermedad grave, después de una traición grave, después de una soledad infinita y cuando uno menos lo espera. Florece delicadamente en el alma como una brisa leve, de modo que uno puede esperar otra vez, tener esperanza y esperar de manera diferente. Sentimos que se nos da una nueva posibilidad, una razón nueva para tener realmente una esperanza que no es un reconfortante engaño de sí mismo, porque la fuerza para la esperanza nace en nosotros de nuevo, llevándonos más allá de la desesperación.

Y así, después de haber presentado los libros a la corte, tras otra promesa ilusoria de un crédito bancario, después de haber fracasado por enésima vez la entrevista de trabajo, la esperanza, con los ojos todavía brillantes, florece todavía en lo profundo de nosotros. Nos sorprende, nos da una razón para empezar otra vez la carrera y para continuar la lucha. No generamos esa esperanza nosotros mismos: solo llega, y es, por tanto, un don. La tradición cristiana conoce eso muy bien y llama a la esperanza “virtud”, agregando el adjetivo “teológica” para subrayar su dimensión de gratuidad —y el hecho de que no nos puede ser robada por ninguna tristeza ni por ninguna desesperación del presente—.

Hay algunos “dominios” en que la batalla que nuestra cultura económica y empresarial está librando contra la esperanza es particularmente severa: esos dominios son el centro de la atención del presente trabajo.

## Los desafíos de la gratuidad

*Sine merito*: sin mérito. Ése era el modo en que desde la Edad Media hasta la Modernidad se hacía referencia a los primeros llamados “Montes de la piedad (*Monti di pietà*)”. Éstos fueron los prototipos de los bancos comunitarios, creados y promovidos por los franciscanos “observantes” (Orden de los frailes menores). Para subrayar su naturaleza de instituciones humanitarias o filantrópicas se negaba la presencia de mérito. Hace algunos siglos Bernardo de Claraval describió la pasión de Cristo como *donum sine pretio, gratia sine merito, charitas sine modo*, esto es, regalo sin precio, gracia sin mérito, amor sin medida. Al decir “regalo” excluía que hubiera un precio; al decir “amor” eliminaba la medida, y al decir “gracia” negaba un mérito. Mérito, precio y medida, por un lado; regalo, gracia y caridad por el otro.

Esas distinciones y oposiciones establecieron el éthos y la espiritualidad occidentales por muchos siglos, hasta que la cultura capitalista, con su nueva religión pelagiana y, por tanto, meritocrática, finalmente nos convenció de que todas esas palabras estaban, en realidad, del mismo lado, como hermanas y aliadas; que el regalo va junto con el precio, el mérito es un nuevo nombre del amor, y que la gracia o la gratuidad era útil solo si se la presenta en la medida “correcta” (microscópica), como en las vacunaciones, en las que se introduce en el cuerpo una pequeña dosis del virus a fin de inmunizarlo de él mismo.

Las innovaciones humanas más grandes se produjeron cuando dentro de una religión, una filosofía o una tradición de sabiduría alguien rompió *la relación económica retributiva* con los dioses o los ídolos, o con faraones y reyes, y proclamó el jubileo de la “liberación de los prisioneros”. Una de esas grandes innovaciones antropológicas y teológicas se contiene en el libro de Job, el libro de la Biblia que más combatió la lógica económica-retributiva de la fe. El libro de abre con una apuesta entre Dios-Elohim y su ángel Satán precisamente acerca de la gratuidad. Satán, según leemos en el prólogo, ha regresado de un viaje a la tierra, y, habiendo tomado noticia de la probidad de Job, le pregunta a Dios: “¿Acaso teme Job a Dios en balde? [...] Has bendecido el trabajo de sus manos [...] Pero extiende

tu mano y tócalo en lo suyo, a ver si no te vuelve la espalda” (Job 1, 9-11)<sup>3</sup>. Es interesante que el autor del relato haya escogido a Satán como exponente de la visión “económica” de la religión y de la vida: una elección que por sí sola dice muchísimo. Satán desafía a Elohim y a Job, esto es, desafía a Dios y al hombre, a probar que es posible que en el mundo haya al menos un hombre que ame y tema a Dios “por nada”, esto es, libremente, sin recompensa, sin que se le pague por eso.

¿Podemos ser buenos y justos por el valor intrínseco de la bondad y la justicia, o sólo porque esperamos alguna recompensa? ¿Somos capaces de un amor puro o sólo estamos, más bien, en un registro comercial de toma y daca? Se puede entender que la idea de gratuidad está ligada profundamente con la idea de *libertad*: ¿qué queda de nuestra libertad y de la libertad de los otros, si en realidad en el corazón de nuestras acciones hay un patrón que nos paga para que hagamos lo que él quiere? Por eso el primero por ser liberado en todas las grandes religiones de la remuneración, en el pasado y en el presente, es Dios mismo, que finalmente sale de los palacios de reyes y emperadores y viene a vivir entre nosotros.

No sorprende, entonces, que algunas etapas decisivas de la historia humana hayan estado marcadas por debates, cismas y revoluciones que se relacionan directamente con la gratuidad. ¿Qué es lo que *realmente* nos salva? ¿Son los méritos, los incentivos, el provecho, o es otra cosa, y precisamente porque *no es* mérito, *no es* incentivo, *no es* provecho? ¿*Tenemos valor y dignidad infinita* sólo porque lo merecemos, porque somos útiles a alguien por alguna cosa, o, antes bien, por alguna otra razón que viene antes de todas éstas? Es ahí donde reside en su esencia la naturaleza de la dimensión que llamamos *gratuidad*. Las culturas, las religiones y las filosofías lo han declinado de muchas maneras, pero en su núcleo tiene esa dimensión de ser sin fines de lucro, sin mérito y sin incentivos. La resistencia constante a afirmar la lógica del mercado que hasta hace poco las civilizaciones siempre mostró que arraigaba en la intuición y era formulada de diversas maneras. Dice que toda vez que las relaciones humanas asumen un registro mercantil, hay una tendencia irresistible a hacer

---

<sup>3</sup> Véase al respecto mi comentario del libro de Job: Bruni, L. (2016). *La sventura di n uomo giusto*. Bologna: EDB.

a un lado y destruir precisamente ese algo vago y difícil de definir, esa cosa sutil y esencial llamada “gratuidad”.

El incentivo es ahora el principal instrumento mediante el cual el culto capitalista está eliminando la gratuidad del mundo de los hombres: gracias a Dios siempre habrá abundancia de gratuidad en la naturaleza, en el sol, en el cielo, en la vida de los animales, en la lluvia, en la nieve, en los niños. Todo culto idolátrico tiende, de hecho, a la eliminación de toda dimensión intrínseca de nuestras acciones. Mientras hacemos algo porque creemos en ello o porque nos gusta, no somos todavía prisioneros de los ídolos. La ideología del incentivo produce el vaciamiento de la dimensión intrínseca de la acción, precisamente porque asignarle un precio a todas las cosas y a todos los actos, termina por expulsar del mundo la gratuidad. La incompatibilidad entre la gratuidad y la ideología del incentivo es radical, y apunta precisamente al argumento de Satán: no es posible para los hombres hacer las cosas por nada, “sin que se les pague”. La fe en el incentivo se difunde cabalmente en todas partes porque paradójicamente llega como expresión de la “libertad de lo moderno”.

## Los costos ocultos de la meritocracia

“La palabra ‘meritocracia’ tiene muchos méritos, pero la claridad no figura entre ellos”. Esta sentencia de Amartya Sen<sup>4</sup> es un buen punto de partida para una reflexión crítica acerca del mérito y “meritocracia”<sup>5</sup>. De acuerdo con Sen, la falta de claridad radica en el hecho de que la idea de mérito es “marcadamente contingente para nuestra visión de una buena sociedad” (*ibid.*). Cada sociedad tiene, de hecho, su propia teoría del bien y, por tanto, del mérito: ésa es una idea central en uno de los primeros libros acerca del mérito: el *Del merito e delle recompense*, de economista italiano Melchiorre Gojia. En 1818 Gojia escribía: “Las ideas que en la mente de los hombres corresponden a la substancia de la palabra han de ser, como todos saben infinitamente diferentes: cambian de sujeto, grado, propósito,

---

<sup>4</sup> Sen, A. (2000). Merit and Justice. En K. J. Arrow, S. Bowles & S. Durlauf (Ed.). *Meritocracy and Economic Inequality*. Princeton: Princeton University Press, págs. 5-18.

<sup>5</sup> Young, M. (1958). *The rise of meritocracy*. Londres y Nueva York: Transactions Publishers.

medida, no solo entre las naciones y los pueblos, sino también entre clases y clases de una misma ciudad”<sup>6</sup>.

La lógica del mérito siempre ha sido muy ponderosa también porque a menudo y de manera natural está ligada a la idea de virtud y de bien. Su mito está creciendo en nuestra época, como si fuera una cosa simple<sup>7</sup>. Los seres humanos tenemos una necesidad profunda de creer que hay una relación lógica y justa entre nuestras acciones, nuestros talentos, nuestros compromisos y los resultados que obtenemos. Nos gusta pensar que nuestro salario es resultado o nuestras cualidades y de nuestro compromiso; que el grado que alcanzamos en nuestros estudios depende de cuánto estudiamos, que hemos ganado nuestros premios (la palabra *meritum* deriva de *mereri*, que significa “ganar”). Es una necesidad natural, real y existente. El verdadero problema no está tanto, o no está sólo, en la idea de mérito en sí misma, sino en las *respuestas* que damos a las *preguntas* acerca del reconocimiento de nuestros méritos y, sobre todo, acerca del de los otros. El autor bíblico Qoheleth sabe eso muy bien: “Una vez más he visto que la carreta no es para el veloz ni la batalla para el fuerte ni el pan para el sabio, ni la riqueza para el inteligente, ni el favor para el que tiene conocimiento, sino que a todos ellos les sobrevienen el momento y la ocasión” (9, 11).

Los hombres siempre han intentado reaccionar ante esa situación, que se nos presenta como una gran exhibición de injusticia. En las civilizaciones antiguas la principal solución a la injusticia que se da en el mundo era imaginar a un Dios que es diferente de nosotros y que sigue unas reglas justas de recompensas y castigos. Tomaban el hecho histórico de la desigualdad y la injusticia y le daban la realidad de un crisma religioso. La injusticia aparente se convertía entonces en una forma invisible y más profunda de justicia, y se le confería al mundo un orden al hallarse un sentido religioso en la riqueza y en el infortunio, propio o en el de los otros. Así, a los que eran ricos y poderosos se les aseguraba la condición de “bendecidos” sin llamarlos a la conversión, y los que eran pobres y desafortunados eran sentenciados dos veces: por los infortunios de la vida y por Dios.

---

<sup>6</sup> Gioja, M. (1818/1853). *Dei meriti e delle ricompense*. Turín: Pomba, pág. 35.

<sup>7</sup> Frank, R. (2016). *Success and Luck. Good fortune and the myth of meritocracy*. Princeton: Princeton University Press.

La necesidad moral de reconocer el mérito produjo entre los más pobres y los más desafortunados un inmenso sentimiento de culpa por sus propios infortunios. Otras formas de humanismo religioso han reaccionado, en cambio, imaginando que la injusticia que se da bajo el sol ha de ser eliminada en otras vidas más allá del sol, donde el pobre, pero justo, será recompensado, y el rico, pero malvado, castigado. La tierra es injusta; el cielo no lo es. La lógica económica retributiva subsistía, pero el horizonte de su aplicación pasaba del ámbito del tiempo histórico a la eternidad o, al menos, a otra vida. Las teorías referentes al mérito requieren un humanismo de individuos moralmente diferentes, en el que cada uno tiene su propia "tarjeta" de acciones o recompensas. Las sociedades holísticas no son meritocráticas.

A causa de su espíritu humanístico y personalista, la ideología meritocrática (que hace del mérito el criterio para evaluar, clasificar y ordenar a las personas y las organizaciones) es atractivo y seductor, y captura a muchos. Lo hallamos en el centro de la cultura de grandes corporaciones y de bancos multinacionales. Su tecnología simbólica es de naturaleza dual. Por una parte, las grandes empresas construyen un sistema sofisticado de incentivos destinados a identificar y a recompensar el mérito, concebido de acuerdo con los objetivos empresariales. Por otra parte, el trabajador que se encuentra en ese mecanismo de recompensas interpreta su salario y sus beneficios como señal de su *meritabilidad*. Es un contrato perfecto, alimentado constantemente por ambas partes porque parece mutuamente benéfico: la compañía satisface su necesidad de racionalidad y de ordenamiento de la realidad de acuerdo con sus propios fines, y el empleado satisface su necesidad de sentirse merecedor y valorado.

Es una ideología que ha crecido como una enredadera en el árbol retributivo del jardín de la fe bíblica y ha experimentado un incremento y un éxito increíbles en la era del capitalismo individualista. Como Max Weber nos mostró hace más de un siglo, en el humanismo judeocristiano hay una corriente que ha interpretado el éxito económico como un signo de elección y de salvación. La cultura económica del presente radicalizó y universalizó ese mecanismo psicológico-religioso. Lo secularizó y lo extendió desde el emprendedor a la totalidad del sistema económico, la producción, las finanzas

y el consumo. La cantidad y la cualidad de los salarios y los incentivos (y del consumo) se convierten en los nuevos indicadores de la elección y la predestinación al “paraíso” del merecedor (meritable). La dimensión simbólico-religiosa del dinero y del éxito, pues, se ha ampliado, radicalizado y generalizado.

Pero el gusano de éste y de todos los sistemas de “pago” religioso se descubre con claridad cuando dejamos el cielo y descendemos a los *círculos* del purgatorio y el infierno. El mérito tiene una forzosa necesidad del demérito. Es una realidad posicional y relativa: el mundo del merecedor funciona si el mérito puede ser definido, ordenado, organizado en un orden jerárquico, medido puesto en relación con el demérito. Por encima de una persona merecedora tiene que haber alguien que es más merecedor, y por debajo de ella, una que es menos merecedora. Es un perfecto sistema de castas en el que los *bramanes* necesitan de los *parias*, pero no pueden tocarlos para evitar ser contaminado por su demérito. La administración más simple del demérito es presentarlo como un paso necesario en dirección del mérito, un paso a lo largo del camino, un hito en el viaje. Esa administración funciona muy bien con las personas jóvenes, a los que les muestra el “Monte amado” y les dice que ellos serán capaces de subir a él sólo si pueden “crecer”, aunque los que proponen esa situación saben muy bien que en la “casa del mérito” no hay suficientes lugares. Así, cuando atraviesan sus primeros fracasos y el tan esperado crédito no florece de acuerdo con las metas preestablecidas, se produce el milagro: el empleado ha sido preparado para interpretar su propio fracaso como demérito, y aceptar con ello dócilmente su destino. El culto es perfecto: el “creyente” internaliza la religión y la implementa de manera independiente. Y la producción en masa de culpa se convierte en el gran refugio de la economía, impulsada por la agresión, el orgullo, y acompañando la arrogancia a los *laudatores* de la meritocracia.

Es una ideología que ha crecido como una enredadera en el árbol retributivo del jardín de la fe bíblica y ha experimentado un incremento y un éxito increíbles en la era del capitalismo individualista. Como Max Weber nos mostró hace más de un siglo, en el humanismo judeocristiano hay una corriente que ha interpretado el éxito económico como un signo de elección y de salvación. La cultura

económica del presente radicalizó y universalizó ese mecanismo psicológico-religioso. Lo secularizó y lo extendió desde el emprendedor a la totalidad del sistema económico, la producción, las finanzas y el consumo. La cantidad y la cualidad de los salarios y los incentivos (y del consumo) se convierten en los nuevos indicadores de la elección y la predestinación al “paraíso” del merecedor (meritable). La dimensión simbólico-religiosa del dinero y del éxito, pues, se ha ampliado, radicalizado y generalizado.

Pero el gusano de éste y de todos los sistemas de “pago” religioso se descubre con claridad cuando dejamos el cielo y descendemos a los *círculos* del purgatorio y el infierno. El mérito tiene una forzosa necesidad del demérito. Es una realidad posicional y relativa: el mundo del merecedor funciona si el mérito puede ser definido, ordenado, organizado en un orden jerárquico, medido puesto en relación con el demérito. Por encima de una persona merecedora tiene que haber alguien que es más merecedor, y por debajo de ella, una que es menos merecedora. Es un perfecto sistema de castas en el que los *bramanes* necesitan de los *parias*, pero no pueden tocarlos para evitar ser contaminado por su demérito. La administración más simple del demérito es presentarlo como un paso necesario en dirección del mérito, un paso a lo largo del camino, un hito en el viaje. Esa administración funciona muy bien con las personas jóvenes, a los que les muestra el “Monte amado” y les dice que ellos serán capaces de subir a él sólo si pueden “crecer”, aunque los que proponen esa situación saben muy bien que en la “casa del mérito” no hay suficientes lugares. Así, cuando atraviesan sus primeros fracasos y el tan esperado crédito no florece de acuerdo con las metas preestablecidas, se produce el milagro: el empleado ha sido preparado para interpretar su propio fracaso como demérito, y aceptar con ello dócilmente su destino. El culto es perfecto: el “creyente” internaliza la religión y la implementa de manera independiente. Y la producción en masa de culpa se convierte en el gran refugio de la economía, impulsada por la agresión, el orgullo, y acompañando la arrogancia a los *laudatores* de la meritocracia.

“Mérito” es una palabra ambigua, raramente amiga de la gente común y del pueblo. Y eso es aun más válido para “meritocracia”. La lógica evangélica del “trabajador de la última hora”, una de las

páginas más hermosas jamás escritas, es una crítica de la idea de mérito que no es menos radical que las de los libros de Qoheleth o de Job. Piénsese en el libro de Job. En las religiones “económicas” del pasado (y también en las de hoy, en nuestras grandes empresas y en los grandes bancos), el infortunio y las impurezas son consideradas como efectos de una vida como la de un pecador. Es esa equivalencia la que el libro de Job no quiere aceptar, ya sea para Job mismo o para nosotros. De ser hombre rico y poderoso, Job se ve a sí mismo desafortunado, impuro y, por tanto, *intocable*, excluido de todas las castas sociales. Ése es todavía hoy el triste destino de los emprendedores, los administradores, los trabajadores, los políticos, los sacerdotes que, habiendo caído en el desarreglo, se encuentran no sólo empobrecidos, sino sentados sobre un montón de cascotes que incluye a la familia y a amigos, y aun la salud. E inmediatamente terminan entre los sucios, los echados de la aldea, los marginados por los clubes, las asociaciones, los grupos, confinados en vertederos sociales y relacionales, evitados por todos y nunca tocados por temor a ser infectado por su ruina

En el corazón del relato de Job hay también una revolución religiosa y antropológica que busca superar la visión *remunerativa* de la fe (nuestra prosperidad y nuestra felicidad son el premio de una vida recta, la nuestra o la de nuestros padres), que ha sido central también en la ética del capitalismo.

Este argumento contra la retribución, que está presente también en gran parte de la tradición y la sabiduría proféticas, fue muy valorado en el pueblo judío, que siempre ha estado tentado de interpretar su experiencia con YHWH-Elohim a través de categorías comerciales, comenzando por la propia estructura de la alianza. La fe de Israel nace en el seno de las culturas de la Mesopotamia, donde era normal ver la religión como un *intercambio o relación comercial con un Dios soberano*. Las prácticas religiosas, en su origen arcaico, nacen normalmente como prácticas idolátricas de tipo comercial. Las que logran evolucionar y librarse de las formas primordiales abandonan poco a poco la lógica del *do ut des* respecto de la deidad. Gran parte del esfuerzo hecho por el pueblo de Israel fue generado por el proceso de liberación respecto de un Dios mercader que daba gracia e indulgencia a cambio de votos, sacrificios y ofrecimientos. Sin los

profetas, sin Job y el Eclesiastés, ese proceso se habría desbaratado y la religión de Israel habría quedado como uno de los muchos cultos cananitas. Pero la tentación de una religión “económica” es inherente a toda religión, y sin el cuidado y la atención necesaria se puede recaer en los antiguos cultos idolátricos, convirtiendo a Elohim en un Rey ávido de ofrendas y de manifestaciones de sumisión para asegurar la protección

La religión se transforma así de nuevo en un “juego doble” entre el hombre de fe y los dioses, donde los sacrificios y los votos se convierten en el “circulante” (no sólo en sentido metafórico) de ese negocio. Una religión económica que siempre ha tenido (y tiene) muchos seguidores, precisamente porque es fácil, porque es simplemente necio, dice Qohelet: el “sacrificio [es] de los tontos”. El creyente se siente feliz al comprar “méritos” y compensar las faltas con simples sacrificios, y los administradores de la religión obtienen mucha ventaja económica y mucho control de las conciencias alimentando ese vil comercio. No es coincidencia que el episodio de Jesús con los mercaderes del templo (Juan 2, 14-16) esté colocado en el comienzo mismo de su vida pública; podemos entenderlo claramente si nuestro punto de partida son esas páginas del Eclesiastés. El cristianismo tuvo que luchar mucho en esa etapa temprana para anunciar una religión de plena gratuidad, y cuando interrumpe esa lucha, siempre retrocede y pasa a ser un antiguo culto idolátrico. Necesitamos muchísimo trabajo y cuidado para no abandonar el horizonte de la gratuidad y recaer en los registros del mérito y la falta.

La crítica bíblica del mérito es vital si queremos entender los peligros inherentes a una vida social enteramente construida sobre la lógica del mérito tal como es concebida y promovida por las compañías. Podríamos haber imaginado otro capitalismo, que estuviese menos anclado en la religión retributiva, y tendríamos casi seguramente un planeta menos enfermo y relaciones sociales más sanas; pero, hoy al menos, tenemos que impedir que su lógica se transforme en *la* cultura de la vida social en todo su alcance. En lugar de eso, los incentivos y la meritocracia ocupan cada vez más muchas áreas no económicas.

La razón de ese extraordinario éxito es fácil de comprender. Todos sabemos que hay muchas especies de mérito y de demérito. Hay

trabajadores excelentes que son malos padres, y viceversa, y por lo común vivimos junto con los méritos y los deméritos de los que tenemos conocimiento, que son revelado sólo en algunos momentos decisivos, a veces en los últimos días de nuestras vidas, cuando descubrimos que hemos vivido una vida con pocos méritos manifiestos, pero digna de un buen abrazo del ángel de la muerte. El peligro que acecha en el seno de la ideología meritocrática es así muy sutil, y por lo común invisible. Las compañías tienen la habilidad de presentarse como lugares que recompensan el mérito porque reducen la pluralidad del mérito sólo a aquellos que son funcionales a sus objetivos: un artista que trabaje en una línea de montaje no es valorado porque su mano pueda pintar, sino porque esa mano sabe cómo ajustar los tornillos.

El mérito de la economía es, entonces, fácil de recompensar, porque es un mérito o un demérito simple que es muy fácil ver, y, de ese modo, medir y recompensar. Otros méritos, en áreas diferentes de la económica, son mucho más difíciles de ver, y aun más difíciles de medir. Es ahí donde se pone de manifiesto el gran riesgo: dada su fácil mensurabilidad, el mérito se convierte, en las compañías, sólo en el mérito que es “visto”, medido y recompensado en la sociedad sin más. Con dos efectos: los méritos cuantitativos y medibles son sobreestimulados, mientras que los cualitativos y no productivos se desechan. Se acrecienta la destrucción de virtudes no económicas que son, sin embargo, esenciales para vivir bien (como la mansedumbre, la compasión, la clemencia, la humildad...).

La gran tarea del humanismo cristiano en el hogar de la civilización europea era la liberación de la cultura retributiva que dominaba al mundo antiguo, y atribuirle culpa a todos los desafortunados. No debemos resignarnos a venderlo por el “guisado de lentejas” del mérito. Valemos mucho más.

## **Algunas raíces teológicas del mérito**

El mérito es la gran paradoja del culto económico de nuestro tiempo. El primer espíritu del capitalismo fue generado por la crítica radical a la teología luterana del mérito, pero esa “piedra rechazada”

se convirtió ahora en la “piedra angular” de la nueva religión capitalista que emerge del corazón de los propios países construidos en esa antigua antimeritocrática ética protestante. La salvación por la *sola gratia*, y no a través de nuestros propios méritos, fue puesta en el centro de la reforma protestante. Fue, pues, un renacimiento de la polémica de Agustín contra Pelagio (Lutero era monje agustiniano) un milenio más tarde. La crítica antipelagiana era esencialmente una superación de la antigua idea de que la salvación del alma, la bendición de Dios y el cielo, podrían ser comprados, adquiridos o ganados por nuestras acciones. La teología del mérito quería, pues, aprisionar a Dios dentro de la lógica meritocrática, forzándolo a castigar y a recompensar sobre la base de criterios que le atribuían los teólogos.

La lucha contra el pelagianismo estuvo lejos de ser una operación marginal. Fue decisiva para la Iglesia de los primeros siglos (una lucha que, en realidad, como podemos ver, nunca fue ganada del todo). Si de hecho la teología pelagiana hubiera prevalecido, la cristiandad se habría sumado a las muchas sectas apocalípticas y gnósticas de Oriente Medio o se hubiera transformado en una ética similar a la del estoicismo. Habría perdido la *kháris* (gracia, gratuidad) que ha sido su rasgo específico y que la distinguió claramente de las doctrinas religiosas y las idolatrías meritocráticas dominantes.

El origen del tipo meritocrático de religión es, pues, muy antiguo; se hunde en la profundidad del pasado de la historia de las religiones y los cultos idolátricos. En continuidad con el alma profética de la Biblia, el mensaje de Cristo fue una verdadera revolución en un mundo teológico dominado por los cultos económico-retributivos y por el mérito. Para ver eso y alcanzar una idea muy clara de eso, basta con releer los diálogos de Job con sus amigos. Aunque en los Evangelios y en los textos del Nuevo Testamento hallamos algunos remanentes del mérito, las palabras y la vida de Jesús fueron ante todo una crítica radical de la fe meritocrática, continuada y desarrollada en la teología de Pablo. Para entender eso basta con tomar la parábola del *trabajador de la última hora*, donde la política del salario del “propietario de la viña” sigue un criterio radicalmente anti-meritocrático; o con considerar el papel del “hermano mayor” en el relato del “hijo pródigo”, que reprende a su clemente padre porque

en relación con su hermano no ha seguido las reglas meritocráticas. La clemencia es el opuesto de la meritocracia: no somos perdonados porque lo merezcamos, sino que es precisamente la condición de no ser digno de merecimiento lo que mueve las entrañas a la clemencia. Y no hace falta mencionar las bendiciones, que constituyen un manifiesto eterno de la negación de la meritocracia, En su reino hay una ley diferente: “sed (los) hijos de vuestro Padre que está en los cielos. Porque él hace que el Sol salga para el malo y para el bueno”. La perfección de esa ética es la *superación* definitiva del registro del mérito: “Por tanto debéis ser perfectos, como es perfecto vuestro Padre celestial” (Mateo 5).

El origen del tipo meritocrático de religión es, pues, muy antiguo; se hunde en la profundidad del pasado de la historia de las religiones y los cultos idolátricos. En continuidad con el alma profética de la Biblia, el mensaje de Cristo fue una verdadera revolución en un mundo teológico dominado por los cultos económico-retributivos y por el mérito. Para ver eso y alcanzar una idea muy clara de eso, basta con releer los diálogos de Job con sus amigos. Aunque en los Evangelios y en los textos del Nuevo Testamento hallamos algunos remanentes del mérito, las palabras y la vida de Jesús fueron ante todo una crítica radical de la fe meritocrática, continuada y desarrollada en la teología de Pablo. Para entender eso basta con tomar la parábola del *trabajador de la última hora*, donde la política del salario del “propietario de la viña” sigue un criterio radicalmente anti-meritocrático; o con considerar el papel del “hermano mayor” en el relato del “hijo pródigo”, que reprende a su clemente padre porque en relación con su hermano no ha seguido las reglas meritocráticas. La clemencia es el opuesto de la meritocracia: no somos perdonados porque lo merezcamos, sino que es precisamente la condición de no ser digno de merecimiento lo que mueve las entrañas a la clemencia. Y no hace falta mencionar las bendiciones, que constituyen un manifiesto eterno de la negación de la meritocracia, En su reino hay una ley diferente: “sed (los) hijos de vuestro Padre que está en los cielos. Porque él hace que el Sol salga para el malo y para el bueno”. La perfección de esa ética es la *superación* definitiva del registro del mérito: “Por tanto debéis ser perfectos, como es perfecto vuestro Padre celestial” (Mateo 5).

A pesar de la claridad y la fuerza de ese mensaje, la antigua teología económico-retributivo-meritocrática siguió influyendo en el humanismo cristiano a lo largo de la Edad Media y aun mucho después. Las ideas neopelagianas siguieron modelando la doctrina cristiana, y especialmente su práctica, hasta la auténtica enfermedad del “mercado de indulgencias”, que sólo puede ser entendido en el marco de una deformación, en el sentido retributivo, meritocrático, del mensaje cristiano. Y como ocurre siempre en materia de religión, las consecuencias de esas ideas teológicas fueron (y son) inmediatamente sociales, económicas y políticas. Los considerados de poco mérito fueron (y son) también condenados y marginados, y los merecedores alcanzaron el paraíso en esta tierra, antes de ganarlo en la otra vida, puesto que sus méritos estaban asociados con muchos privilegios, con el dinero y con el poder.

La historia de la Europa cristiana ha sido un lento proceso de deshacerse de esa visión arcaica de la fe, y ello en una sucesión histórica de muchos otros estadios agustinianos y pelagianos. Pero hasta hace poco nunca habíamos pensado en construir una sociedad entera o predominantemente meritocrática. El ejército, los deportes, la ciencia y las escuelas tienen una tendencia a volverse meritocráticas, pero otras esferas decisivas de la vida han sido gobernadas por una argumentación diferente y a veces opuesta. En las iglesias, en la familia, en el cuidado de la salud y en la sociedad civil el criterio básico no fue el mérito, sino la *necesidad*: otra gran palabra, ahora olvidada y reemplazada por los *gustos* del consumidor. La escuela, por ejemplo, es un lugar en el que nadie o sólo unos pocos han cuestionado que el sistema del mérito debiera ser el que prevalezca (aunque no el único) en la formación y la valoración de los niños y de los jóvenes.

Pero no debemos pensar que esa elección, que parece no ser polémica, no conllevó durante siglos consecuencias muy serias. Basándonos en los méritos y en los grados educativos hemos construido todo un sistema social y económico de castas y jerárquico, en el que los primeros lugares han sido ocupados por los que mejor respondían a ese sistema del mérito, y los lugares más bajos, por lo que se desempeñaban peor en la escuela. Y así los doctores, los abogados y los profesores universitarios han tenido pagas y condiciones sociales mucho mejores que los trabajadores y los campesinos, y hoy, en esta

nueva oleada de meritocracia pelagiana, los trabajadores que, trabajando día y noche, mantienen limpias las calles y las alcantarillas limpias reciben salarios que son cientos de veces más bajos que los de los administradores de las compañías para las cuales aquéllos trabajan.

El mérito obtenido en la escuela, que parecía tan evidente y fuera de discusión, en realidad conllevó diversas formas de privilegios y dignidad para los que siempre han mantenido y siguen manteniendo las estructuras y las desigualdades de nuestras sociedades. Si quisiéramos quebrar hoy el ciclo de desigualdad y exclusión, tendríamos que crear políticas educativas contrarias a la meritocracia, especialmente en los países más pobres, tal como hemos sido capaces de hacerlo en el siglo pasado en Europa con la introducción de la escolarización universal obligatoria y libre.

Hoy urgiría más que nunca volver a la antigua crítica que Agustín dirigía a Pelagio. Agustín no negaba la existencia del talento y del compromiso que generan las acciones o los estados éticos que llamamos “méritos” (de *merere*: ganancia, premios, provecho). Para Agustín el punto decisivo se refería a *la naturaleza* de esos talentos y méritos de las personas. Para él todos ellos eran *kháris*, gracia, gratuidad. De acuerdo con Agustín, “Dios no corona tus méritos como tus méritos, sino como Sus propios dones”. Los *méritos* no son *nuestros* méritos, *salvo* en una pequeña parte: parte que es demasiado pequeña para que se la convierta en la muralla principal de una economía y de una civilización. Ésa es la razón por la que un importante efecto colateral de una cultura que interpreta los talentos recibidos como méritos y no como dones sea una dramática *escasez de gratitud auténtica y sincera*. La primera característica de los sistemas de mérito es, en realidad, la ingratitud masiva.

El mérito obtenido en la escuela, que parecía tan evidente y fuera de discusión, en realidad conllevó diversas formas de privilegios y dignidad para los que siempre han mantenido y siguen manteniendo las estructuras y las desigualdades de nuestras sociedades. Si quisiéramos quebrar hoy el ciclo de desigualdad y exclusión, tendríamos que crear políticas educativas contrarias a la meritocracia, especialmente en los países más pobres, tal como hemos sido capaces de hacerlo en el siglo pasado en Europa con la introducción de la escolarización universal obligatoria y libre.

Hoy urgiría más que nunca volver a la antigua crítica que Agustín dirigía a Pelagio. Agustín no negaba la existencia del talento y del compromiso que generan las acciones o los estados éticos que llamamos “méritos” (de *merere*: ganancia, premios, provecho, prostitución). Para Agustín el punto decisivo se refería a *la naturaleza* de esos talentos y méritos de las personas. Para él todos ellos eran *kháris*, gracia, gratuidad. De acuerdo con Agustín, “Dios no corona tus méritos como tus méritos, sino como Sus propios dones”. Los *méritos* no son *nuestros* méritos, *salvo* en una pequeña parte: parte que es demasiado pequeña para que se la convierta en la muralla principal de una economía y de una civilización. Ésa es la razón por la que un importante efecto colateral de una cultura que interpreta los talentos recibidos como méritos y no como dones sea una dramática *escasez de gratitud auténtica y sincera*. La primera característica de los sistemas de mérito es, en realidad, la ingratitud masiva.

En realidad, cuando enlazamos la estima social, la remuneración y el poder con los talentos y, por tanto, con los méritos, todo lo que hacemos es extender y ensanchar grandemente las desigualdades. Las personas que son desiguales ya de nacimiento por sus talentos naturales y por las condiciones familiares y sociales, llegan serlo mucho más de adultos. En el siglo XX, particularmente en Europa, la política redujo la brecha en los puntos de partida en nombre del principio de igualdad. Nuestra edad meritocrática, sin embargo, la fortaleció y la extremó. Por tanto, si soy hijo de padres educados, ricos e inteligentes, si nací y crecí en un país con muchos bienes públicos y buenos sistemas de salud y de educación; si mi repertorio inicial de cromosomas y de genes fue particularmente feliz, asistiré, consecuentemente, a mejores escuelas y lograré mayor mérito académico que aquellos de mis pares que han nacido en condiciones naturales y sociales más desfavorables, y con toda probabilidad hallaré en el mercado laboral un empleo que sea mucho mejor pagado por el sistema de mérito. Y así, en el momento en que me retire, la distancia respecto de mis conciudadanos que hayan llegado a este mundo con menos talento se habrá multiplicado por diez, veinte o cien.

Ésa es la razón por la que no entendemos el crecimiento de la desigualdad en nuestro tiempo, a no ser que consideremos muy seriamente su raíz: el marcado crecimiento de la presencia y la influencia de la

teología del mérito del capitalismo. Y no entendemos el incremento de la culpa que se pone en los pobres, que son vistos cada vez más como *desmerecedores* en lugar de *desafortunados* si no tomamos en consideración el imperturbable avance de la lógica meritocrática. Si de hecho interpreto los talentos que he recibido (de la vida o de mis padres) como mérito, fácilmente y con mucha rapidez se dará el paso de considerar carentes de valor y culpables a los que no lo tengan. El eje de los mundos meritocráticos no es el cielo, sino el infierno y el purgatorio. Los deméritos son protagonistas de los imperios del mérito.

Antes que una teoría del mérito, toda teología meritocrática es una teoría y práctica del *demérito*, la carencia de valor, la culpa y la expiación. Aparece como humanismo, como personalismo y como liberación, pero en ningún momento se convierte en un mecanismo para la creación de culpa y de castigo, como producción en masa de pecados y de pecadores que en su momento llegue a administrar y controlar un sistema complejo dirigido a reducir el dolor en este mundo y en el cielo. Los universos meritocráticos están habitados por muy pocos elegidos y una multitud de condenados que esperan la reducción de sus sentencias durante toda su vida. Ayer y hoy el lugar de los predicadores pelagianos es ocupado por los nuevos evangelizadores de la meritocracia en los negocios, y ahora en todas partes, y recrean nuevos y florecientes “mercados de indulgencias” en sus templos, donde la moneda para comprar el paraíso —o al menos el purgatorio— no es ya el dinero o las peregrinaciones a Santiago, sino el sacrificio de capítulos enteros de sus vidas, su carne y su sangre. El control de las almas no es practicado ya en los confesionarios y en los manuales para confesores, sino en oficinas de entrenamiento (*coaching*) y de asesoramiento (*counseling*) y, sobre todo (gracias al mecanismo de contrato de incentivos, que ha diseñado una distribución perfecta de recompensas y de castigos de acuerdo con los méritos y deméritos) es definido prolijamente por la empresa-deidad e implementado por sus sacerdotes.

## La ideología de los incentivos

Los méritos y los incentivos están profundamente hermanados en la economía y en la cultura de las empresas contemporáneas: “Las

acciones pueden ser recompensadas por el bien que hacen, y un sistema de remuneración de las actividades que generen consecuencias buenas se presume que propenderá a producir una sociedad mejor. La fundamentación de las estructuras de incentivo pueden ser más complejas de lo que esta simple afirmación sugiere, pero la idea de mérito en esta perspectiva instrumental remite a la motivación para producir mejores resultados”<sup>8</sup>.

Una de las paradojas que está en el corazón de nuestro sistema económico y social es la coexistencia pacífica del rechazo radical de amos y de controles en la esfera política, y la aceptación, asimismo radical, de otros amos y otros controles en empresas y organizaciones. Hemos iniciado, y todavía llevamos adelante, muchas luchas y revoluciones contra tiranos y dictadores, pero tan pronto como dejamos atrás la plaza y traspasamos las puertas de la compañía, dejamos nuestra vestimenta de ciudadanos democráticos en el perchero y modestamente nos ponemos las ropas de sujeto regulado y controlado.

La paradoja procede en buena medida de las concepciones erróneas del término “incentivo”, que se está convirtiendo en la herramienta principal del culto capitalista: una palabra mágica en la que confían muchos en todos los niveles, al punto de que se puede hablar de una verdadera “ideología de los incentivos” que está invadiendo nuestras vidas.

En su influyente libro *The theory of incentives* Laffont y Martimort<sup>9</sup>, después de la interesante observación de que “es sorprendente comprobar que en su monumental historia del pensamiento económico Schumpeter (1954) no menciona la palabra ‘incentivos’”, dicen: “Para muchos economistas la economía es hoy en gran medida una cuestión de incentivos”. Pero lo que es aun más sorprendente es que en su enorme libro dedicado a los incentivos, no hay una definición de lo que los incentivos sean en realidad. En el *New Palgrave Dictionary of Political Economy* no hay una entrada “*incentives*”. Ésos son signos elocuentes de que en la economía neoclásica el término es considerado un primitivo, esto es, un concepto similar a los de “uti-

---

<sup>8</sup> Sen, A. (2000). Merit and Justice. En K. J. Arrow, S. Bowles & S. Durlauf (Ed.). *Meritocracy and Economic Inequality*. Princeton: Princeton University Press, págs. 5-18.

<sup>9</sup> Princeton: Princeton University Press, 2001.

lidad”, “precio”, “producción”, “consumo” que todos los economistas emplean y ninguno experimenta la necesidad de definir, porque los incentivos son los ladrillos o las piedras angulares del edificio de la economía. Pero si intentamos descubrir lo que los economistas quieren decir con “incentivos” probablemente hallaremos algo como esto: toda forma de recompensa que representa una motivación para firmar, implementar y cumplir con un contrato dado. En una definición más amplia, un incentivo es un contrato. Una vez que los incentivos son comprendidos de ese modo omniabarcativo, se sigue que consideramos los *premios* o recompensas como una especie de género (más amplio, por tanto) “incentivo”, un subconjunto de incentivos<sup>10</sup>. En ese capítulo sostenemos que los premios no son incentivos. Por tanto, el propósito principal de nuestro experimento es distinguir esas dos herramientas diferentes de remuneración.

“Incentivo” es, en realidad, una palabra antigua. Durante la Edad Media un *incentivus* (del latín *incinere*: “cantar” y “encantar”) era un instrumento de viento, generalmente una flauta, al que debían ajustarse las voces del coro. La flauta es también instrumento del encantador de serpientes, cuya serpiente, fascinada por el dulce sonido, se dirige obedientemente a donde ese sonido la conduce. El uso de la palabra “*incentivus*” se extendió entonces de la flauta a la trompeta y, con eso, al dictado el ritmo de la carrera de los soldados en la batalla. El incentivo es, por tanto, algo que nos acicatea, nos pone ansiosos, nos urge a la acción audaz; es algo que nos encanta son su sonido y nos hace ir a donde el que ejecuta el instrumento quiere llevarnos. El incentivo se presenta como un contrato libre, y ésa es la razón por la que es fascinante. La compañía capitalista propone un esquema de pago o de carrera, y nosotros, los trabajadores, lo aceptamos “libremente”. El propósito es, como la antigua raíz lo sugiere, armonizar a los diversos miembros de la compañía, esto es, asegurarse de que el comportamiento de los empleados se alinee con las metas puestas por los propietarios, y, en ausencia de ese acuerdo, los objetivos y las acciones se volverán naturalmente divergentes, discordantes, y se olvidarán.

---

<sup>10</sup> Acerca de las diferencias entre premios, recompensas e incentivos, ver Bruni, L & Grévin, A. (2016). *L'Economie silencieuse*. París: Nouvelle Cité. Se hallará un estudio en Frey, B. & Gallus, J. (2015). *Towards an economics of awards*. *Journal of economic surveys*, 1-11.

Para entender la naturaleza de la ideología de los incentivos es necesario, sin embargo, echar una mirada a su historia, que no se origina en la tradición de las ciencias económicas, sino que emerge de entre las teorías científicas de la administración. Esas teorías comenzaron a desarrollarse en los Estados Unidos en torno de la década de 1920, esto es, entre las dos guerras mundiales y en presencia del fascismo, el totalitarismo y el colectivismo. Una fase de pesimismo civil y antropológico semejante a la que vivieron Maquiavelo y Hobbes, generó una teoría basada en una forma pesimista y frugal de concebir la naturaleza humana. La lógica de los incentivos fue recibida primero en medio de una fuerte polémica y un acalorado debate ético que, sin embargo, pronto se acalló. Durante la guerra fría el control de las personas por medio de incentivos se mostró, de hecho, como una vacuna contra una enfermedad que parecía mucho más seria. El control y la planificación dentro de las organizaciones era la pequeña dosis de veneno para protegerse del virus, posiblemente letal, de la planificación y el control totalitarios por obra de un sistema no liberal que se estaba estableciendo en otra parte del mundo. De ese modo se consideró como un mal necesario sacrificar la libertad y la igualdad dentro de las compañías, a fin de mantener el sistema capitalista y la democracia. La democracia política fue defendida sacrificando la democracia *económica*. Libertad en la sociedad, pero una planificación central dentro de las empresas. Hoy los sistemas colectivistas son historia, pero sus vacunas siguen siendo inyectadas en nuestros cuerpos, y funciona bien más allá del alcance de las vastas empresas industriales para las que originariamente fueron inventadas.

El efecto lateral principal, amplio y temible, de la ideología de los incentivos es que crea un dominio de relaciones humanas en el que ya no hay nada que tenga valor intrínseco, algo que se muestre valioso antes del cálculo de costo y beneficio. Hay un segundo elemento crucial llamado poder. El alineamiento producido por los incentivos no es recíproco. Es la parte poderosa la que pone los objetivos y determina el esquema de incentivo, mientras que a la parte débil sólo se le pide que se alinee con el canto mágico del encantador. Los incentivos son ofrecidos, pues, por los que están en el poder a los que no tienen el poder de controlar sus acciones, sus motivaciones y su libertad. Está en la naturaleza de los incentivos proporcionar un poder unilateral de dirigir y una falta de reciprocidad entre iguales;

y su función es el control, no la libertad. Los sindicatos, por ejemplo, no pueden entender muchas de las razones de su crisis actual, y no serán capaces de redescubrir su vocación, a no ser que interpreten el mundo del trabajo en el marco de esta nueva ideología.

Finalmente, la cultura de los incentivos reduce la complejidad antropológica y espiritual de la persona. La gran cultura clásica supo que hay muchas motivaciones humanas, y que no se las puede reducir a un impulso único, y mucho menos al dinero. Supo también que emplear el dinero para motivar a las personas propende inevitablemente a reducir la motivación intrínseca después de un tiempo, y entonces empobrece grandemente las organizaciones, la sociedad y las personas, que tienen un valor infinito, porque saben cómo hallar más formas de valor en las cosas y en sí mismas. De hecho, requeriría muchos instrumentos diferentes ajustar a las personas debidamente dentro de las organizaciones y ponerlas en un acuerdo mutuo. Eso incluiría, desde ya, la flauta de los incentivos, pero sólo en armonía con el violín del respeto, el oboe del aprecio y la viola de la gratitud, porque si hay sólo un instrumento por tocar, entonces en los puestos de trabajo se perderán la biodiversidad, la creatividad, la generosidad y la libertad, y se terminará por forzar a las personas a producir sonidos menos bellos y aburridos, melodías tristes.

## Conclusiones

En relación con la vida cotidiana de las familias y la sociedad civil, sabemos cuán necesaria es la multidimensionalidad de incentivos; lo mismo es cierto para recompensas aun más importantes (que, a diferencia de los incentivos, reconocen la virtud y no la crean artificialmente o la controlan). Pero cometemos el error de pensar que en las empresas no cuentan otros valores porque son demasiado elevados para que se los aplique en el vulgar mundo de la economía. Si ése fuera el caso, sería imposible explicar la historia y el presente de gran parte de la economía cooperativa, social y civil o la incidencia de muchos emprendedores y trabajadores italianos y de otros lugares de Europa que son hijos e hijas de otra cultura económica, espiritual y civil. En realidad, siguen aún su propio camino; reaccio-

nan instintivamente a la lógica de los incentivos y todavía resisten a los consejeros, los bancos y las instituciones que los miran a través de la lente de la ideología de los incentivos y querrían tratarlos como sujetos a esa ideología<sup>11</sup>. A lo largo de la vida todos hacemos elecciones que van de las pequeñas y corrientes a las cruciales, yendo más allá de la lógica de los incentivos y en contra de ella, prefiriendo menos dinero y carrera a fin de obtener los que se expresa en otros valores. Lo hemos hecho, y muchos continúan haciéndolo, no por heroísmo, sino por dignidad y lealtad a la parte que no está en venta que vive en lo profundo de todos nosotros.

En el libro de Job, Satán no gana su apuesta porque Job fue capaz de seguir siendo recto sin que hubiese nada a cambio, por nada. Su victoria fue nuestra victoria por más de dos mil años, y siempre hemos sido capaces de invitar a alguien a comer “sin reembolso”. Pero si mañana otro ángel emprende otra vuelta en busca de alguien capaz de gratuidad, ¿logrará hallar un nuevo Job en nuestro país del mérito y el incentivo?

La esperanza de crear juntos un nuevo país de la gratuidad no tiene que ser una esperanza vana en una era dominada por la nueva religión de los negocios.

---

<sup>11</sup> Véase, entre otros, Grant, R. (2014). *Strings Attached: Untangling the Ethics of Incentives*, Cambridge: Princeton University Press, y Bowles, S. & Polania-Reyes, S. (2012). *Economic Incentives and Social Preferences: Substitutes or Complements?*, *Journal of Economic literature*, 50(2), 358-425.



# EL PARADIGMA DE LA ECONOMÍA CIVIL ENTRE LA SOCIEDAD CIVIL Y LA RESPONSABILIDAD SOCIAL CORPORATIVA

*Leonardo Becchetti*<sup>1</sup>

*Massimo Cermelli*<sup>2</sup>

## 1. Introducción

Quien lea, estudie o enseñe un programa microeconómico universitario estándar puede ser fácilmente consciente de que la teoría que forma la estructura y el comportamiento de nuestro sistema socioeconómico está muy desequilibrada hacia dos objetivos principales: la creación de la riqueza máxima para el accionista y la generación de excedente para el consumidor. En la teoría microeconómica básica, el trabajo es solamente un input de producción y un artículo de coste, que debe ser reducido al mínimo por cualquier unidad productiva para ser eficiente y ganar la carrera competitiva. Para ponerlo en una perspectiva histórica, las ideas de los filósofos morales que crearon el acuerdo general de la teoría económica moderna fueron

---

<sup>1</sup> Profesor a tiempo completo de Economía, Universidad de Tor Vergata, Roma, Italia.

<sup>2</sup> Doctor en Economía y Dirección de Empresa. Profesor asociado en el Departamento de Economía de la Deusto Business School - Universidad de Deusto, Bilbao, España. Profesor colaborador de la Libera Università Maria Santissima Assunta (LUMSA), Italia.

formadas al final del siglo XVIII, y se encontraban muy influenciadas por un mundo de pobreza y escasez. Tal mundo les estimuló a poner como objetivo el de dirigir este problema específico sobre la base de una premisa antropológica (reduccionista) donde los seres humanos eran esencialmente individuos cuya utilidad/felicidad podría ser maximizada proporcionando una amplia gama y variedad de bienes y servicios a precios lo más reducidos posible.

El proyecto fue sumamente exitoso, puesto que la mano invisible de la competición (reforzada por instituciones antimonopolio y reglas, puesto que es necesario tener en cuenta que la competición no es el instinto natural de los productores y necesita de una regulación adecuada), progresivamente, creaba abundancia de bienes y servicios a bajos precios que a su vez suponían un gran excedente para el consumidor. El objetivo de la maximización del beneficio era importante para acumular los recursos que podrían ser invertidos para aumentar la productividad y estimular la investigación y la innovación.

Los fundadores del pensamiento económico moderno eran obviamente conscientes de los fallos del mercado, esto es, de la brecha que se generaba entre el grado óptimo privado y el óptimo social cuando la acción económica era confiada sólo a las fuerzas del propio mercado.

Para abordar el problema, y con el objetivo de solucionar el mismo, crearon un *deus ex machina*, el planificador benévolo. De este modo ellos, implícitamente, consideraron que un sistema de dos manos (el mercado, más las instituciones) era suficiente para abordar el problema.

Sin embargo, había un límite más profundo de carácter antropológico, o lo que es lo mismo, un límite entre el objetivo inicial de las necesidades económicas establecidas (considerando lo ya alcanzado en términos de productividad y variedad de bienes disponibles a precios bajos) y los nuevos desafíos del futuro.

Esto es porque numerosos estudios empíricos sobre los determinantes de satisfacción de vida y sentido de vida (bienestar eudaimónico) claramente evidencian que la riqueza de vida humana, el auto cumplimiento y la prosperidad del humano dependen no solo de lo que compramos, sino también, de forma crucial, de la calidad de las

relaciones humanas, la vida espiritual y, esencialmente, de la calidad y la dignidad del trabajo<sup>3</sup>.

La literatura empírica también confirma la importancia vital del sentido de vida para los seres humanos, con la conexión entre la felicidad eudaimónica y la salud, demostrando que que la pobreza de sentido de vida es un factor de riesgo de mortalidad<sup>4</sup>. Además de ello, el paradigma de maximización de utilidad de consumidor es incapaz de explicar una parte importante del comportamiento humano en cuanto a opciones de identidad. En este sentido nuevas contribuciones, que presentan al individuo como un investigador de objetivo en lugar de un maximizador de utilidad, poco a poco están ganando terreno en la literatura teórica<sup>5</sup>.

Un remoto problema en el paradigma tradicional es que la dignidad del trabajo no es necesariamente independiente de la presión competitiva que baja los precios. Cuando las caídas de precios no están determinadas por la innovación tecnológica, a menudo, encontramos una reducción en la calidad y dignidad del trabajo. Hasta que lleguemos a un punto en el cual el proceso de producción esté totalmente mecanizado y las fábricas funcionen sin trabajadores, hay riesgo de que el segundo factor (esto es, el trabajo) contribuya a explicar que los precios estén bajos y permanezcan fuertes, generando una compensación entre el bienestar del trabajador y el consumidor.

Basándonos en estas premisas introductorias, el objetivo de la economía civil es abordar los límites del pensamiento económico corriente (y sobre todo el resultado subóptimo que estos crean en términos de riqueza de sentido de vida) proponiendo un cambio de paradigma<sup>6</sup>. En este artículo ilustraremos las características princi-

---

<sup>3</sup> Véase entre otros Frey, B. S. & Stutzer A. (2002). The Economics of happiness. *World Economics*. Volumen 3, N° 1; Frey, B. S. & Stutzer, A. (2002). What can Economists learn from Happiness. *Research. Journal of Economic Literature*, 40, 402-435; y Becchetti, L. & Pelloni, A. (2013). What have we learned from the life satisfaction literature? *AICCON (76), International Review of Economics* 60(2), 113-155.

<sup>4</sup> Bachelet M., Becchetti, L. & Pisani F. (2016). (Poor) eudaimonic subjective wellbeing as a mortality risk factor. *AICCON working paper*, nº 156.

<sup>5</sup> Cfr. Chater, N. & Loewenstein, G. (2016) The under-appreciated drive for sense-making. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 126(PB), págs. 137-154; Akerlof, G. A. & Kranton, R. E. (2000). *Economics and identity*. *The Quarterly Journal of Economics*, 115.3, 715-753.

<sup>6</sup> Bruni, L. & Zamagni, S. (2004). *Economia Civile*. Bologna: Il Mulino.

pales de este cambio y sus consecuencias en términos de ciudadanía activa así como las medidas de política que pueden ayudar enormemente a alcanzar la transformación deseada.

Específicamente, la diferencia de la economía civil puede ser sintetizada en dos puntos. El primer punto requiere que abramos nuestras mentes contra el reduccionismo antropológico, corporativo y de valores: i) los seres humanos no tienen por qué ser *homines economici* (no tienen exclusivamente preferencias propias) pero pueden ser *personae*, que buscan un objetivo en la vida cuyas habilidades relacionales sean cruciales para la prosperidad individual y social, y cuya cooperación, confianza y honradez sean fundamentales para solucionar dilemas sociales y generar super-actividad; ii) el objetivo corporativo no necesita ser la maximización del beneficio, pero puede ser la creación de valor añadido en un marco de responsabilidad social, ambiental y fiscal, produciendo un impacto mucho más alto y positivo en términos de valor y sentido de vida; iii) “el valor”, o el indicador usado como un punto de referencia para la economía política, no tiene que ser el flujo de bienes y servicios vendidos en un área geográfica, pero puede ser un indicador de bienestar multidimensional que represente la reserva de bienes espirituales, económicos, relacionales, ambientales y culturales de los cuales una comunidad puede disfrutar en un área geográfica dada.

El segundo rasgo distintivo del paradigma civil económico hace referencia a la economía política e implica un cambio del modelo de dos manos a un modelo de cuatro manos. Las soluciones a los problemas que afrontamos (la desigualdad, la sostenibilidad ambiental, la pobreza de sentido de vida) no pueden ser generadas por un sistema donde sólo dos manos (la mano invisible del mercado y la mano visible de las instituciones) entran en juego. Para que resulten eficaces, estas dos manos tradicionales necesitan un apoyo fuerte de la tercera mano, ciudadanía activa, y de la cuarta mano, organizaciones productivas sostenibles. Los dos puntos calificativos de la economía civil (yendo más allá del reduccionismo del individuo, corporativo y de valor y moviéndonos de un acercamiento económico-político de dos manos a cuatro manos) están estrictamente conectados el uno con el otro ya que la tercera mano (la ciudadanía activa) implica el rechazo del reduccionismo antropológico y la cuarta mano (empresas responsables) el rechazo del reduccionismo corporativo.

El resto del artículo está organizado como sigue. En la segunda sección hablamos de cómo el paradigma de la economía civil desafía las tres visiones reduccionistas. En la tercera sección perfilamos las características del movimiento del sistema de dos manos al de cuatro manos. En la cuarta sección explicamos por qué el voto con la cartera es una palanca crucial del acercamiento económico-político de cuatro manos y explicamos cómo funciona. En la quinta sección hablamos de algunas soluciones de políticas que pueden impulsar el paradigma de la economía civil, mejorando su potencial en términos de solución de fallos de mercado e institucionales y logro del bien común.

## **2. Tres fronteras para el paradigma económico: como la economía civil podría ayudar a la solución de los nuevos desafíos**

El objetivo del paradigma civil económico es triple, puesto que propone como meta abrir nuestras mentes frente a las visiones reduccionistas del ser humano, las corporaciones y lo que viene a ser considerado como “valor” en la sociedad.

### ***2.1 Reduccionismo antropológico***

Con respeto al primer reduccionismo (antropológico), la reciente literatura empírica ha documentado extensamente que el *homo economicus* es infeliz<sup>7</sup>, una minoría<sup>8</sup> y socialmente dañino. El tercer

---

<sup>7</sup> Helliwell, Huang y Wang muestran en el “2016 World Happiness Report” que la gratitud es uno de los seis factores claves que explican el 75 por ciento de las diferencias de la satisfacción de vida entre países mundiales (Helliwell, J., Huang, H. & Wang S. (2016). *The Distribution of World Happiness in World Happiness Report 2016*. Helliwell, J. Layard, R. & Sachs, eds.). El paradigma del *homo economicus* no considera esa posibilidad y por lo tanto está obligado a rebajar el nivel de satisfacciones de vida. Park y otros muestran en un experimento de neurociencia que a los individuos a los que se les encomienda la tarea de usar una suma de dinero para objetivos no propios, se les activan en el cerebro las áreas asociadas con la satisfacción de vida, mientras que esto no ocurre en el caso de aquellos a los que se les otorga la tarea de usar el dinero para ellos mismos (Park, S. Q., Kahnt, T., Dogan, A., Strang, S., Fehr, E. & Tobler P. N. (2017). A neural link between generosity and happiness. *Nature Communication* 8, art. 15964).

<sup>8</sup> Engel crea un meta-artículo usando datos de 328 experimentos de juego de Dictador diferentes llevados a cabo en diferentes países (para un total de 20,813 observaciones). Él

punto es muy relevante para la teoría económica. La mayor parte de la vida económica está hecha de dilemas sociales. En la misma línea, los dilemas de los presos, los juegos de confianza (inversión)<sup>9</sup> y los dilemas de los viajeros<sup>10</sup> han modelado la intuición, siendo Hume uno de los primeros en subrayar este aspecto con su famoso aforismo<sup>11</sup>. En esencia, la vida humana está llena de situaciones de información asimétrica y contratos incompletos en los cuales se apela a la confianza y a la honradez (dos dimensiones fundamentales de lo que llamamos capital social) entre individuos con capacidades que no se superponen provocando la cooperación, evitando el abuso de confianza y, por lo tanto, produciendo la superaditividad y resultados socialmente óptimos.

Sin embargo, la solución no es simple. El individuo que decide confiar acepta correr un riesgo social, ya que el hecho de confiar implica la puesta de uno mismo en las manos de otro ser humano sin ningún tipo de protección legal<sup>12</sup>. La imagen que más se asemeja al acto de confiar es la del trapecista que se lanza al vacío, esperando

---

muestra que solo un tercio de las observaciones conforma al paradigma del homo economicus concluyendo que “mientras normalmente una fracción medible de los participantes no da nada, tal y como predice la hipótesis de maximización de riqueza, rara vez ha sido esta la elección mayoritaria. Es por ahora indiscutible que las poblaciones humanas son sistemáticamente más benévolas que el homo economicus” (Engel, C. (2011). Dictator games: a meta study. *Experimental Economics*, 14, 4, 583-610).

<sup>9</sup> El artículo seminal sobre juegos de confianza es el de Berg, Dickhaut & McCabe (1995). Trust, Reciprocity and Social History. *Games and Economic Behavior*, 10, 122-142). El meta-artículo de Johnson y Mislin proporciona una síntesis agradable de resultados experimentales en esta literatura (Johnson, Noel D. & Mislin A. (2011). Trust games: A meta-analysis. *Journal of Economic Psychology*, 32.5, 865-889).

<sup>10</sup> Basu, K. (1994). The Traveler's Dilemma: Paradoxes of Rationality in Game Theory. *The American Economic Review*, 84(2), 391-395.

<sup>11</sup> “Su grano está maduro hoy, el mío lo estará mañana. Es provechoso para ambos, que yo trabaje con usted hoy, y que usted me ayude mañana. No tengo ninguna bondad hacia usted, y sé que usted tampoco la tendrá hacia mí. Por tanto trabajare por cuenta propia, sin ningún resquemor hacia usted, con la expectativa de un retorno. Se que debería estar decepcionado con usted y que, en vano, debería depender de su gratitud. Le abandono entonces para trabajar solo. Usted me trata de la misma manera. Por el cambio de estaciones ambos perdemos nuestras cosechas por buscar confianza mutua y seguridad” (Hume *Treatise on Human Nature*, 1740, libro III).

<sup>12</sup> “La confianza es la buena voluntad del inversionista de hacerse vulnerable a la acción de otros” (Hong, K. & Bohnet, I. (2007). Status and distrust: The relevance of inequality and betrayal aversion. *Journal of Economic Psychology*, 28, 197-213). “Un individuo (inversionista) confía si voluntariamente coloca recursos a disposición de otra parte sin ningún compromiso legal de éste” (Fehr E. (2009). On the Economics and Biology of trust. *Journal of the European Economic Association*, 7(2-3), 235-266).

que su compañero del otro lado alcance a sujetar su mano, evitando que se caiga al suelo. La confianza y la honradez son por lo tanto “habilidades suaves” que requieren capacidades relacionales específicas. La literatura empírica sobre la confianza<sup>13</sup> muestra que los conductores fundamentales de ello son la reciprocidad, la aversión a la injusticia, el altruismo estratégico y puro, la aversión a la culpa, la aversión a la traición y la aversión al riesgo. La literatura empírica y teórica también muestran que pueden ayudarse por la calidad de los lazos humanos (bienes relacionales)<sup>14</sup> dado que, en presencia de ellos, el acto de traicionar la confianza tiene el coste suplementario de romper los mismos<sup>15</sup>.

El juego de confianza explica la conexión microeconómica entre el capital social y el crecimiento. La lógica de los juegos de confianza nos ayuda a entender el éxito de los mecanismos de microfinanzas en mercados de desarrollo informales donde la capacidad de pago crea confianza y refuerza la probabilidad del prestatario promoviendo la creación de valor económico<sup>16</sup>. Cuando la confianza y la honradez entran en acción, las fuerzas se unen y la superaditividad produce valor añadido. Las pruebas empíricas a nivel nacional y regional confirman que la calidad del capital social es un ingrediente crucial de la riqueza de las naciones y regiones<sup>17</sup>.

---

13 Johnson, Noel D. & Mislin A. (2011). Trust games: A meta-analysis. *Journal of Economic Psychology*, 32.5, 865-889.

14 Los bienes relacionales son definidos en la literatura como “antirivales”, parcialmente bienes locales públicos. Sobre las características y el debate alrededor de los bienes relacionales, consultar, entre otros, Gui, B. (2005). From transactions to encounters. The joint generation of relational goods and conventional values. En B. Gui & R. Sugden (2005). *Economics and Social Interaction: Accounting for Interpersonal Relations*. Cambridge: Cambridge University Press; Uhlaner, C. J. (1989). Relational Goods and Participation: Incorporating Sociability into a Theory of Rational Action. *Public Choice Journal*, 62, 253-285; y Bruni, L. & Stanca, L. (2008). Watching alone: Relational Goods, Television and Happiness. *Journal of Economic Behavior and Organization*, 65, 506-528. Para el papel de los bienes relacionales en la explicación de la paradoja Easterlin, ver Bartolini, S., Bilancini, E., & Pugno, M. (2008). *Did the Decline in Social Capital Depress Americans' Happiness?* Disponible en <https://ssrn.com/abstract=1210118>.

15 Becchetti L. & Pace N. (2012). The Economics of the Trust Game Corporation. *International Review of Economics*, 59, Issue 1, 3-20.

16 Becchetti L. & Conzo P. (2011). Creditworthiness as a signal of trustworthiness. *Journal of Public Economics*, 95, Issues 3-4, 265-278.

17 Zak, P. J. & Knack, S. (2001). Trust and growth. Royal Economic Society Economic Journal 111.470: 295-321. *Energy Policy*, 38.10 (2010), 6000-6008.

La literatura anteriormente mencionada confirma que la racionalidad puramente autocentrista del homo economicus<sup>18</sup> es una forma inferior de racionalidad que produce resultados subóptimos tanto para él como para el resto de la sociedad. Los individuos que van más allá del reduccionismo antropológico mezclan interés propio y preferencias que tienen en cuenta a los demás, satisfaciendo mejor su sentido de objetivo y su generatividad y, si superan “la trampa de falta de confianza” y son capaces de provocar reciprocidad en dilemas sociales, crean redes cooperativas que producen superaditividad. La pregunta de investigación es si las preferencias que miran a otros son innatas o pueden ser educadas, y si es así como pueden contribuir a ello la educación y la cultura. Lo que es cierto es que el paradigma reduccionista que no reconoce su existencia es “una perspectiva triste” que no contribuye a su desarrollo<sup>19</sup>.

## ***2.2 Reduccionismo corporativo***

Con respeto al segundo reduccionismo (corporativo), el beneficio (y/o la riqueza del accionista) y la maximización es todavía el objetivo estándar de las organizaciones productivas según la mayoría de los modelos económicos (y manuales universitarios). Esta visión estándar ignora que gran parte de las organizaciones productivas (el consumidor, el trabajador y cooperativas sociales, cooperativas de reintegración del trabajo, instituciones de microfinanzas que no buscan maximizar el beneficio, bancos cooperativos y de comunidad y en general organizaciones con ánimo de lucro que adoptan prácticas de responsabilidad social y ambiental o se desarrollan políticas de bienestar corporativo) parten de este objetivo. El planteamiento

---

<sup>18</sup> Lo que queremos decir aquí es que cuando la satisfacción/utilidad del individuo crece sólo para su propia rentabilidad monetaria o disponibilidad de bienes deseables, y de ninguna manera se ve afectado por el bienestar de otros.

<sup>19</sup> Bauman y Rose creen que los estudiantes de economía son más egoístas que otros estudiantes (Bauman, Y. & Rose, E. (2009). Why are Economics Students More Selfish than the Rest? *IZA Discussion Paper*, N° 4625. Recuperado de <https://ssrn.com/abstract=1522693>). Resultados similares se encuentran en Frank, R., Gilovich, T. & Regan, D. T. (1993). Does studying economics inhibit cooperation? *Journal of Economic Perspectives*, 7, 159-171; Selten, R., Ockenfels, A. (1998). An experimental solidarity game. *Journal of Economic Behaviour and Organization*, 34, 517-539; Frank, B. & Schulze, G. G. (2000). Does economics make citizens corrupt? *Journal of Economic Behavior and Organization*, 43, 101-113.

de la maximización del beneficio está siendo desafiado en los años más recientes incluso en el entorno cultural en el que nace. Un ejemplo claro de ello es (como ya se ha mencionado en la introducción) el número de mayo de 2017 de la *Harvard Business Review*<sup>20</sup> que recoge contribuciones de varios expertos que explican por qué la maximización del beneficio puede amenazar la supervivencia de las corporaciones.

Estas contribuciones acentúan lo que es hoy el punto más fuerte del ataque al reduccionismo corporativo: su ineficiencia en términos de interés propio corporativo. El objetivo de la maximización de la riqueza del accionista implica que el interés de un stakeholder (el accionista) viene antes que el del resto de stakeholders (trabajadores, consumidores, proveedores, comunidades locales). Así, la maximización del beneficio, por definición, crea una fuente adicional de riesgo corporativo representado por la probabilidad de conflictos con otros stakeholders<sup>21</sup>. Cuando los accionistas son miopes, o sumamente impacientes (tienen altos índices de descuento intertemporales), este problema es exacerbado ya que sus estrategias pueden amenazar la supervivencia corporativa en el largo plazo. Es por esto que las cartas de fondos de inversión a empresas que advierten sobre las estrategias agresivas que ponen en peligro la sostenibilidad se hacen cada vez más frecuentes<sup>22</sup>. Una paradoja de maximización del beneficio que claramente demuestra que la visión reduccionista produce distorsiones entre el grado óptimo privado y social, es la de los bancos que maximizan la riqueza de los accionistas. Los bancos

---

<sup>20</sup> Administrando para el largo plazo (mayo-junio de 2017). *Harvard Business Review*.

<sup>21</sup> Freeman, R. E. (1983). Strategic management: A stakeholder approach. *Advances in strategic management*, 1(1), 31-60.

<sup>22</sup> Un ejemplo interesante para entender este punto puede ser tomado del *Financial Times* del 28 de octubre de 2016 donde se menciona que “la evasión fiscal agresiva aumenta el riesgo para los inversores. La presión Reguladora ha aumentado las implicaciones financieras para la planificación de los impuestos”. Durante años, los ejecutivos han defendido estas disposiciones fiscales en base a que son legales. Algunos han argumentado que tienen una responsabilidad con los accionistas para reducir al mínimo las responsabilidades fiscales. Nordea Asset Management, la casa de fondos nórdica de €300bn, ha escrito a muchas empresas, incluyendo Alphabet y Apple, para advertir que la presión de los reguladores y gobiernos ha aumentado en general el riesgo para inversionistas. La presión para cambios reguladores concretos, sin duda, seguirá aumentando el riesgo regulador para las empresas que priorizan prácticas agresivas fiscales en sus estrategias financieras. Los riesgos relacionados con prácticas agresivas fiscales han elevado la incertidumbre del inversionista”.

nunca encontrarán oportuno prestar a pequeños prestatarios, dado que por unidad la selección fija y los gastos de supervisión son demasiado altos. Así se llega a la paradoja de que los bancos que maximizan sus ganancias ya ni siquiera pueden ser considerados como bancos, si se atiende a su función tradicional de prestar al pequeño negocio, que representa la enorme mayoría de unidades productivas.

El modelo corporativo para el paradigma de la economía civil viene, por lo tanto, representado por una empresa que crea valor social, ecológico y fiscalmente sostenible. Tal empresa contribuye mucho más al bienestar, por lo que su predominio es deseable desde un punto de vista social. Mientras que a día de hoy parece existir un acuerdo general sobre la importancia de la sostenibilidad corporativa y ambiental (constatándose una fuerte presión por parte de las instituciones, fondos de inversión y la propia sociedad civil) no ocurre lo mismo con el desafío de la responsabilidad social, que parece encontrarse lejos de obtener una solución, siendo la nueva frontera de la responsabilidad corporativa la responsabilidad fiscal. Sin lugar a dudas, la responsabilidad social implica relaciones con los trabajadores y derechos humanos para los empleados de los proveedores, mientras que la responsabilidad fiscal se relaciona con decisiones corporativas que no persiguen estrategias agresivas de evasión. Esto típicamente implica el traslado de país del beneficio, desde donde los ingresos se producen, hasta paraísos fiscales donde las empresas tienen filiales. La pérdida de bienestar derivada de tales prácticas es inmensa, ya que los impuestos que se esquivan restan recursos al bienestar.

Las pruebas de la evasión de impuestos son cada vez más evidentes gracias a las nuevas reglas sobre “country-by-country-reporting”, (CBCR) (ahora obligatorias en la industria de extractivo de los EU y en la banca de la Unión Europea). Los datos CBCR obtenidos de los 20 bancos europeos más grandes<sup>23</sup> claramente muestran que la evasión de impuestos crea tendencias sobre la estadística de la productividad a través de países con empleados bancarios en Islas Caimán (pero también en Luxemburgo e Irlanda), arrojando niveles de productividad irrazonablemente altos si los comparamos con los países que sufre prácticas de evasión de impuestos.

---

<sup>23</sup> Oxfam (2017). *Opening the vaults. The use of tax havens by the biggest European banks.*

Una nueva característica importante es la presión creciente del mercado contra el reduccionismo corporativo<sup>24</sup>.

En el paradigma de la maximización del beneficio, los directivos poseen un porcentaje de paga variable, relacionado con los beneficios, muy alto. Esto implica que, cuando el valor añadido o “la tarta” no crece, los objetivos que provocan pagos de prima pueden ser alcanzados sólo reduciendo “las rebanadas” de otros *shareholders*. Estas políticas de compensación directiva son, por lo tanto, reductoras del bienestar de los stakeholders y acrecentan los conflictos distribucionales en los momentos más duros.

Lo que es necesario, desde este punto de vista, es una reforma que introduzca indicadores de responsabilidad social y ambiental entre los objetivos de funcionamiento. De este modo, los directores serán merecedores de la prima solo si demuestran que han aumentado las ganancias corporativas sin afectar el bienestar de otros *stakeholders*<sup>25</sup>.

Para concluir con el segundo reduccionismo, es necesario mencionar que la presión para alcanzar un sentido de vida más alto y la aumentada percepción de los riesgos que supone para la reputación de la empresa, en una economía globalizada, las conductas no responsables desde el punto de vista social y ambiental, esta empujando a las empresas hacia una hibridación de su naturaleza.

---

<sup>24</sup> Según EUROSIF fondos de inversión, el “voto con la cartera” (simplemente la introducción de criterios de exclusion) creció en Europa un 22 por ciento entre 2014 y 2016, moviendo profesionalmente alrededor del 48 por ciento (más de 10 billones de euros) de activo europeo financiero (EUROSIF (2016). *European SRI study*. Recuperado de <http://www.eurosif.org/wp-content/uploads/2016/11/SRI-study-2016-HR.pdf>). Según EU SIF en los Estados Unidos la cantidad de activo SRI (Sostenible, Responsable y de Impacto) aumentó su valor más de un 30 por ciento sólo entre 2014 y 2016 (6.57 billones de dólares a 8.72 billones de dólares en dos años) manejando alrededor de un quinto del mercado financiero. La nueva iniciativa Montréal Carbon Pledge, coordinada por los principios de la UN para la Inversión Responsable, es probablemente el mejor ejemplo que confirma el papel creciente de los fondos de SR. En 2016 alrededor de 310 billones de dólares de activo fueron juntados y manejados por la iniciativa bajo el requerimiento “comprométase a medir y revelar públicamente la huella de carbono de sus carteras de inversión en base anual”, proporcionando un nuevo campo de uso del voto con la cartera (EU SIF (2016). *Report On US Sustainable, Responsible And Impact Investing Trends*).

<sup>25</sup> Ver en este punto, entre otros, las Directrices sobre el compromiso del Accionista Ético, de Etica sgr, un fondo de inversión primario italiano sostenible. (<https://www.eticasgr.it/download/guidelines-on-active-shareholder-engagement/>).

Las empresas maximizadoras del beneficio, de forma progresiva, se convierten en empresas que, más allá de las ganancias, miran también a su impacto socioambiental, mientras que algunas organizaciones sin ánimo de beneficio, que cuentan con un reducido apoyo estatal, cada vez más se acercan a la integración de algunas actividades de beneficio.

### ***2.3 Reduccionismo de valor***

El tercer reduccionismo concierne a la definición de lo que es el valor para una sociedad. El punto realmente interesante de la visión reduccionista en la economía ha sido que la búsqueda de crecimiento económico automáticamente implicaba un bienestar más alto. Como consecuencia de ello, el PIB era, también, una medida sintética suficiente de bienestar de la comunidad.

El conocido discurso de 1968 de Kennedy dirigido a los estudiantes de la Universidad de Arkansas<sup>26</sup> es una buena ilustración retórica sobre por qué este planteamiento es erróneo. Kennedy cataloga una serie de factores que contribuyen positivamente al PIB, pero negativamente al bienestar, seguido de una serie de factores que contribuyen positivamente a nuestro bienestar, siendo “invisibles” los mismos al PIB. Una confirmación reciente de este problema es la decisión de la mayoría de los institutos europeos estadísticos de incluir la droga, el contrabando y los ingresos por prostitución en el

---

<sup>26</sup> “El PIB tiene en cuenta, en sus cálculos, la contaminación atmosférica, la publicidad del tabaco y las ambulancias que van a recoger los heridos en nuestras autopistas los fines de semana. El PIB pone cerraduras en las puertas, casas y prisiones para los que quieren forzarlas [...]. Incluye los programas de televisión que realzan la violencia para vender productos violentos a nuestros niños. Crece con la producción de napalm, misiles y cabezas nucleares, incluye la investigación para mejorar la diseminación de la peste bubónica, crece con el equipo que la policía utiliza para reprimir disturbios, y aumenta cuando las cenizas destruyen el barrio bajo. El PIB no tiene en cuenta la salud de nuestras familias, la calidad de su educación, o la alegría de su tiempo libre. [...] No incluye la belleza de nuestra poesía o la firmeza de valores de familia, la inteligencia de nuestro debate o la honestidad de nuestros empleados públicos. No toma en cuenta la justicia en nuestros tribunales, ni la imparcialidad en las relaciones entre todos nosotros. El PIB no mide, ni nuestro ingenio, ni nuestro coraje, ni nuestra sabiduría, ni nuestro estudio, ni nuestra compasión, ni nuestra devoción a nuestro país. En breves palabras, lo mide todo, excepto lo que hace que la vida realmente merezca pena. Puede decirnos todo sobre América, pero no por qué podemos estar orgullosos de ser Americanos”.

cómputo del PIB doméstico. La conocida paradoja Easterlin propone, de nuevo, el problema desde una perspectiva diferente, ilustrando el desenganche entre el PIB per cápita y la parte de individuos muy felices en EU en el segundo período de la posguerra<sup>27</sup>.

El impulso para ir más allá de la visión reduccionista en la definición del “valor” proviene no sólo de científicos sociales “poco ortodoxos”, sino también de los responsables de la formulación de la política, que, de forma progresiva, van siendo más conscientes de que el crecimiento del PIB no es condición suficiente, ni necesaria para ganar las elecciones. En un diálogo imaginario el responsable de formular la política le pregunta al científico social “¿cuánto crecimiento de PIB es necesario para ganar las elecciones y permanecer en el gobierno?”. La respuesta del científico social es que la pregunta está confundida, ya que el factor primordial para la reelección es la diferencia esperada en la satisfacción de vida de los votantes en caso de su triunfo o pérdida. Tal y como es conocido, esta diferencia depende de numerosas dimensiones de bienestar diferentes (la salud, la calidad de vida relacional, calidad del medio ambiente, la educación, la seguridad, la calidad de servicios), y de la compleja interacción entre los logros y las expectativas. Una lección importante extraída de los estudios sobre satisfacción (del trabajo, del cliente, de la vida), que el planteamiento reduccionista no tiene en cuenta, ya que solo mira indicadores objetivos, es la gestión de expectativas que afecta a las opciones individuales.

El bienestar económico (que obviamente juega un papel muy importante) queda delimitado, de forma bastante imperfecta, puesto que pueden darse grandes divergencias entre los ingresos disponi-

---

<sup>27</sup> Para la literatura sobre la paradoja de felicidad ver, entre otros, Veenhoven, R., et al. (1993). Happiness in nations: Subjective appreciation of life in 56 nations 1946–1992. *Erasmus University Rotterdam*; Blanchflower D. & Oswald A. (2004). Well-being over time in Britain and the USA. *Journal of Public Economics*, 88, 1359–1386; Frey, B. S. & Stutzer A. (2002). The Economics of happiness. *World Economics*. Volumen 3, N° 1; Frey, B. S. & Stutzer, A. (2002). What can Economists learn from Happiness. *Research. Journal of Economic Literature*, 40, 402–435; Stevenson B. & Wolfers J. (2008). Economic Growth and Subjective Well-Being: Reassessing the Easterlin Paradox. *Brookings Papers on Economic Activity, Economic Studies Program, The Brookings Institution*, 39(1), 1–102; Bartolini, S., Bilancini, E., & Pugno, M. (2008). Did the Decline in Social Capital Depress Americans' Happiness? Disponible en <https://ssrn.com/abstract=1210118>; y Easterlin R., Angelescu L. (2009). Happiness and Growth the World Over: Time Series Evidence on the Happiness-Income Paradox. *IZA Discussion Paper*, No. 4060.

bles y lo disponible tras pagar bienes y servicios básicos como la salud y la educación, por el PIB per cápita.

Esto se demostró claramente en las elecciones de 2015, en Irlanda, donde el Gobierno responsable perdió las elecciones con una tasa de crecimiento del PIB más alta del 6%, que sin embargo, no supuso una mejora real del bienestar económico de la mayoría de los votantes. A pesar de que las derrotas de los partidos dirigentes también pueden depender de otros factores, los responsables de formular las políticas de un partido han aprendido la lección de la “paradoja del bienestar del PIB”, y prestán cada vez más atención a la satisfacción de sus “clientes”, es decir el bienestar de los votantes.

La salida del reduccionismo de valor es, sin embargo, sumamente desafiante desde un punto de vista metodológico, ya que abre el camino a la construcción de indicadores de bienestar multidimensionales, por lo que resulta de gran relevancia la selección de dimensiones apropiadas.

A pesar de estas dificultades, resulta cada vez más evidente que las fronteras de la investigación metodológica y los intereses políticos coinciden en la necesidad de medidas más allá del PIB. Esto ocurre tanto a nivel macroeconómico, donde las medidas del bienestar multidimensionales cada vez más son utilizadas como puntos de referencia para la política económica, como a nivel microeconómico, donde los análisis sobre SROI (el rendimiento de la inversión social) cada vez más son empleadas para proteger y financiar la inversión no sólo para prestamistas institucionales, sino también para prestamistas privados. Este cambio está estimulado por el desarrollo de un suministro creciente de fondos de inversión que busca el impacto social y no solamente la maximización del rendimiento financiero<sup>28</sup>.

Un proceso institucional interesante respecto del uso de indicadores de bienestar multidimensionales, a nivel de país, es aquel llevado a cabo en Italia, con la creación de BES. Tras recoger las sugerencias de la comisión Sen-Stiglitz-Fitoussi, el Instituto italiano Nacional Estadístico (ISTAT) comenzó en 2012 el proceso de crear

---

<sup>28</sup> Ver en este punto guías para la responsabilidad activa del accionista de Etica sgr (<https://www.eticasgr.it/download/guidelines-on-active-shareholder-engagement/>).

un conjunto de indicadores de bienestar multidimensionales (134 indicadores en 11 dominios) que llamó BES (*Benessere Equo e Sostenibile*). El enfoque era innovador, no sólo en términos de resultado, sino también de proceso. El primer paso era decidir quienes serían los representantes de los diferentes stakeholders de la sociedad italiana, que participarían en el proceso de definición de los indicadores. En un segundo paso, una comisión de expertos trabajó para identificar los indicadores apropiados para cada dominio seleccionado. En el tercer paso, los indicadores seleccionados fueron comentados y validados por los representantes de los stakeholders. Desde este momento, cada año, ISTAT pone al día la perspectiva estadística de Italia basada en indicadores de BES, y sus correspondientes indicadores a nivel ciudad (URBES). Un paso vital ha sido la aprobación, en 2016, de una ley votada por todos los partidos que pedía al gobierno presentar datos sobre el impacto de la Ley Financiera Law (*Documento di Economia e Finanza*) sobre un grupo seleccionado de indicadores de BES. Italia ha comenzado a hacerlo en el año 2017, con el documento financiero de la ley que incorpora las previsiones de su impacto sobre un número muy limitado de indicadores de BES tales como los ingresos disponibles, la participación de trabajo, la desigualdad de ingresos y las emisiones de CO2 (ver la tabla 1).

Este cambio provoca un amplio debate, para todas las partes, en referencia al impacto de la política del gobierno sobre el bienestar. Este debate podría arrojar luz sobre eslabones hasta ahora inexplorados entre los indicadores de bienestar y las políticas. Un ejemplo relevante es el impacto del gasto en salud, a menudo moderado atendiendo solo al presupuesto del gobierno y no a la esperanza de vida.

### **3. La economía política de la economía civil: de un planteamiento de dos manos a un acercamiento de cuatro manos**

El paradigma establecido de la economía política tiene dos manos. La mano invisible del mercado reconcilia (vía presión competitiva) el beneficio egoísta que maximiza los apetitos de los productores a través de precios bajos de bienes y servicios que mejoran el excedente del consumidor.

Incluso en modelos oligopolísticos, la competición de precios conduce a muchos menos competidores al mismo resultado de competencia perfecta (en modelos de Bertrand). Cuando el mercado falla, debido a la presencia de bienes públicos, exterioridades, información asimétrica, barreras de entrada, etc. la mano visible de las instituciones interviene y reconcilia la división entre el grado óptimo privado y social con impuestos o regulaciones (siendo los impuestos Pigouvianos un ejemplo clásico de ello). Sin embargo, debe manifestarse que el mismo funcionamiento de la primera mano (invisible) está lejos de alcanzar el resultado espontáneo de políticas de no intervención (*laissez faire*), ya que el instinto de los productores es de colusión y no de competición. El funcionamiento de la mano invisible, por lo tanto, requiere instituciones robustas, autoridades antimonopolio y un sistema judicial fuerte e independiente que asegure la autoridad de la ley.

El límite del planteamiento de dos manos es que también exige el “*deus ex machina*” de la segunda mano institucional.

Para acortar satisfactoriamente la distancia existente entre los líderes de instituciones privadas y sociales debe realizarse “un salto triple mortal”, ya que se espera que sean i) benévolos - esto es, que tengan como objetivo la maximización del bienestar de la población, siempre y cuando dicho objetivo pueda ser definido con la referencia del votante medio, ii) totalmente informado y iii) tan fuerte como para evitar detenerse ante los grupos de presión que a menudo ostentan enormes cuotas de poder y recursos monetarios. El paradigma de la economía civil pone en evidencia que el sistema de dos manos a menudo falla en alcanzar los objetivos propuestos, ya que los fracasos institucionales son tan comunes como los fracasos de mercado (“y el salto triple mortal” es difícil de realizar satisfactoriamente). La amplia literatura de teoría de contrato comienza basándose en el principio de que los intereses de individuos e instituciones divergen y que las cláusulas de contrato óptimas tienen que ser inventadas para eliminar tal divergencia<sup>29</sup>. Sin embargo, es difícil encontrar reglas perfectas y sistemas de ejecución que puedan solucionar el problema totalmente.

---

<sup>29</sup> Bolton, P. & Dewatripont, M. (2005). *Contract theory*. MIT press.

La sociedad civil propuso que la alternativa sea un sistema de cuatro manos donde las dos manos relativas al mercado y a las instituciones no sean eliminadas, sino perfeccionadas por el trabajo complementario de una tercera mano (la ciudadanía activa) y una cuarta mano (organizaciones productivas socialmente responsables).

La existencia y la acción de la tercera y cuarta mano indican un rechazo al reduccionismo antropológico y corporativo comentado en las secciones 2.1 y 2.2. Esto se debe al hecho de que ciudadanos activos “votan con su cartera”, estando dispuestos a pagar dinero extra por las características sociales y ambientales de un producto, desechando las empresas que parten de la lógica de la maximización del beneficio para el accionista, en favor de las organizaciones que apuntan a una creación de valor añadido que es dividido, de forma más igualitaria, entre los accionistas y el cuidado al impacto medioambiental y social.

El planteamiento de cuatro manos gana ímpetu, tal y como puede verse comparando los viejos Objetivos de Desarrollo de Milenio de Naciones Unidas<sup>30</sup> con los nuevos Objetivos de Desarrollo Sostenibles de Naciones Unidas<sup>31</sup>, en los que se tiene mucho más en cuenta la participación de la sociedad civil, como se deduce de la definición del objetivo 12 (el consumo responsable y la producción) y del objetivo 17 (la asociación para los objetivos). Esto claramente implica que el proceso total para el logro de los objetivos implica una asociación cercana entre instituciones, corporaciones y la ciudadanía activa<sup>32</sup>.

Este cambio importante ha sido promovido por las mismas razones que los objetivos ambientales (la reducción de la basura, la descarbonización) donde el éxito para alcanzar objetivos requiere la participación activa de los ciudadanos.

---

<sup>30</sup> <http://www.un.org/millenniumgoals/>.

<sup>31</sup> <http://www.un.org/sustainabledevelopment/sustainable-development-goals/>.

<sup>32</sup> El estudio Eurobarómetro (2013) pregunta a una muestra representativa de individuos de 28 países de la Unión Europea cuáles son los actores que ellos creen que deberían tomar el papel principal en influenciar las acciones corporativas: “los ciudadanos por sus decisiones de compra” es la respuesta con frecuencia más alta (el 49 por ciento), seguido por “la dirección de las empresas” (el 40 por ciento), “autoridades públicas” (el 36 por ciento) y “sindicatos” (el 28 por ciento). Esta clasificación sugiere que los ciudadanos son conscientes del poder del voto con la cartera que ellos tienen con sus decisiones de consumo.

La dinámica económica actual es ya el resultado de las cuatro manos en acción, y se proponen nuevas preguntas relacionadas con los objetivos de los dos nuevos actores en el sistema de cuatro manos. Resulta cierto que las instituciones puede que no sean benévolas, y las normas no siempre pueden crear los incentivos apropiados que permitan conseguir objetivos sociales, pero, no es menos cierto que los objetivos de la ciudadanía activa y las corporaciones responsables no siempre están necesariamente alineados con objetivos socialmente deseables. La aparición reciente del debate sobre la postverdad<sup>33</sup> y sobre los resultados de elecciones y referéndums ha hecho que muchos autores se pregunten si la opinión pública es consciente de sus propios intereses. La educación y la cultura serán, por tanto, fundamentales en el futuro para el funcionamiento apropiado del planteamiento de cuatro manos.

#### **4. El voto con la cartera como un elemento crucial al acercamiento de la economía política de cuatro manos**

El potencial del voto con la cartera es tan inmenso como apenas explotado. Si los ciudadanos tienen una visión común de lo que es social y ecológicamente sostenible, y toman en cuenta este elemento en sus decisiones de consumo y ahorro, podrán votar con la cartera. De ese modo, pueden premiar con sus opciones de consumo empresas que se encuentran a la vanguardia de la eficacia de crear valor económico y ecológicamente responsable. Siendo esta la cuestión, el lado de suministro del sistema económico necesariamente acomodará gustos de demanda y la responsabilidad social y ambiental surgirán como un rasgo competitivo en el mercado. El voto con la cartera es pragmático y actúa en interés propio a largo plazo, dando a los mismos mecanismos de mercado un papel para abordar fracasos de mercado. Decimos que es pragmático porque simplemente supone revelar preferencias relativas al consumo y ahorro. Se trata, también de un acto de interés propio (colectivo) a largo plazo, porque aquellas personas que votan con la cartera no tienen que hacerlo por altruis-

---

<sup>33</sup> Higgins, K. (2016). Post-truth: a guide for the perplexed. *Nature*, 540(7631), 9-9.

mo o motivos externos a ellos. La compra de un producto verde o ecológicamente sostenible es bueno para su propia salud, comprar un producto de una empresa que crea empleos es bueno para su propia perspectiva como trabajador y comprar un producto de una empresa que evita la evasión de impuestos es bueno, porque no resta recursos fiscales que pueden financiar el bienestar local.

El interés propio en la votación con la cartera, sin embargo, se encuentra limitado por los rasgos del preso de multijugador y su estructura de dilema social<sup>34</sup>. Como en todos los dilemas sociales, hay una racionalidad social que es superior a la del homo economicus, aun cuando la falta de confianza y honradez pueden evitar alcanzar la solución socialmente óptima. El interés propio a largo plazo, por lo tanto, consiste en la capacidad de vencer el dilema social para alcanzar una solución cooperativa que, para cada individuo, es Pareto superior, al resultado de equilibrio de Nash, un argumento sobre el que profundizaremos en la siguiente sección. El voto con la cartera es, paradójicamente, un modo de solucionar los fracasos del mercado con los propios mecanismos de este. En este sentido puede decirse que se trata de una vía completamente opuesta a lo que sería una postura antimercado. Es un mecanismo que otorga al mercado roles y cualidades que van más allá de la mera consecución de la eficiencia. La conocida caja de Edgeworth explica como el cambio de mercado permite a los consumidores mejorar sus condiciones moviéndose de su posición a un nuevo punto (Pareto superior), esto es, la asignación de recursos obtenida vía cambio de bienes (Figura número 2).

Desde un punto de vista intuitivo puede decirse que la oportunidad de cambiar nos hace mejor a todos: si dos individuos deciden ejecutar una transacción, lo hacen porque esperan obtener una utilidad que no sea menor que la que tenían antes de llevar a cabo la transacción. Considerando que llevar a cabo dicha acción (la transacción) conlleva una serie de gastos, las partes deciden cambiar, porque esperan que los beneficios de la transacción sean más altos que los gastos. Imagínese, sin embargo, en la caja de Edgeworth, un punto de partida muy cerca de la esquina izquierda de abajo de la caja (como en la Figura 2). Tal punto de partida implica una des-

---

<sup>34</sup> Becchetti L. & Salustri F. (2016). The political economy of the vote with the wallet. *AICCON working paper*, n°146.

igualdad fuerte en las dotaciones de los dos bienes disponibles entre transactores. La solución de intercambio (todavía muy cerca de la esquina izquierda de abajo) es todavía mejor para ambos, pero esto inevitablemente refleja la desigualdad de las condiciones de partida. En referencia a esta cuestión podríamos poner dos ejemplos límites: la venta de un riñón o la prostitución infantil son transacciones de mercado “eficientes”, ya que pueden hacer bien a los transactores, con tal de que ellos voluntariamente participen en el negocio.

Sin embargo, estas dos transacciones extremas probablemente creen escándalo y contribuyan a empeorar la reputación de mercado. La razón es que el mercado ha proveído también en estos casos, beneficios de eficacia, pero ha fallado en abordar la fuerte desigualdad de las condiciones de partida, así conduciendo al transactor del lado (abajo izquierdo) más débil en la caja de Edgeworth a aceptar (y aún desear) tales condiciones de pobreza. En suma, el mercado puede dirigir la eficacia, pero no problemas de desigualdad. El voto con la cartera vence este límite tradicional de mercado creando transacciones donde el objetivo no es solamente la eficacia, sino que también la contribución para solucionar las condiciones de desigualdad de partida y producir un impacto medioambiental y social positivo.

Una de las típicas críticas al voto con la cartera es que los precios de mercado solamente deberían realizar un rol distribuidor (beneficio de eficacia), mientras que la redistribución y otros objetivos sociales deberían ser ejecutados por instituciones benévolas. De este modo, una vez más, la teoría reduccionista (en busca de un inalcanzable y poco realista “first best”) reclama la intervención de un *deus ex machina* con un “triple salto mortal” (ver sección 3), que más allá de ser poco realista, posee también el efecto de obstaculizar la participación y generatividad de la sociedad civil y las corporaciones. Además de ello, en economías globales las instituciones nacionales o locales están lejos de la escala requerida para hacer cumplir las reglas óptimas. El voto con la cartera, por lo tanto, se convierte en un instrumento a través del cual la sociedad civil puede realizar una acción delegada. Ejemplos interesantes son los modelos de Besley y Ghatak<sup>35</sup> analizando la competición entre empresas, y Becchetti y

---

<sup>35</sup> Besley, T. & Ghatak, M. (2007). Retailing public goods: The economics of corporate social responsibility. *Journal of public Economics*, 91(9), 1645-1663.

Solferino<sup>36</sup>. Estos últimos presentan un caso de competencia oligopolística entre un comerciante justo y un maximizador de beneficio en un modelo de diferenciación horizontal. Los dos compiten en precios y posición ética y acercan el sistema al grado óptimo social, vis a vis con la acción de un planificador doméstico benévolo que no interioriza las demandas de bienestar de los trabajadores y los ciudadanos.

Gracias a la literatura de utilidad procesal<sup>37</sup>, queda claro que los individuos son mucho más felices cuando participan en la resolución de un problema que cuando el problema queda solucionado gracias a la acción de un tercero, incluso cuando las soluciones fuesen exactamente las mismas en ambos casos.

En el futuro, cada vez más, deberemos acostumbrarnos a una economía donde la ventaja competitiva no signifique solamente la alta calidad de producción / productos y servicios de bajo precio, sino también bienes de producción y servicios que satisfagan la demanda del objetivo y posean un significado simbólico o político, esto es, bienes “generativos”, o que contribuyan positivamente al bienestar de otros seres humanos o al logro de objetivos sociales y ambientales.

#### ***4.1 Potencial y límites del voto con la cartera***

¿Tiene el voto con la cartera gran potencial de transformación? ¿Por qué no todo el mundo vota con la cartera? Para dirigir esta pregunta considere la desigualdad que sigue:

$$\pi\beta + \alpha - c > 0$$

La desigualdad, cuando es positiva, ilustra un caso en el cual el consumidor prefiere un vis-à-vis sostenible con el producto convencional. La desigualdad tiene tres componentes fundamentales.

---

<sup>36</sup> Becchetti L. & Solferino N. (2011). What to do in globalised economies if global governance is missing? The vicarious role of competition in social responsibility. *International Review of Economics*, 58(2), 185-211.

<sup>37</sup> Frey, B. S. & Stutzer A. (2005). Beyond outcomes: measuring procedural utility. *Oxford Economic Papers*, 57.1, 90-111.

El último componente (c) es la brecha de precios entre el producto sostenible y el producto convencional, y su signo negativo sugiere lo que puede trabajar en favor de este último. Una excepción notable, es, sin embargo, el mundo de las finanzas, donde los fondos de inversión “éticos” poseen un retorno ajustado de riesgo que no resulta considerablemente diferente de los fondos convencionales<sup>38</sup>.

El segundo componente ( $\alpha$ ) añade el factor de si los individuos experimentan un “cálido resplandor” comprando el producto responsable. Este componente por lo tanto está relacionado con las preferencias no propias, que pueden o no existir, y que son heterogéneas entre individuos, pero que han sido investigadas y documentadas extensamente por la literatura conductual<sup>39</sup>. El primer componente de la desigualdad está constituido por dos elementos ( $\pi$  y  $\beta$ ) y mide el efecto “político” del voto con la cartera en el comportamiento en bolsa de la empresa que vende el producto convencional. El ejemplo más fácil es que, si todo el mundo vota con la cartera a favor de la sostenibilidad ambiental comprando productos verdes, todas las empresas decidirán producir productos más sostenibles ecológicamente hablando, generando así, una exterioridad positiva (o reduciendo una exterioridad negativa) sobre todos los ciudadanos. El problema con este último componente es que el término de exterioridad ( $\beta$ ) (representando por el cambio corporativo hacia la sostenibilidad social y ambiental) es multiplicativo en la parte ( $\pi$ ) de los consumidores que votan con la cartera. Si sólo un consumidor lo hace, el efecto en el comportamiento en bolsa de la corporación es insignificante y

---

<sup>38</sup> Becchetti et al. (2015) y Nofsinger, J. R. & Varma, A. (2014). Socially responsible funds and market crisis. *Journal of Banking & Finance*, 48, 180-93.

<sup>39</sup> La literatura sobre preferencias no propias podría ser resumida por los resultados sobre la existencia de los elementos de la reciprocidad (positiva y negativa) (Rabin, M. (1993). Incorporating fairness into Game theory and Economics. *American Economic Review*, 83(5), 1281-1302), la aversión de desigualdad (Fehr, E. and K.M. Schmidt (1999). A theory of fairness, competition and cooperation. *The Quarterly Journal of Economics*, 114, 817-868; y Bolton, G.E. & Ockenfels, A. (2000). A theory of equity, reciprocity and competition. *American Economic Review*, 90(1), 166-93), preferencias no propias (Cox, C.J. (2004). How to identify trust and reciprocity. *Games and Economic Behavior*, 46, 260-281), preferencias de bienestar social (Charness, G. Rabin, M. (2002). Understanding social preferences with simple tests. *The Quarterly Journal of Economics*, 117(3), 817-869), y varias formas de altruismo (“cálido resplandor”) puro e impuro (Andreoni, J. (1989). Giving with impure altruism: applications to charity and ricardian equivalence. *Journal of Political Economy*, 97(6), 1447-58, y Andreoni, J. (1990). Impure altruism and donations to public goods: a theory of warm-glow giving. *The Economic Journal*, 100, 401, 464-477).

no se genera exterioridad positiva. Si, por el contrario, ( $\pi$ ) está cerca del valor uno, todo el mundo vota con la cartera y el efecto de exterioridad será el máximo.

Becchetti y Salustri<sup>40</sup> muestran que, cuando esta desigualdad es la misma para un número grande de consumidores, como es el caso en los mercados de masas, nos encontramos ante un dilema de prisionero con más de dos jugadores, donde el fracaso de coordinación conduce al equilibrio subóptimo no cooperativo de los valores paramétricos de  $\alpha$ ,  $\beta$  y  $c$ .

Dicho de una forma más simple sería bueno para todos si todo el mundo consumiese el producto responsable. Sin embargo, ante la ausencia de una acción coordinada, la estrategia dominante para los consumidores es la de comprar el producto convencional (todo el mundo lo hace y todos están mucho peor porque la exterioridad positiva no se produce). Esto implica que el voto con la cartera es un acto previsor “de la racionalidad social” o del interés social propio. Como en todos los dilemas sociales, la racionalidad social es superior a la racionalidad individual. Si los individuos encuentran el modo de coordinar sus acciones y cooperar, escogerán la estrategia (comprando un producto sostenible) que les permita alcanzar una solución Pareto superior, esto es, una solución que es mejor para cada uno de ellos. Dicho de otra manera, en lenguaje teórico, el equilibrio de Nash consiste en la opción de que cada uno compra los productos convencionales pero dicho equilibrio tiene una solución paretiana en la que cada uno compra el producto responsable.

El *homo economicus* tiene un planteamiento egoísta y miope que conduce sin embargo al equilibrio Nash. En este sentido, entendemos por qué el Nóbel Amartya Sen llama al *homo economicus* “un idiota social”, es decir, un individuo que únicamente posee preferencias propias, y que es incapaz de demostrar habilidades cooperativas, por lo que resulta incapaz de lograr un equilibrio socialmente óptimo que sería mejor tanto para el como para los demás.

La cuestión principal es por tanto cómo hacer que los individuos sean conscientes de este poder, potencialmente inmenso, y cómo

---

<sup>40</sup> Becchetti L. & Salustri F. (2016). The political economy of the vote with the wallet. *AICCON working paper*, nº146.

ayudar a la coordinación de una multiplicidad de actores individuales encaminando a los mismos hacia una estrategia cooperativa (al menos en aquellos casos en los que existe un acuerdo general sobre lo que debería hacerse, como por ejemplo comprar productos respetuosos con el medioambiente). En la literatura han sido exploradas varias posibilidades para solucionar esta clase de dilemas sociales. Entre ellos Fehr y Gächter<sup>41</sup> consideran el papel del castigo privado, Masclet y otros<sup>42</sup> y Noussair y Tucker<sup>43</sup> el de sanciones no pecuniarias, Nikiforakis y Normann<sup>44</sup> el de la eficacia del castigo y Anderson y Putterman<sup>45</sup> y Carpenter<sup>46</sup> el del precio de castigo. En la sección que sigue a continuación, explicamos cómo la solución cooperativa puede ser alcanzada con un sistema de presupuesto equilibrado de subvenciones (impuestos) que afectan al diferencial de rentabilidad entre la defección y estrategias de cooperación, como han mostrado Falkinger y otros<sup>47</sup>.

Considerando las características del juego y del voto con la cartera, no resulta asombroso que el progreso principal en este ámbito hay ocurrido en las finanzas con un rápido desarrollo de fondos de inversión sostenibles, que votan con la cartera, fijando un umbral de responsabilidad, social y ambiental, admisible. Así, se esta demostrando dos cosas. En primer lugar, que el ajustado retorno de riesgo de los fondos de inversión sostenibles no es considerablemente diferente de los fondos convencionales, teniendo en cuenta que el

---

<sup>41</sup> Fehr E. & S. Gächter (2000). Cooperation and punishment in public goods experiments. *American Economic Review*, 90, 980-994.

<sup>42</sup> Masclet D., Noussair C., Tucker S. & Villeval M.C. (2003). Monetary and Nonmonetary Punishment in the Voluntary Contributions Mechanism. *The American Economic Review*, 93, (1), 366-380.

<sup>43</sup> Noussair C. & Tucker, S. (2005). Combining monetary and social sanctions to promote cooperation. *Economic Inquiry*, 43, 649-660.

<sup>44</sup> Nikiforakis N. & Normann T. (2008). A comparative statics analysis of punishment in public-good experiments. *Experimental Economics*, 11, issue 4, 358-369.

<sup>45</sup> Anderson C.M. & Putterman L. (2006). Do non-strategic sanctions obey the law of demand? The demand for punishment in the voluntary contribution mechanism. *Games and Economic Behavior*, 54, 1-24.

<sup>46</sup> Carpenter J. (2007). The demand for punishment. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 62, 522-542.

<sup>47</sup> Falkinger J., Fehr, E., Gächter, S. & Winter-Ebmer, R. (2000). A Simple Mechanism for the Efficient Provision of Public Goods: Experimental Evidence. *The American Economic Review*, 90, 1, 247-264.

universo de acciones en las que se puede invertir es bastante grande para evitar los gastos de diversificación omitida. En segundo lugar, el problema de la agregación de ciudadanos individuales dispuestos a votar con la cartera es mucho más fácil en el ámbito de los mercados financieros, donde los intermediarios financieros llevan a cabo el papel de agregar ahorros. Un individuo que compra café sostenible, vota con la cartera, solo en favor propio, y encuentra difícil coordinar su acción con otros cientos o miles de individuos que se encuentren dispuestos a hacer lo mismo. Sin embargo, un individuo dispuesto a votar con la cartera, haciendo uso de sus ahorros, encontrará numerosos fondos de inversión responsables y decenas de miles de ahorradores con la misma preferencia.

## 5. Algunas soluciones prácticas de política

Un ejemplo interesante sobre cómo la palanca del voto con la cartera puede ser aplicada en el diseño de una nueva política dirigida a alcanzar objetivos socialmente deseables es el del desarrollo sostenible. El campo de investigación es muy rico y principalmente se basa en los análisis del lado del suministro, poniendo el foco en la necesidad de compartir la responsabilidad de disminuir la emisión de países soberanos o el efecto de los impuestos de carbono y política ambiental doméstica de crecimiento<sup>48</sup>. La literatura sobre los instrumentos de política se encuentra menos desarrollada y maneja unos instrumentos específicos (como impuestos ambientales / subvenciones y esquemas de carbono personal)<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Por ejemplo: Annicchiarico, B., Battles, S., Di Dio F., Molina P. & Zoppoli, P. (2017). GHG mitigation schemes and energy policies: A model-based assessment for the Italian economy. *Economic Modelling*, 61, issue C, 495-509. Arif, F. & Dissou, Y. (2016). Regional burden sharing of GHG mitigation policies in a decentralized federation. *Economic Modelling*, 52, (PB), 390-399. Carfi, D. & Schilirò, D. (2012). A cooperative model for the green economy. *Econ. Model.* 29, 1215-1219.

<sup>49</sup> Cfr. Antoniou, F. & Strausz, R. (2014). The Effectiveness of Taxation and Feed-in Tariffs, 4788, CESifo Working Paper Series, CESifo Group Munich; Bartocci, A. & Pisani, M. (2013). "Green" fuel tax on private transportation services and subsidies to electric energy. A model-based assessment for the main European countries. *Energy Economics*, 40, S32-S57; y Sall, S. & Gren, I. (2012). *Green consumption taxes on meat in Sweden*. Department of Economics publications, Swedish University of Agricultural Sciences, Department of Economics. Disponible en <http://EconPapers.repec.org/RePEc:sua:ekonwp:9294>.

Becchetti y Salustri<sup>50</sup> ilustran cuatro mecanismos de tarifas que vencen los problemas de “carrera hacia el abismo” de los impuestos relativos al carbón (deslocalización de países con impuestos más altos) y, en general, problemas de coordinación en la disminución de carbono dentro de los estados soberanos.

La característica común de todos estos mecanismos es la de cobrar impuestos a los consumidores que escogen el producto convencional, y subvencionar a aquellos que escogen el producto sostenible. Todos estos mecanismos nos llevan a un presupuesto equilibrado, ya que los recursos para subvencionar a los consumidores responsables son los recogidos gracias a los consumidores convencionales. Los mecanismos son fácilmente implementables porque se basan en parámetros que pueden ser calculados fácilmente y se encuentran en el lado de la demanda, venciendo así los problemas de “carrera hacia el abismo” que pueden surgir en mercados globales integrados cuando un solo país decide mejorar normas de producción sociales y ambientales en su área geográfica. Los dos autores demuestran que los límites de liquidez y heterogeneidad de las preferencias de los consumidores y la evaluación de la exterioridad hacen más complejo el uso de estos mecanismos, resultando, aun así, factible.

Desarrollar mecanismos implementables para el lado de la demanda es de vital importancia dada la conocida diferencia con los mecanismos del lado del suministro. Los fracasos de coordinación relativos a los mecanismos del lado del suministro (esto es, la carga que comparte de gastos de apalancamiento) se producen entre agentes soberanos y, por lo tanto, no pueden ser solucionados gracias a la imposición de un esquema de impuestos/subsidios propuesto por una entidad supranacional con el poder de ejecución sobre los actores. Por el contrario, en lo referente al lado de la demanda, los fracasos de coordinación (como el dilema del preso multijugador de nuestro problema del voto con la cartera) pueden ser solucionados puesto que hay una entidad superior (el estado soberano) que tiene el poder de ejecución sobre los actores (consumidores individuales). Y las medias de política, como las propuestas anteriormente, no crean efectos de “carrera hacia el abismo” que ponen en peligro economías

---

<sup>50</sup> Becchetti L. & Salustri F. (2016). The political economy of the vote with the wallet. *AICCON working paper*, nº146.

domésticas, ya que se aplican tanto a la venta de empresas domésticas como extranjeras de ese país.

Para presentar una ventaja simple e intuitiva de estas medidas de política fiscal, es necesario señalar que se miden usando la palanaca del voto con la cartera y considerando el conocido esquema del impuesto de Pigou. Tal y como sabemos, el esquema presenta el fracaso clásico de mercado. El equilibrio privado óptimo se da en el cruce de los costes privados y los beneficios marginales de la contaminación e implica un nivel de contaminación mucho más alto que el grado óptimo social (identificado por la proyección horizontal del cruce de gastos sociales y el beneficio marginal de contaminación).

La razón es que las unidades productivas no interiorizan en sus gastos las exterioridades negativas del daño que la contaminación produce sobre el entorno y sobre la comunidad local (un daño que es mucho más fuerte que en la edad de Pigou, dada la importancia creciente de los ingresos de turismo). La solución clásica del impuesto de Pigou implica el diseño de un impuesto de carbón que fuerza a la corporación privada a interiorizar la exterioridad, haciendo el programa de coste privado más igualitario respecto a la línea de coste social. La alternativa es una ley que fuerce a las corporaciones a producir no más que la cantidad socialmente óptima de contaminación. Sin embargo, estas dos soluciones del lado del suministro (en el sentido que ambas están pensadas para afectar al suministro de contaminación) pueden producir, en economías mundialmente integradas, el efecto paradójico de “carrera hacia el abismo”, con corporaciones que se trasladan a países con un impuesto de carbono inferior. Y la coordinación entre los impuestos de carbono de estados soberanos diferentes es difícil debido a la falta de una autoridad jerárquicamente sobreimpuesta que pueda imponerlos. Es por esto por lo que puede resultar más fácil poner en práctica las soluciones del lado de la demanda. Si los consumidores votan con la cartera, implícitamente, levantan el coste marginal de contaminación de la corporación privada, obteniendo el mismo resultado que el impuesto de Pigou.

Si el gobierno diseña también la tarifa apropiada en términos de impuestos/subsidios de presupuesto equilibrado, el impacto sobre las decisiones de los consumidores puede ser mucho más fuerte,

y la alineación de los gastos privados y sociales de consumo puede alcanzarse satisfactoriamente. Un esquema de presupuesto de equilibrio correctamente diseñado consiste en que los consumidores que compran productos ecológicamente menos sostenibles paguen un impuesto suplementario y los ingresos de ese impuesto se dividan entre aquellos que compran el producto ecológicamente más sostenible. Este esquema no es proteccionista, ya que no favorece a productos que vienen de un país específico, sin embargo, tiene el poder de reducir la brecha entre los gastos privados y sociales de contaminación, y aumentar el valor que puede ser creado cuando las empresas interiorizan exterioridades ambientales que mejoran su impacto medioambiental. Mecanismos similares han comenzado a ponerse en práctica en países como Francia, Italia y Portugal<sup>51</sup>. En la misma línea, se ha propuesto que los impuestos verdes de consumo estén entre las mejores opciones para vencer problemas de impuestos ambientales del lado del suministro<sup>52</sup>, utilizando el esquema de una tasa impositiva de 15/30 por ciento sobre productos convencionales y sostenibles, y catalogando los productos que pueden estar en las dos categorías<sup>53</sup>. Confeccionar impuestos de consumo interno, de modo que produzcan los efectos deseados sobre la creación social y ecológicamente sostenible de valor económico, está todavía en sus inicios, pero parece, por los motivos anteriormente explicados, un campo de acción prometedor.

---

<sup>51</sup> Cansino, J. et al. (2010). Tax incentives to promote green electricity: An overview of EU-27 countries. *Energy Policy*, 38.10, 6000-6008.

<sup>52</sup> Albrecht, J. (2006). The use of consumption taxes to re-launch green tax reforms. *International Review of Law and Economics*, 26.1, 88-103.

<sup>53</sup> En tres países europeos (Francia, Italia y Portugal) redujeron la tarifa del IVA para la electricidad verde. En el caso de Francia se produjo una reducción del 5.5 % para aquellos que compraban productos básicos relacionados con mejoras, cambios e instalación en los edificios residenciales que incorporan la tecnología basada en la energía solar, la energía eólica, la energía hidroeléctrica y la biomasa. En Italia un tipo impositivo reducido (el 10%, en vez del 22 % habitual) fue aplicado sobre ventas y servicios relacionados con el viento y la generación de energía solar, así como sobre inversiones en redes de distribución de electricidad verdes. Finalmente en Portugal, a pesar de la tarifa general del 23 %, se introdujo un impuesto reducido del 12 % para comprar los sistemas que generan la electricidad verde. En todos estos países la idea era introducir un incentivo fiscal que redujese la tasa impositiva, cargando el coste final de la operación sobre los gastos de gobierno.

## 6. Conclusiones

La reflexión llevada a cabo en este artículo considera el paradigma estándar económico subóptimo en términos de generatividad, prosperidad de vida y sentido de vida, cuando ha sido demostrado extensamente, que estos son los conductores fundamentales de la calidad de vida. Por lo tanto, afrontamos un gran potencial de mejora para nuestra vida en la sociedad si abordamos sus dos errores principales. La primera falacia (que identificamos en este artículo como “la perspectiva pobre” de las tres visiones del reduccionismo: ser humano, corporaciones y valor) consiste en afirmar que los individuos y las corporaciones solamente deberían perseguir sus propios intereses sin reparar en los objetivos sociales. La segunda falacia (de la economía política) es la creencia en un sistema de dos manos: la mano invisible del mercado y la mano visible de un planificador totalmente informado y benévolo que acorta la distancia entre el grado óptimo social y óptimo privado generado por la interacción de unidades productivas e individuos totalmente egoístas.

Los dos límites principales de este acercamiento de la economía política son que aun nos encontramos muy lejos de observar en la realidad a planificadores benévolos, y aun en el caso de que los mismos existiesen, el sistema de dos manos sería sumamente pobre y subóptimo en términos de generatividad, ya que esto no implicaría una participación más amplia de la sociedad civil y las orporaciones en el diseño y la puesta en práctica de objetivos sociales.

En “El Consumidor Consciente a escala Mundial” de Nielsen (2014) el 67% de los 28,000 individuos entrevistados, en 56 países, dicen que ellos preferirían trabajar en una empresa socialmente responsable. Esto es una preciosa prueba anecdótica que muestra que los individuos buscan el sentido de las cosas y no son maximizadores de la utilidad. Por consiguiente, un mundo donde los individuos y las corporaciones no persiguen objetivos sociales, y se confían a la acción de un planificador benévolo, es un mundo pobre de sentido y muy por debajo del potencial de satisfacción de vida y prosperidad exigido por los ciudadanos.

La realidad social y económica de nuestros días ya se mueve hacia un paradigma civil económico, en dirección a una participación

y generatividad más altas. Los individuos se esfuerzan y luchan para dar sentido a su vida económica, comenzando por su consumo y ahorro y por sus preferencias como trabajadores.

En las últimas décadas, también hemos ayudado en el progreso que se ha experimentado en el ámbito de las ciencias sociales y económicas, yendo más allá de las tres visiones del reduccionismo del ser humano, corporativo y del valor económico. El reduccionismo antropológico del *homo economicus* ha sido desafiado, y rechazado, con pruebas empíricas, tanto en el laboratorio como en los experimentos de economía conductal sobre el terreno (consultar la nota a pie de página 24, y en general la sección 2.1). El análisis del comportamiento humano en muchas situaciones teóricas ha demostrado que existen muchas otras motivaciones de acción humana más allá del interés propio, lo cual afecta a las opciones individuales bajo incentivos monetarios. Entre ellos, el papel de la reciprocidad, la aversión a la injusticia y varias formas de altruismo puro e impuro han sido mostradas como muy relevantes. La literatura sobre la responsabilidad social corporativa (considerado en el pasado una violación del dogma de maximización de beneficio) también prospera y la literatura sobre indicadores de bienestar multidimensionales crece.

En el pasado, nuestra sociedad ha sido concebida como una población de individuos puramente autocratas que peleaban para escapar de la pobreza. Un sistema de unidades productivas maximizadoras de beneficio les hizo más ricos por la venta de una variedad creciente de bienes y servicios a precios que podían permitirse. En este mundo el trabajo estaba hecho de fatiga, y era, como mucho, neutro en términos de satisfacción, pero era importante ganar un salario que permitiera a los individuos ser más felices consumiendo bienes.

En el futuro, probablemente, veremos un mundo donde las nuevas generaciones lucharan por aumentar su sentido de vida y generatividad, y exigieran su participación en sus opciones de consumo, ahorro, trabajo y ocio. Los emprendedores exitosos serán, por lo tanto, los que progresivamente sean capaces de vender productos con un sentido de vida más rico y que contengan experiencias. El paradigma de la economía civil aquí descrito ilustra las direcciones potenciales del progreso del antiguo sistema hacia el nuevo paradigma.

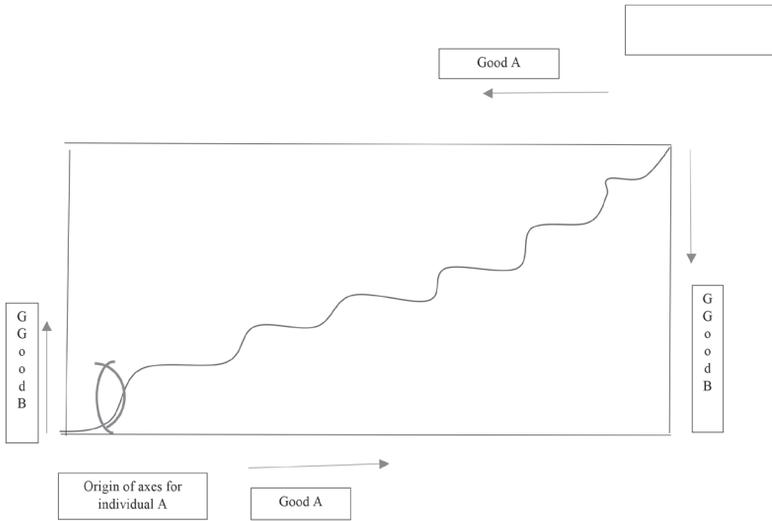


Figura 1. La caja de Edgeworth y los beneficios del comercio en presencia de condiciones de partida sumamente desiguales

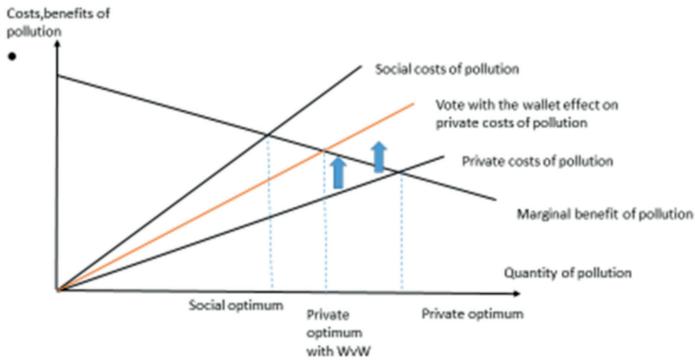


Figura 2. El papel del voto con la cartera para solucionar el problema del impuesto Pigouviano

Tabla 1. El documento italiano de gobierno sobre economía y finanzas y sus efectos proyectados sobre indicadores de bienestar seleccionados

Indicadores de bienestar BES	Indicadores de bienestar seleccionados											
	Final				Moda				Programático			
	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2017	2018	2019	2020	
Promedio del ingreso anual disponible (miles de euros)	21.2	21.4	21.7	22.2	22.7	23.2	23.8	22.2	22.8	23.3	23.9	
Tasa de ausencia al trabajo	22.9	22.5	21.6	21	20.6	20.2	19.5	21	20.5	19.9	19.2	
Hombres	19.3	19	18.2	17.8	17.5	17.2	16.8	17.8	17.4	17	16.4	
Mujeres	27.3	26.8	25.9	25	24.4	23.8	23	25.1	24.3	23.6	22.7	
Índice de desigualdad de ingreso	6.8	6.4	6.4	6.2	6.1	6	6	6.2	6	5.9	5.8	
Emisiones CO2 y de invernadero (toneladas)	7	7.2	7.4	7.5	7.5	7.5	7.6	7.4	7.4	7.5	7.5	
PIB por cabeza (mil de euros)	25.4	25.6	25.9	26.2	26.4	26.7	27	26.1	26.4	26.7	27	

Fuente: elaboración MEF sobre datos ISTAT

Cumplimiento con estándares éticos: este estudio no recibió fondos.

Aprobación ética: este artículo no contiene ningún estudio con participantes humanos o animales realizados por cualquiera de los autores.



# POSIBILIDADES DE LA ECONOMÍA CIVIL EN EL CONTEXTO DE UNA SOCIEDAD CAPITALISTA

*Élio Gasda*<sup>1</sup>

## 1. Economía civil en el contexto de la sociedad de mercado capitalista

*Los orígenes de la catástrofe residen en el empeño utópico del liberalismo económico en erigir un sistema de mercado autorregulado, una institución que no podría existir sin aniquilar la sustancia humana y natural de la sociedad*

Karl Polanyi

El cristianismo está en sintonía con el mayor desafío de la historia contemporánea. El mercado en su actual forma no puede ser ignorado. El momento necesita una comprensión crítica del sistema capitalista. Quien comanda la sociedad es el complejo financiero-empresarial. Su ideología es la acumulación de riqueza. Todo se volvió mercancía. Todo tiene su precio. Todo se mueve por el lucro. “¿Quién gobierna entonces? El dinero. ¿Cómo gobierna? Con

---

<sup>1</sup> Profesor de la Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, Brasil.

el látigo del miedo, la desigualdad, la violencia económica, social, cultural y militar que genera siempre más violencia en una espiral descendente que parece no acabar nunca”<sup>2</sup>.

El hombre ha dejado de ser la medida de todas las cosas. La maximización de un objetivo como la búsqueda de acumulación de riqueza anuló otros objetivos. “Cuando el capital se convierte en un ídolo y dirige las opciones de los seres humanos, cuando la avaricia del dinero domina todo el sistema socioeconómico, arruina la sociedad, condena al hombre, lo transforma en esclavo, destruye la fraternidad interhumana, hace luchar pueblo contra pueblo y pone en peligro nuestra casa común”<sup>3</sup>.

La economía dejó de ser una actividad de subsistencia para convertirse en una actividad que busca el lucro. Los mercados son intereses agregados del complejo financiero-empresarial que ejercen el poder de facto sobre gobiernos e instituciones. Se ha convertido en un modelo de civilización, no es sólo un sistema económico. Estamos bajo una forma de economía controlada por rentistas, especuladores, banqueros e instituciones financieras. Junto con el mercado surgió un nuevo orden, una lógica y una estructura de poder. Lo económico, lo político y lo cultural se superponen y se invierten recíprocamente. Operan en todos los registros en el gobierno de la vida. El mercado no sólo produce mercancías, sino subjetividades.

El neoliberalismo tiene una visión negativa del Estado<sup>4</sup>. Ataca dispositivos estatales que impliquen límites al libre funcionamiento de los mecanismos de mercado. La idea de *orden natural* (mano invisible) se opone a la teoría de *ingeniería social*. El orden social y económico que debe tener vigencia es el que determina las fuerzas del mercado. El neoliberalismo no elimina el Estado, sino que modifica su agenda. La economía de mercado es una combinación entre economía y política. Los gobiernos neoliberales tienen como propósito ajustar la economía para consolidar la economía capitalista en todo el mundo. Este es el escenario ideal: todos los beneficios y

---

<sup>2</sup> Papa Francisco. *Discurso al III Encuentro Mundial de los movimientos populares*. Vaticano, 2016.

<sup>3</sup> Papa Francisco. *Discurso al I Encuentro de los Movimientos Populares*. Vaticano, 2014.

<sup>4</sup> Hayek, F. *O caminho da servidão*. Rio de Janeiro, 1987.

ninguna responsabilidad. Los gobiernos y las empresas tienen compromiso con el mercado. El capitalismo necesita controlar el Estado para garantizar su hegemonía. La reducción de la política a la fuerza del dinero hace de los gobiernos inmunes a la participación de la sociedad civil.

¿El capitalismo es compatible con la democracia? El capitalismo limita la soberanía del pueblo entendido en sentido político. No existe capitalismo en que la soberanía del pueblo tenga precedencia sobre las prioridades del capital. Los ricos tienen acceso privilegiado al poder. Las instituciones están organizadas en función de los intereses del capital. Los objetivos del sujeto político mercado se convirtieron en razón de Estado, independiente de la voluntad popular. El capitalismo neoliberal genera individuos neoliberales, se ha convertido en la nueva razón del mundo<sup>5</sup>. Hay una corrosión de la dimensión pública. El Estado fue disciplinado por las finanzas.

La crisis es socio-político-ambiental. La ecología fue absorbida por la economía. El capitalismo integró la naturaleza al mercado y colocó un “precio” en la biodiversidad. La búsqueda ilimitada del lucro, alma del sistema, es intocable. El capitalismo jamás abandonará su creencia en el dogma del crecimiento. El triunfo neoliberal parece irremediable. Se instaura una nueva tiranía invisible, a veces virtual, que impone, de forma unilateral e implacable, sus leyes y sus reglas. La ambición del poder y del tener no conoce límites. Los intereses del mercado divinizado se transforman en regla absoluta<sup>6</sup>. Vivimos tiempos sombríos.

## 2. Economía civil

El mercado exige actitudes humanas. El mundo requiere otros paradigmas económicos que hagan un contrapunto a la economía hegemónica. ¿Existen otras referencias, además del lucro dentro de la esfera económica? La racionalidad del mercado capitalista neoli-

---

<sup>5</sup> Dardot, P. & Laval C. (2016). *A Nova Razão do Mundo*. Ensaio Sobre a Sociedade Neoliberal. São Paulo.

<sup>6</sup> Papa Francisco. *Evangelii gaudium*, n. 54.

beral no tiene como objetivo combatir la desigualdad. La economía tiene necesidad de la ética para su correcto funcionamiento; no de una ética cualquiera, sino de una ética amiga de la persona<sup>7</sup>.

Las relaciones entre estado, mercado y sociedad civil son explotadas por diversas perspectivas teóricas que giran en torno a dos tesis, una centrada en el mercado y otra centrada en el estado. La economía política de mercado creó un modo de regulación que definió dos ámbitos y dos esferas de actuaciones distintas: el Estado, responsable del bienestar y agente preponderante de la solidaridad social, responsabilizado por las políticas de redistribución de la renta. Considera al mercado incapaz de solucionar los problemas sociales. Por otra parte, el mercado como el espacio por excelencia de la producción, de los cambios en función del lucro sin responsabilidades sociales. El mercado realiza el bien común a partir de la suma de los objetivos individuales.

La Nueva Sociología Económica parte del principio de que los sistemas económicos están inmersos en sistemas sociales. La Economía Civil, considerada una corriente de esta Nueva Sociología, defiende la tesis de que el estado, mercado y sociedad civil son espacios de sociabilidad. La Economía Civil destaca la importancia de las organizaciones de la sociedad civil, y propone una redefinición profunda de las relaciones entre economía y sociedad. La economía civil, sin negar la necesidad del Estado y del mercado, desarrolla una visión política establecida desde el punto de vista de la sociedad. La organización social no se basa únicamente en la dicotomía público-privada (Estado y mercado), sino en la tricotomía pública, privada y civil. La sociedad se estructura no sobre dos, sino sobre tres pilares: público (Estado y Entidades públicas); privado (mundo de las empresas); civil (organizaciones de la sociedad civil). Cada uno de ellos tiene sus propios principios reguladores y modos específicos de acción. Sin embargo, deben interactuar entre sí de manera orgánica, conformando una especie de subsidiariedad circular.

La Economía Civil rompe el dualismo defendido por el neoliberalismo. ¿Cómo pueden coexistir los principios del orden social – redistribución, intercambios equivalentes y reciprocidad– dentro de

---

<sup>7</sup> Benedicto XVI. *Caritas in Veritate*, n. 45.

un mismo sistema? Para los modernos teóricos, un movimiento de pensamiento que aún no ha alcanzado el status de un verdadero sistema. La economía civil posee, desde el mercado, una visión sustancialmente diferente con relación a la teoría económica tradicional<sup>8</sup>.

Antes de los estados-nación (Tratados de Westfalia) el mercado ya existía como una institución fundamental de la comunidad. La sociedad civil no surge como consecuencia de los espacios dejados por el mercado y el estado. Al contrario, es ella el origen y el fundamento del estado y del mercado<sup>9</sup>. La historia de la economía civil está ligada a la historia de la sociedad civil. Originada del humanismo a partir del rescate del pensamiento aristotélico del valor del estado y de la ciudad. La felicidad resulta de las virtudes civiles del bien vivir, por la calidad de las relaciones sociales y por el fortalecimiento de lo público. Ser parte de una comunidad que crea las condiciones para que el intercambio sea útil es anterior a la racionalidad económica<sup>10</sup>. Comercializamos en los mercados, porque somos parte de una misma comunidad que, en ciertos casos (socorro a los pobres), exige la gratitud<sup>11</sup>.

### ***Reciprocidad, redistribución e intercambios equivalentes***

El mercado plural es concebido como lugar no sólo de la eficiencia. El criterio en torno al cual gira el discurso sobre la legitimidad de la actividad económica es la *reciprocidad*. Correspondencia mutua, relación social entre grupos e instituciones implican deberes, obligaciones, prestación de servicios, por un lado; derechos, compensaciones y retribuciones de otro, dentro de la escala de valores socialmente aprobados. Responder una acción positiva con otra acción positiva. La reciprocidad es un principio básico en cualquier relación humana, supone confianza. La *reciprocidad* establece relaciones mutuamente recíprocas entre las partes. La redistribución

---

<sup>8</sup> Bruni, L. (2008). *Reciprocity, Altruism and the Civil Society: in praise of heterogeneity*. Oxon: Routledge, p. 10.

<sup>9</sup> Bruni, L. & Zamagni, S. (2010). *Economia civil: eficiência, equidade e felicidade pública*. São Paulo.

<sup>10</sup> *Ibid*, p. 34.

<sup>11</sup> *Ibid*, p. 43.

es una herramienta en la búsqueda de la equidad. Los *intercambios equivalentes* son un espacio de eficiencia, propio del mercado. En los intercambios equivalentes se establece el contrato como herramienta que funda relaciones mutuamente recíprocas entre las partes. Se abre un paréntesis acerca de la comprensión específica del mercado por el enfoque de la economía civil.

### ***Reciprocidad como don***

La economía gravita en torno al mercado, pero eso no significa que la economía y el mercado coincidan y puedan ser tomados como sinónimos. El movimiento MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales)<sup>12</sup> aborda otros componentes de la vida económica además del utilitarismo. No existe sólo la producción y acumulación de la renta y de la riqueza garantizada por el mercado y la redistribución cumplida por el Estado. Hay, también, la reciprocidad y la dádiva. Se puede definir dádiva como la prestación de bienes y servicios efectuada sin la garantía de restitución a fin de crear, alimentar o recrear un vínculo social entre las personas<sup>13</sup>. Hay dos concepciones para el don. El *don múnus* relaciona el don con una estructura subyacente de intercambio como herramienta para crear compromiso entre personas. El origen de la palabra comunidad (cum-munus) remite la existencia del don en las relaciones sociales, necesario para preservar el vínculo social<sup>14</sup>. La segunda concepción, del *don como reciprocidad* es liberadora, pues no se espera un retorno del destinatario para aquél que donó, sino para un tercero, manteniendo un ciclo de donación.

La dádiva se realiza en una lógica inversa en relación al mercado y al estado. Mientras estas dos formas de intercambio construyen transacciones universales, impersonales y abstractas, la dádiva, a su vez, se realiza dentro de vínculos sociales. La dádiva es un modo

---

<sup>12</sup> Mauss, M. (2003). Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. En *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

<sup>13</sup> Caillé, A. (1998). *Il Terzo Paradigma: antropologia filosofica del dono*. Torino; Goudbout, J. T. (1993). *Lo Spirito del dono*. Torino.

<sup>14</sup> Bruni, L. & Zamagni, S. (2010). *Economia civil: eficiência, equidade e felicidade pública*. São Paulo, p. 162.

de dar sustancia a los vínculos entre personas capaces de generar cohesión social. El circuito del don se compone de tres elementos: *dar, recibir, retribuir*. El intercambio no se limita a dar o recibir, sino que se abre al retribuir (apertura). En el mercado, el intercambio se cierra entre el oferente y el demandante y se caracteriza por la equivalencia. No hay vínculo. Todo es cosificado. El mercado constituye un lugar sin vínculos personales, en los que las cosas se intercambian entre ellas gracias al mecanismo de precios. La reciprocidad y la redistribución son formas de intercambios estructurados sobre lógicas distintas. En el mercado pueden coexistir de diversas formas de intercambio.

Los bienes tienen un valor de uso y un valor de cambio. La definición de dádiva permite mostrar que los bienes y servicios valen también, en función de su capacidad de crear y reproducir relaciones sociales, lazos sociales. No sólo tienen un valor de uso y un valor de cambio, sino también un valor de vínculo. El vínculo es más importante que el bien en sí. Además del valor de cambio y del valor de uso, las cosas asumen valores diversos según su capacidad de expresar, vincular y nutrir los lazos de los vínculos sociales. Este valor no se establece mediante comparaciones con otras cosas, sino, en primer lugar, en relación con las personas.

La lógica de la gratuidad de la Economía Civil se identifica con los estudios de Karl Polanyi, autor fundamental de la Nueva Sociología Económica. Estas serían las lógicas estructurantes de la economía civil: reciprocidad, redistribución y cambio de equivalente. La relacionalidad es el eje de la economía. Las economías primitivas utilizarían tres principios para la organización de la vida económica<sup>15</sup>: *reciprocidad* que se da entre grupos simétricos que se identifican uno con los otros como iguales, estableciendo relaciones de mutualidad; *redistribución*, donde hay centralidad, la presencia de normas garantizadas por una tercera parte ad hoc; *intercambio* por medio de movimiento bidireccional de bienes entre personas orientadas a la ganancia que cada una de ellas obtiene de los términos resultantes entre grupos aleatorios.

---

<sup>15</sup> Polanyi, K. (2012). A economia como processo instituído. Em Levitt, K. P. (Org.). *A subsistência do homem e ensaios correlatos*. Rio de Janeiro.

Tales formas de integración se aproximan a las lógicas estructurantes, tanto por los principios de distribución que las acompañan como por las características propias de cada una. La finalidad de la redistribución a partir de la presencia de una entidad central es la equidad.

En la economía civil, el mercado, el estado y la sociedad son espacios donde pueden ocurrir relaciones de reciprocidad-don en coexistencia con las otras lógicas. Se establecen relaciones entre individuos, grupos, instituciones haciendo más fuerte el tejido social. A partir de la calidad de las relaciones establecidas se alcanza la confianza en el espacio público, la mejora de la vida en sociedad, llevando al objetivo central: la felicidad pública y la autorrealización personal. Implica, también, el reconocimiento del derecho de existir del otro y también la necesidad que exista para que yo mismo pueda existir, en relación a él<sup>16</sup>.

## **Conclusión: Posibles desdoblamientos teóricos del debate**

La economía civil sería una respuesta posible a la pregunta de Papa Francisco: “¿qué tipo de mundo queremos dejar a quien va a sucedernos, a los niños que están creciendo?” (LS, 160). Es momento de vislumbrar una razón de mundo post-capitalista postliberal. ¿Cuál es el impacto para las relaciones entre estado, mercado y sociedad civil a la luz de la economía civil?

Al añadir el principio de reciprocidad, junto a los principios clásicos del intercambio y de la redistribución, la escuela de la economía civil aparece para complementar a la escuela anglosajona de la economía política capitalista liberal.

Consideración previa para pensar estrategias: Alcance de la economía civil

Fernand Braudel divide la vida económica en tres conjuntos de actividades (tres pisos)<sup>17</sup>. En el piso *inferior* sucede la “vida mate-

---

<sup>16</sup> Bruni, L. & Zamagni, S. (2010). *Economía civil: eficiência, equidade e felicidade pública*. São Paulo, págs. 157-158.

<sup>17</sup> Braudel, F. (1979). *Civilization matérielle, économie et capitalisme*. Tomo 3. Paris.

rial”: actividades cotidianas, habituales e inconscientes. La relación del individuo con las cosas está orientada por el valor de uso (utilidad) no por el valor de cambio. El *segundo piso* es la “economía de mercado”: la vida económica en sí, los intercambios rutinarios y la producción para el mercado. La relación entre personas y cosas está orientada por el valor de cambio. Este piso está marcado por la transparencia, la confianza y la competencia.

En el *tercer piso* se producen los procesos no incluidos en la “economía de mercado” y en la vida cotidiana. La forma de conducir las transacciones es distinta. Los procesos y las formas son capitalistas. En ella se encuentran los intercambios desiguales, la competencia casi no existe. Las transacciones son más sofisticadas y son otros los agentes que controlan las actividades. Esta es la esfera del “capitalismo”. Considerar el pequeño artesano que produce para el mercado y el gran capitalista de la industria como igualmente capitalistas impediría percibir sus diferentes potenciales de acumulación y diferencias efectivas. La dinámica de los dos empresarios es distinta.

Actualmente, el piso superior es la fuerza dinamizadora de todo el sistema. Prospera, manipula y extrae capital de los pisos inferiores. Sobre la vasta superficie de los mercados se erigen jerarquías activas: se falsean el intercambio en provecho propio, se desestabiliza el orden social y político, se crean turbulencias. La mayoría de las personas desconocen las lógicas de este tercer nivel.

### *Niveles de la economía*

Las lógicas, principios y códigos que funcionan en el ámbito de pequeños grupos sociales (microeconomía) no funcionan de la misma manera en la esfera macroeconómica. El paso de un nivel a otro no se da de modo lineal, pues en esta transición emergen nuevos elementos que modifican su funcionamiento. Estos son los que permiten percibir el paso de un nivel a otro. Las prácticas de solidaridad que funcionan en las pequeñas comunidades no funcionan de la misma manera o simplemente no funcionan en el ámbito nacional o global. Refugiarse en el ámbito de las pequeñas comunidades puede ser la solución en algunos casos. Las nociones de la economía civil

fueron forjadas en experiencias de comunidades menores. Tal vez no funcionen bien en las sociedades complejas. Las iniciativas existentes coinciden en presentarse como *alternativas* a la lógica económica del capitalismo, todas ofrecen valiosos elementos éticos y, por fin, se muestran capaces de sobrevivir en una economía que se rige por otros parámetros.

### ***Cuestión decisiva: coexistencia con el neoliberalismo***

¿Es la economía civil una alternativa al neoliberalismo? Pluralista y democrática es una economía en la que encuentran espacio otros principios al lado de la búsqueda del lucro. ¿Cómo viabilizaba una economía de mercado pluralista en el contexto de un capitalismo financiero globalizado orientado por el principio de acumulación ilimitada que no reconoce bienes públicos y bienes comunes? La economía civil se propone construir una tipología específica de mercados aún inexistente: los mercados de calidad social. Una economía aliada de la sociedad civil.

¿Las lógicas estructurantes pueden coexistir dentro de un mismo sistema institucional como mercado, estado o sociedad civil? Esto requiere despegar del capitalismo neoliberal. Comprender la reciprocidad como una lógica existente en las estructuras sociales, supone considerar estos espacios como espacios de relacionalidad y el mercado como espacios de creación y mantenimiento de vínculos sociales en espíritu de fraternidad. Esto no parece posible en el neoliberalismo.

La economía civil inspira nuevas posibilidades de comprensión de estado y de mercado. ¿Cuáles son los espacios para el don dentro del mercado y del estado? ¿Un estado rehén de la economía financiera tendría posibilidad de promover la reciprocidad? ¿Hay alguna posibilidad de que la sociedad civil interfiera en las políticas públicas y en la gestión gubernamental?

¿Cuáles son las experiencias y de qué forma el mercado se expresa a través de un mercado civil y promueve la relacionalidad? ¿La lógica del mercado realmente puede conciliarse con la lógica de la gratuidad? ¿La gratuidad puede convertir el beneficio en un medio

para contribuir con la sociedad civil en la búsqueda del bienestar sostenible? ¿Esta relación entre gratuidad y actividad económica abre la posibilidad de diversificar las formas de empresa sin que ellas renuncien a la lógica del lucro? Convertir el beneficio en un medio en vista de un fin mayor significaría exigir renunciar al principio de acumulación de capital y socializar la propiedad privada. Humanizar el lucro es eso. Lucro sostenible como instrumento para objetivos humanos y socioambientales.

### ***Economía civil y economía colaborativa***

Las nuevas tecnologías de la comunicación estimulan reinterpretaciones de conceptos económicos importantes. Internet viene transformando las relaciones entre personas, empresas y gobiernos. Es en la economía donde nuevas formas y procesos conquistan espacio cada día. ¿*Sharing economy* (Economía colaborativa) a *wikinomics* sería un ejemplo del funcionamiento de la economía civil aplicada a las nuevas tecnologías de la información de empresas que actúan en red?

En el mundo hiperconectado las nuevas tecnologías transforman la dinámica de la economía. Una alteración puede generar un cambio en el objetivo. Más de un tercio de la población tiene acceso a Internet. Esta hiperconectividad transforma la lógica matricial de las personas. Pasamos de una matriz centralizada a otra distribuida. Los individuos pueden intercambiar productos y servicios entre sí construyendo valor a partir de la reciprocidad de las relaciones. Esta es la base de la *economía colaborativa*. En esta matriz la comunicación fluye, otras propiedades son reconocidas, surge la posibilidad de autogobierno, la interdependencia, de vincular a otros actores, obtener nuevos datos. La red es un sistema abierto de cooperación descentralizada. Los modelos de negocios tradicionales se adaptan a un escenario en el que las ganancias, la competitividad y el trabajo conviven colaborativamente. Productores / usuarios / consumidores interactúan.

La lógica de compartir con reciprocidad no sería posible sin internet. Las redes sociales y las aplicaciones facilitan el uso compartido

de servicios y objetos. Hay una multitud de colaboradores que interactúan. La colaboración gana más espacio que la mera adquisición de un bien. El conocimiento, la creatividad y la confianza funcionan como moneda de cambio. En la *creación colaborativa* (*crowdsourcing*) cerebros de varios países trabajan juntos para solucionar problemas y desarrollar proyectos<sup>18</sup>. Al reducir el desperdicio, los viajes y aumentar la eficiencia en el uso de los recursos humanos y naturales, combatir el consumismo y ampliar las profesiones y el trabajo, la economía colaborativa contribuye a la sostenibilidad social. En el corazón de la economía colaborativa están empresas y proyectos que surgieron a partir de variaciones del compartir: coches, alimentos, servicios, vivienda, información, tecnología, entre otros bienes compartidos. El beneficio existe, pero no es el determinante. Todo está orientado a la creación y la prestación de servicios para una comunidad de sentido. La confianza es un atributo importante.

La estrategia se construye colaborativamente durante la interacción con diversos actores de la organización y fuera de ella. La estrategia como práctica social promueve una visión más solidaria. Se aplica el concepto de actor-red de Bruno Latour<sup>19</sup>. Lo *social* es una red de elementos heterogéneos, compuesta no sólo por personas, sino también por objetos, textos, artefactos, arquitectura, arte y medio ambiente. La relación establecida entre los elementos y los actores tiende a ser pautada por el intenso intercambio de informaciones, confianza y reciprocidad. ¿Estas serían experiencias que apuntan hacia una razón de mundo post-capitalista y post-neoliberal?

---

<sup>18</sup> La plataforma InnoCentive es una de las que permiten la interacción entre colaboradores y empresas. El programa de *free-housing* (alojamiento gratuito) de la plataforma Airbnb fue lanzado tras el paso del huracán Sandy en Estados Unidos en 2012. El servicio está presente en 192 países. Empresas como Fleety viabiliza el intercambio de vehículos entre personas; Tamaçucar es una plataforma de intercambio de objetos, DogHero, que ofrece a las personas para quedarse un tiempo con el perro. Borajunto es una aplicación para compartir viajes en taxi. Bliive ofrece intercambio de aprendizaje, CabenaMala, donde las personas ofrecen espacio en la maleta.

<sup>19</sup> Bruno Latour (1947), uno de los fundadores de los Estudios Sociales de la Ciencia y Tecnología (ESCT). Reconocido por su contribución teórica en el desarrollo de la ANT - Actor Network Theory (Teoría actor-red).

## LA CONFIANZA, EL REGALO Y EL OTRO: DESAFÍOS CONTEMPORÁNEOS AL INTERCAMBIO GENERALIZADO

*Adam Seligman*<sup>1</sup>

*Robert Weller*<sup>2</sup>

En 2015 se cumplieron noventa años de la publicación de la precursora obra de Marcel Mauss *Essai sur le don*. Los escritos de Mauss acerca del regalo seguían al trabajo de Bronislaw Malinowski acerca del anillo *kula* entre los habitantes de las islas Tobriand durante tres años, y contenía, en parte, una crítica de algunas de las tesis de Malinowski (crítica que Malinowski llegó a aceptar)<sup>3</sup>. Desde entonces, y pese de todos los cambios de paradigma registrados en las ciencias sociales y en la investigación humanística, el estudio de los regalos ha seguido siendo central en la labor de los antropólogos (por ejemplo, en Bourdieu, Godelier, Lévi-Strauss, Sahlins, Strathern, Weiner), filósofos (Derrida) y teólogos (Milbank), para señalar sólo algunos nombres representativos<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Profesor de Religión en la Universidad de Boston (USA) y Asociado de Investigación del Instituto de Cultura, Religión y Asuntos Globales (USA).

<sup>2</sup> Profesor de Antropología en la Universidad de Boston (USA).

<sup>3</sup> Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific*. Londres: Routledge, 1922. Mauss, M. (2000). *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Traducción de. W. D. Halls. Londres: W. W. Norton & Company.

<sup>4</sup> Strathern, M. (1988). *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press, 1988; Weiner, A. (1992). *Inalienable Possessions: The Paradox of keeping-while-giving*. Berke-

Los regalos están en el núcleo de las relaciones entre los humanos, así como en la relación entre los humanos y sus dioses en la forma del sacrificio, entendido en sentido amplio. De un modo que acaso no coincide con ése, muchos entienden que es lo contrario del dar –tomar, robar, apropiarse de lo que no le pertenece legítimamente a uno– lo que está en el núcleo del derrumbe de tales relaciones. Por cierto, eso parece ser así en la tradición griega, donde vemos que se presentan esos opuestos del regalo como los orígenes de guerras o de desastres. Los ejemplos incluyen el rapto de Helena por Paris; Herodoto atribuye el origen de guerras históricas al rapto de Ío por los fenicios. Eso para no mencionar el fruto del que Eva se apropia en el Jardín del Edén<sup>5</sup>.

Mauss entendió y definió el intercambio social de regalos como una forma de prestación total. Esto es, las obligaciones que los regalos crean, afectan el dominio “total” de las relaciones sociales. Su crítica de Malinowski se centra precisamente en la idea que éste tenía de un “regalo puro”, con lo que se entendía un regalo que no conllevaba ningún peso social ulterior. Mauss, en cambio, entendió que los regalos caían en el rubro de la obligación: una obligación *total*, que entendía como análogo de la idea de Durkheim de un hecho social total. Esa observación se dirige al corazón de la naturaleza paradójica del regalo: es dado voluntariamente, pero no se puede decir que se lo dé “libremente”. Está también en consonancia con la visión de Durkheim de la ley moral como “deseable y obligatoria” al mismo tiempo (visión que les suele parecer paradójica a nuestros estudiantes)<sup>6</sup>. El papel del regalo como bloque constructivo funda-

---

ley: University of California Press; Derrida, J. (1994). *Given Time*. Chicago: University of Chicago Press; Milbank, J. (1995). Can a Gift Be Given? Prolegomena to a Future Trinitarian Metaphysics. *Modern Theology*, 11(1), 119-161; Milbank, J. (1997). *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*. Cambridge, MA: Blackwell Publishers; The Soul of Reciprocity. Part One, Reciprocity Refused (2001). *Modern Theology*, 17(3), 335-391; Milbank, J. (2001). The Soul of Reciprocity. Part Two, Reciprocity Granted. *Modern Theology*, 17(4), 485-507; Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Traducción de R. Nice. Cambridge: Cambridge University Press; Godelier, M. (1999). *The Enigma of the Gift*. Traducción de N. Scott. Chicago: University of Chicago Press; Sahlins, M. (1974). *Stone Age Economics*. New Brunswick, NJ: Aldine Transaction, 149-184; Levi-Strauss, C. (1987). *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. Londres: Routledge.

<sup>5</sup> El papel de las mujeres en esos relatos nos llevaría muy lejos del tema; Marilynn Strathern ha escrito todo un libro acerca del género del regalo; cf. la nota precedente.

<sup>6</sup> Durkheim, E. (1974). *Sociology and Philosophy*. Nueva York: The Free Press, 1974.

mental en la creación de la sociedad puede acaso ser mejor entendido si se lo considera como un bien que nos habilita para la producción ulterior de artículos de valor, pero que no puede ser llevado él mismo comerciado en un mercado abierto.

El sorprendente interés de los científicos sociales en la década de 1990 en la idea de la sociedad civil como “un importante lubricante del sistema social”, para emplear la expresión del economista Kenneth Arrow, apuntaba al reconocimiento de la centralidad de la confianza y el crédito moral para el funcionamiento de sociabilidad<sup>7</sup>. Tales obligaciones no están aseguradas por un contrato, por la garantía de terceros o por mecanismos de sanción definidos formalmente, y por eso sirven en cierto modo como regalos. El sentimiento de una moral comunitaria compartida entre los actores sociales es precisamente una percepción externa así. Ese sentimiento es lo que en ese período muchos identificaban mediante la expresión “capital social”, y era, de hecho, producto de cierto grado de confianza generalizada dentro de la sociedad. Por cierto, es eso precisamente lo que Durkheim señalaba hacía más de un siglo cuando decía que la sociedad compartía un sentimiento de lo sagrado, con lo que se refería no sólo a las creencias y prácticas compartidas, sino, críticamente, a las obligaciones compartidas. Para Durkheim la sociedad era coercitiva y obligatoria, no necesariamente en el sentido físico o externo, sino en el sentido moral e interno. En esa visión el regalo remite metonímicamente a los lazos centrales que nos ligan a los unos con los otros en la sociedad. Es algo dado, pero no dado “libremente” o “puramente”; o no sin un contexto o sin antecedentes y consecuencias, y ello siempre en el marco de una serie organizada (aunque por lo común no en forma explícita o plenamente articulada) de expectativas.

Podemos comprender otros aspectos del regalo, tanto en la vida social contemporánea cuanto en las sociedades precomerciales estudiadas por Mauss y Malinowski a comienzos del siglo XX, a través del crédito simbólico que el regalo crea. Ese crédito es una forma de lo que se ha llamado una “incondicionalidad”, esto es un modo de interacción no basada en la operación *ad hoc*, de una sola ocasión,

---

<sup>7</sup> Arrow, K. (1974). *The Limits of Organization*. Nueva York: Norton, 1974, pág. 23.

de intercambio comercial. Antes que asemejarse a las transacciones comerciales en lo que tienen de directas, inmediatas y condicionales, el regalo establece relaciones que son “un toma y daca de servicios o de recursos indirectos y amplio alcance”<sup>8</sup>. Finalmente, esos regalos establecen expectativas y derechos para esos servicios y para esos recursos. Y a su vez esto establece los principios del intercambio generalizado en la sociedad.

El intercambio generalizado difiere del intercambio específico o comercial porque proporciona las “condiciones de solidaridad, los elementos ‘precontractuales’ de la interacción social, que incluyen la obligación de tomar parte en la interacción social. En otras palabras, el intercambio generalizado, si es exitoso, ayuda a establecer las condiciones de confianza y solidaridad básicas en la sociedad; ayuda a instituir lo que Durkheim llamaba “los elementos precontractuales de la vida social”<sup>9</sup>. Son precisamente esos elementos de la interacción social los que se encuentran en los estudios antropológicos del regalo hechos por Mauss y por otros. Por ejemplo, Lévi-Strauss analiza las diferencias existentes entre el intercambio generalizado y el específico, y Marshall Sahlins, las que se dan entre la reciprocidad generalizada y la equilibrada. Esos dos autores consideran el contraste entre la reciprocidad directa, inmediata y equilibrada de artículos (simbólicos y materiales) intercambiados, y la reciprocidad que no requiere una devolución o un cambio de tales artículos. El último caso le asegura una forma de crédito simbólico al receptor, el cual se beneficia entonces con la “confianza” de la otra parte en que en un momento posterior ofrecerá un regalo en devolución. Esa confianza o crédito es la base de la confianza social y de la noción de comunidad moral mediante la cual, y apoyándose en tal idea de lo “precontractual”, Durkheim intentaba explicar la existencia misma de la sociedad.

El precepto judío de inhumar a los muertos que no tienen quién los entierre, ofrece un ejemplo muy bueno de ese tipo de reciprocidad no específica o de intercambio generalizado. Un acto así se de-

---

<sup>8</sup> Eisenstadt, S. N. (1995). *Power, Trust, Meaning*. Chicago: University of Chicago Press, pág. 345.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pág. 212.

nominado *chesel shel emet* o gracia verdadera<sup>10</sup>. Por otra parte, el que ofrece esa justa acción no puede, desde luego, esperar recompensa del muerto (o de sus parientes, que, si existieran, no darían lugar a la necesidad del acto mismo). Es, por tanto, un regalo casi perfecto. Por otra parte, la realización de la acción es vista como algo que asegura la “provisión” o “capital” de confianza, de buena voluntad y de reciprocidad en la sociedad. Esto es, si el que realiza la acción (o aun alguna otra persona) estuviera en circunstancias similares, podrá esperar razonablemente el mismo trato. De todos los hechos de piedad similares (casar a un huérfano, visitar al enfermo, dar hospitalidad a los forasteros), el pensamiento judío considera que es el entierro del muerto el acto más importante de *chesed*, precisamente porque la reciprocidad directa o inmediata es imposible<sup>11</sup>.

Como han señalado Putnam, Fukuyama, Arrow y otros –cada uno de ellos de manera diferente–, la confianza, el aseguramiento de un crédito simbólico, hace posible la vida económica y social<sup>12</sup>. Los estudiosos del papel del hombre medio en el desarrollo de las economías de mercado han subrayado el necesario papel de la “reputación” (aun la reputación intergeneracional en el caso de la obra de Grief) para establecer la confianza necesaria para el comercio<sup>13</sup>. Esa reputación personal, basada en la realización reiterada de actividades comerciales y en el crédito que ellas suponen, se convirtió en la base de las expectativas de un papel nuevo y, por tanto, de la confianza en el sistema. Esto, es, la necesidad de establecer una reputación

---

<sup>10</sup> Chesed: “piedad” o “gratuidad” no traducen bien las marcadas connotaciones cristológicas de la gracia en nuestra lengua.

<sup>11</sup> Cabe notar que ya en el *Mishneh Torah* de Maimónides (Seder Mishpatim, Hilchot Evel 14 1-7), del siglo XII, se reconoce la importancia que tiene en la sociedad la realización de acciones de un intercambio generalizado como éste.

<sup>12</sup> Putnam, R. (1993). *Making Democracy Work; Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press; Fukuyama, F. (1995). *Trust: Social Virtues and the Creation of Prosperity*. Nueva York: Free Press; Arrow, K. (1974). *The Limits of Organization*. Nueva York: Norton Press. Nótese que ese crédito simbólico, que se basó en el desarrollo de una serie de expectativas mutuas proporciona la base de la cooperación también en el juego del dilema del prisionero.

<sup>13</sup> Landa, J. (1994). *Trust, Ethnicity and Identity: Beyond the New Institutional Economics of Ethnic Trading, Networks, Contract Law and Gift Exchange*. Ann Arbor: University of Michigan Press; Grief, A. (1989). Reputations and Coalitions in Medieval Trade: Evidence on Maghribi Traders. *The Journal of Economic History*, 49(4), 857-882; y Contract Enforceability and Economic Institutions in Early Trade: The Maghribi Traders' Coalition (1993). *American Economic Review*, 83(3), 525-548.

termina por dar forma a una nueva realidad social. Ese proceso creó una comprensión nueva de “nosotros”, o, dicho en nuestros términos, de quien “cuenta como el mismo”. Los términos del crédito simbólico que viene a apoyar esa confianza hacen posible, entonces, la vida económica.

Críticamente estructuran, pues, la vida social y sus varias formas de intercambio (no siempre económico), y ello de maneras muy específicas. Como lo ha notado S.N. Eisenstadt, lo hacen proporcionando

limitaciones al intercambio libre de recursos en la interacción social y la estructuración concomitante del flujo de recursos y de relaciones sociales en formas que difieren de la ‘libre’ (intercambio comercial o de poder). Tal estructuración contrasta con las actividades puramente condicionales, instrumentales o adaptativas que caracterizan el intercambio simple o específico. Pero no niega las relaciones adaptativas o instrumentales. Antes bien, crea una conexión entre las relaciones instrumentales y de poder, por una parte, y la solidaridad y las relaciones expresivas por la otra<sup>14</sup>.

Por supuesto, los términos de esos intercambios generalizados son diferentes en sociedades diferentes. Y el trabajo más penetrante acerca de tales formas de intercambio ha sido llevado a cabo por antropólogos sociales que estudian sociedades pequeñas y relativamente indiferenciadas, donde la solidaridad atributiva o basada en el parentesco define lo social. Mauss comenzó su estudio de la dación de regalos señalando que trataba con sociedades en las que el intercambio se lleva a cabo entre grupos, y no entre individuos. Dicho en sus propios términos, “las personas representadas en los contratos son personas morales: clanes, tribus y familias”<sup>15</sup>. Sin embargo, como se ha explicado arriba, la continuidad de la existencia del regalo y su singular dinámica social sigue siendo crítica, como un hecho social total para el funcionamiento de todas las sociedades, incluida la nuestra. Por eso requiere nuestra atención aquí comprender la

---

<sup>14</sup> Eisenstadt, S.N. (1995). *Power, Trust, Meaning*. Chicago: University of Chicago Press, págs. 212-213.

<sup>15</sup> Mauss, M. (2000). *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*. Nueva York: Norton Publishers, pág. 3.

manera en que la memoria, la mimesis y la metáfora dan forma a la dinámica del regalo.

## **Los regalos como memoria, mimesis y metáfora**

Marcel Mauss llamó nuestra atención a lo que él llamó las tres obligaciones del intercambio de regalos: dar, recibir y devolver el regalo. Si no estuvieran presentes las tres, los regalos no podrían funcionar como prestaciones totales, y no podrían entonces constituir una base fundamental de la vida social. El problema más enigmático para él, como para la mayoría de los muchos estudiosos que han escrito acerca del regalo, era la obligación de devolver el regalo. No es claro cómo podríamos llamar a una cosa “regalo” si están ausentes el dar y el recibir. Dar y recibir parecen, pues, al menos en la superficie, menos problemáticos que la obligación de devolver el regalo. Eso es porque un regalo sin la obligación de devolverlo *es* evidentemente posible.

Nótese, sin embargo, que el de regalo verdaderamente libre es un concepto que encierra un profundo desafío. El judío *chesed shel emet* mencionado arriba es “libre” sólo como intercambio entre un individuo y otro individuo: un cadáver, para tomar el caso extremo, no puede ofrecer una compensación. Empero, tan pronto como lo vemos socialmente, podemos ver que el dador crea el beneficio tangible de haber fortalecido a una sociedad en que se atiende a las necesidades humanas básicas, aun para las personas que sufren grandes padecimientos (como el de no tener a nadie que entierre sus cuerpos); en una sociedad así el propio dador puede convertirse potencialmente en el receptor de una ayuda de esa clase. Esto es, aun con un “regalo libre” de ese tipo subsiste la promesa de una retribución del regalo. Esa promesa se vierte, sin embargo, en el nivel de la sociedad en su conjunto, antes que enlazar sólo dos individuos aislados.

Cuanto más se acerca uno al regalo verdaderamente libre, se ve que tanto menos implica a los individuos relacionados con él. James Laidlaw, que ha estudiado un caso extremo en el que los Jain del norte de la India pasan grandes sacrificios para hacer regalos tan “libres” como sea posible, llega a la conclusión de que esos regalos son tan impersonales como una mercancía. Escribe:

sin duda, ésta es la razón por la que en todas las grandes religiones la caridad religiosa y la filantropía reiteradamente han redescubierto el valor supremo de la donación anónima, sólo para hallar que, una y otra vez, los donadores han sido más atraídos hacia los beneficios del regalo con inserción socialmente, como el estudiado por Mauss<sup>16</sup>.

Mientras que la necesidad de retribuir es, pues, crucial para el papel social del regalo, el regalo devuelto no tiene por qué ir necesariamente al dador originario. Ése era uno de los puntos clave del debate entre Malinowski y Mauss. En *Argonauts of the Western Pacific* Malinowski había sugerido que el riesgoso tráfico de los objetos *kula* (collares y brazaletes de conchas) en el Pacífico occidental se relacionaba primariamente con la competencia por el prestigio, y que los protagonistas fundamentales eran individuos. Mauss, en cambio, los vio como ligados primariamente a las relaciones entre grupos sociales; los objetos *kula* eran, pues, más comparables con las joyas de una corona que con objetos de lujo corrientes. Podían circular hasta muy lejos en el sistema de tráfico, pero siempre había en ellos algo conectado con sus propietarios originarios (y, por tanto, con sus dadores originarios). Esos objetos ganaban en prestigio sólo cuando hacían su recorrido de mano en mano. El receptor podía no conservarlos mucho tiempo; siempre tenían que ser dados otra vez.

El regalo que debe ser dado nuevamente es, por cierto, conocido a lo largo del mundo. En su forma más simple es el proceso tradicional en que uno paga la primera vuelta de bebidas confiando en que el otro se ha de hacer cargo de la segunda vuelta. No llevamos la cuenta. La bebida del otro puede ser más cara que la de uno, o puede haberse unido al grupo una persona más sólo para la segunda vuelta, pero la cuestión no es concluir la noche habiendo pagado cada uno una parte exactamente igual del total de la cuenta. Se trata, en lugar de eso, de que al finalizar la noche se haya creado una amistad o que se la haya renovado o fortalecido.

Ese proceso fundamentalmente social del regalo es la razón por la que la mayoría de los antropólogos han visto los regalos a través

---

<sup>16</sup> Laidlaw, J., "A Free Gift Makes No Friends," *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6, núm. 4 (2000) 632.

de las lentes de lo que podríamos llamar la memoria o la mimesis o una combinación de ambas cosas. Pagarles la bebida a los amigos es ante todo algo mimético. Encarna gestos estereotipados de vinculación social que todos conocen por experiencias previas con éste y otros grupos de compañeros de bebida; por observar a los mayores que hacían lo mismo cuando éramos jóvenes, y aun por su vasta reiteración en el cine y en la literatura. (En otras partes del mundo hay, por supuesto, culturas de la bebida muy diferentes.) La memoria no es irrelevante, pero se tiene a hacer a un lado los detalles acerca de quién le pagó qué cosa a quién en nuestras visitas anteriores a un bar, a no ser que uno comience a adquirir reputación de oportunista que nunca asume su papel como anfitrión. Aun el recuerdo de que los amigos de ese grupo particular han bebido juntos alguna vez en el pasado puede ser irrelevante cuando a lo largo del tiempo llegan y se van rostros nuevos.

Malinoswski y Mauss, a pesar de sus desacuerdos, fueron los primeros en darle solidez a nuestra comprensión de los modos en que los regalos construyen la sociedad a causa de la obligación de obrar en forma recíproca, es decir, reproducir miméticamente el lazo creado por el regalo anterior. Otras formas comunes del regalo dependen, en cambio, más del recuerdo. Eso ya estaba implicado en la fundamental tesis de Mauss de que todo regalo evoca el dador originario, que es llamado su “*hau*”, después de su comprensión de un concepto maorí. El *hau* es lo que en última instancia forzó la circulación social continua y, según Mauss, explica cómo un acto aparentemente tan sencillo pudo constituir la substancia de la vida social al forzar a las personas a darlo otra vez. Dicho en nuestros términos, el *hau* es la memoria que inhiere en el regalo. El *hau* hace de este regalo un regalo específico y diferente de todo otro regalo posible. Es esencialmente la historia única de este regalo particular. Sabemos de dónde viene y cómo llegó hasta aquí. El aspecto concerniente a la memoria del dar pasa a ser el núcleo de muchas reconsideraciones importantes de la obra más temprana de Mauss, sobre todo en los escritos de Anette Weiner y Maurice Godelier<sup>17</sup>. Ambos ampliaron mucho la idea de que algunos aspectos de los regalos son

---

<sup>17</sup> Godelier, M. (1992). *The Enigma of the Gift*; Weiner, A., *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley: University of California Press.

inalienables, y el corolario, muy importante, de que algunos objetos no pueden ser dados en absoluto en ninguna circunstancia. Esto es, los dos autores reconocieron que la memoria es un aspecto del dar regalos que es crucial para establecer la identidad de un grupo tal como hemos estado señalando.

El obsequio que compro para mi esposa en ocasión de este aniversario es sumamente mimético en el sentido de que se lo repite ritualmente todos los años. Pero depende substancialmente también de la memoria. Si el año pasado ella me regaló algo muy meditado y personalmente muy significativo, mi propósito este año es proceder con reciprocidad y regalarle algo igualmente significativo. En cambio, si ella me regaló algo barato y divertido, entonces me orientará el recuerdo de esa broma. Cuando los padres tienen una lista de los regalos recibidos para un bebé y de quién los hizo (como ha sido el caso para muchos de nuestros padres), el propósito es, en parte, hacer que el recuerdo permanezca, de manera que en el futuro sea posible la reciprocidad debida. Podemos ver una forma extrema de eso en algunas regiones rurales de China, donde las personas conservan un registro detallado de los regalos en dinero (que es la forma regular) que han recibido y dado en las bodas, como lo ha mostrado Yunxiang Yan<sup>18</sup>. Esas listas se conservarán durante generaciones y guiarán el dar futuro. En casos como éste la memoria aparece tan dilatada como la mímesis.

Por cierto, una retribución así no tiene que ser (ni debe ser) correspondida hasta en los centavos. En la mayoría de los casos se dará de una manera proporcionada al regalo precedente, que para la memoria o para la mímesis cuenta como “lo mismo”. Con todo, no hace falta que cuente como lo mismo. Siempre es posible rehusarse a enviar un regalo a la boda de alguien. O el regalo que se dé puede ser mucho más ordinario que el que se ha recibido o acaso mucho más ostentoso. Cada una de esas posibilidades conlleva un mensaje social diferente, y cada uno modifica las relaciones entre las personas concernidas. Esto es, todo regalo tiene, por tanto, un potencial metafórico para cambiar el lazo social; nunca es simplemente una repetición. Aun el regalo que se considera como fundamen-

---

<sup>18</sup> Yan, Y. (1996). *The Flow of Gifts: Reciprocity and Social Networks in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.

mente “el mismo” que el regalo anterior tiene un aspecto creativo, metafórico, porque también configura de otro modo el lazo social en la medida en que da a entender que ese lazo permanece invariable.

Ha sido ante todo Pierre Bourdieu quien destacó el poder metafórico del regalo, y ello en un momento en que la mayoría de los estudios antropológicos subrayaban sólo la mimesis y la memoria. Escribió especialmente acerca de las estrategias para regular el tiempo para retribuir el regalo, que son metafóricas en el sentido de que no meramente reconstruyen y fortalecen los lazos sociales existentes, sino que potencialmente más bien los transforman. Dice en ese sentido que

la competencia que define la excelencia halla su expresión en el juego que se hace con el tiempo, que transforma el intercambio estereotipado en una confrontación de estrategias. El estratega habilidoso puede convertir un capital de provocaciones que se han recibido o de conflictos en suspenso, con el potencial de devolución de estocadas, de venganzas o de conflictos que contiene, en un instrumento de poder, reservando la capacidad de reiniciar o de cesar las hostilidades en el momento que para uno es oportuno<sup>19</sup>.

En esta interpretación, la memoria y la mimesis casi desaparecen, no quedando más que el cálculo de prestigio y de poder: la aptitud, basada en la metáfora, de alterar la vida social.

El énfasis de Bourdieu en la estrategia del regalo ha sido un correctivo útil de la tendencia dominante en el pensamiento antropológico, que ha propendido a destacar más bien el aspecto reproductivo de los regalos, y no su aspecto productivo. Pero es asimismo erróneo caracterizar el regalo meramente como metáfora (o, en los términos de Bourdieu, como estrategia). Aun cuando estamos de acuerdo que prestar atención a la cualidad metafórica de los regalos hace que aparezcan nuevas visiones, sostenemos también que todo regalo apunta a una combinación de metáfora, memoria y mimesis (que refleja en líneas generales la obligación tripartita, señalada por Mauss, del dar, recibir y dar a su vez). Lo hace, desde luego, en grados diferentes de acuerdo con el contexto.

---

<sup>19</sup> Bourdieu, P. *Outline of a Theory of Practice*, pág. 15.

## Nueva formación de los regalos

Todo regalo contiene, pues, el potencial de articularse primariamente como una de aquellas posibilidades: el regalo de un anillo de bodas puede aparecer primariamente como una metáfora que cambia la relación entre dos personas permanentemente, obrando como el símbolo de la nueva vida de dos personas unidas, que ellas eligieron cuidadosamente como señal de su relación única. Para el juez de paz que realiza la ceremonia es, sin embargo, algo casi puramente mimético: otro eslabón en una secuencia continua de anillos. O puede, en cambio, poner en primer plano el componente de memoria: ese anillo era el anillo de mi abuela, que ella recibió de su madre, el que llevó puesto todos los días de su vida hasta que murió, tras sesenta y un años de matrimonio. Todos los anillos así encierran la posibilidad de ser entendidos primariamente como memoria, mimesis o metáfora.

Cada uno de nosotros tiene un relato para contar acerca de regalos familiares que subrayan uno u otro aspecto, el de la memoria, el de la mimesis o el de la metáfora, en el acto de entregarlos. Están ligados con el casamiento y el parentesco, lo cual implica las relaciones entre las generaciones. En su compromiso (que fue un asunto rápido, poco después de haber conocido a su futuro esposo), la madre de Robert recibió de su inminente suegra un broche de diamantes. El regalo le fue dado inmediatamente en el encuentro por primera vez. Cuando la joven pareja fue a encontrarse con sus parientes políticos (esto es, los padres del padre de Robert) en la estación de tren de Chicago, la futura suegra inmediatamente le regaló a su futura nuera el broche. Ése fue casi un acto de valor puramente metafórico. El broche funcionaba como un puente dentro de la familia. No había historia ni del broche ni de la relación entre las mujeres. No había una referencia mimética singular en ese regalo, aparte de la general, comprendida en todo hecho de dar un regalo. Y no había recuerdos compartidos, en la medida en que no había un pasado compartido. Por cierto, dado lo que hemos dicho arriba acerca de la concepción que Bourdieu tiene del regalo como una fuente de poder (clara ya en la visión originaria de Mauss, del modo en que el dar regalos crea al mismo tiempo una relación y una jerarquía), no podemos negar la posibilidad de que también eso estuviera metafóricamente presente

en el hecho de hacer un regalo. “Bienvenida a la familia”, sin duda, pero acaso también: “pero recuerda quién es el jefe”. Seguramente no podemos conocer los significados subjetivos que el regalo encierra para el que lo da y para el que lo recibe, pero en este caso, el carácter iniciático del regalo habla de su profundo contenido metafórico.

En la familia de Adam (y sospecharíamos que también en la familia de muchos lectores) hay un relato parecido de regalos intergeneracionales de joyería entre las mujeres. Pero la madre de Adam tenía, en este caso, un anillo con dos diamantes que había sido hecho combinando su propio anillo de compromiso y el de su madre (la abuela de Adam). Cuando Adam se casó, la madre le regaló ese anillo a la esposa, que lo usó muchos años. Pero tras la muerte de la madre de Adam, cuando sus dos hijas crecieron, la esposa decidió que cada una tuviera un pendiente hecho con uno de los dos diamantes. Adam y su esposa les regalaron a sus hijas sendos diamantes cuando cumplieron sus dieciocho años.

En este caso hay, pues, una dinámica un tanto diferente, que comprende más bien aspectos diversos del hecho de hacer regalos. Los anillos-pendientes de la familia de Adam no eran tanto obra de la metáfora (como lo había sido el broche en la de Robert), sino, más bien, de la memoria y de la mímesis, aunque quizá mucho más de la memoria que de la mímesis. Después de todo, no es como si el mismo anillo fuera regalado y vuelto a regalar en cada generación. Ni la naturaleza del regalo siguió siendo la misma: en el caso de Adam las piedras fueron dadas por primera vez como regalo de casamiento a través de la línea de descendencia, y la segunda vez como un regalo de de padres a hijas en ocasión de que se volvían mayores. El “marco” cambió, aunque se entendió que la “esencia” se había mantenido invariable: se la consideró la misma. La “esencia” no era, por cierto, en este caso, sólo los diamantes físicos, sino la memoria cultural que estaba detrás en la línea de descendencia, que conllevaba mucho más que una conexión personal. Estamos en la tercera generación, en la frontera de lo que Jan Assmann llamó la “memoria comunicativa”, y entrando en el dominio de la “memoria cultural”, que debe ser formalizada de manera estructural, y más a menudo material<sup>20</sup>. Las

---

<sup>20</sup> Assmann, J. (1995). *Collective Memory and Cultural Identity*. Traducción de J. Czapliska. *New German Critique*, 1, 125–33.

hijas de Adam tienen cierta memoria real de su abuela (al menos la mayor la tiene), pero, por cierto, no de la madre de la abuela. Tienen, sin embargo, un pendiente de diamante que se remonta no sólo a su madre y a su abuela, sino también a su bisabuela, y las liga con ellas. Por tanto, el regalo de los pendientes por parte de su madre no es de naturaleza personal, sino que crea una memoria y asimismo un sentido de pasado familiar y de historia del linaje.

En estos relatos vemos cómo la memoria, la mimesis y la metáfora intervienen por igual en la construcción de la mismidad compartida, aun cuando sea en papeles analíticos muy diferentes. En el relato del broche el papel principal en la conexión y la definición de la mismidad y la conexión, corresponde a la labor de la metáfora. Con todo, para que la metáfora opere y establezca o formalice las conexiones (entre una futura nuera y la familia de su prometido) tiene que reposar en un conocimiento preexistente de lo que es un regalo (memoria), y también en el potencial, al menos imaginado, del hecho de dar en el futuro de parte del receptor del regalo (mimesis). Si ése no fuera el caso, estaríamos en el ámbito del imposible “regalo libre” que, como sabe todo el que se haya casado, aunque sea por el más breve lapso, no es una posibilidad social en ese contexto. Así (para introducir una nueva metáfora) en ese caso tanto la memoria cuanto la mimesis están actuando al servicio de la metáfora.

En ambos relatos la “mismidad” nos construye como pertenecientes a una familia más que a otra. Ese proceso siempre es complicado, dadas las exigencias enfrentadas de las líneas de linaje existentes y el cruce de esas líneas en el casamiento. Sin embargo los dos relatos consuman la “mismidad” mediante fundamentos diferentes. Como se ha visto, era muy difícil interpretar el broche como algo distinto de una metáfora. En el caso de los anillos o pendientes de diamantes, en cambio, era la memoria la que creaba el sentido de la “mismidad”. La memoria familiar (tanto como la memoria de la familia) se inserta en las piedras en la medida en que éstas han pasado a veces a través de las generaciones y a veces a través de líneas de parentesco. De todos modos, la memoria no podría cumplir su papel sin la ayuda tanto de la metáfora cuanto de la mimesis. Mientras que el énfasis recaía, sin duda, en la memoria, la mimesis estaba aún

presente hasta cierto punto, en el propio hecho de pasar las piedras de generación en generación. En cada “regalo” difería lo suficiente para que fuera imposible hablar de mimesis en sentido propio; ello no obstante, se daba el sentimiento de que ocurría algo mimético: las piedras eran transmitidas en la familia, no importa cuán diferente fuera su forma, de una manera que era repetición de regalos anteriores. El fundamento primero como memoria creó un sentimiento de memoria intergeneracional compartida, pero eso era posible sólo a través de las operaciones o del “servicio” de la mimesis. Es claro que la metáfora obraba aquí también al servicio de la memoria. El cambio de circunstancias servía para subrayar los diamantes, que “seguían siendo los mismos” y servían tanto como íconos cuanto como índices (en el sentido pierciano) de la familia<sup>21</sup>. Un diamante tal, o cualquier “cosa” que pudiera llegar a representar una compleja serie de relaciones intangibles que se remontaban a cien años atrás, es, por supuesto, la materia misma de la metáfora. Por tanto, en este caso la metáfora no es la fuente de la conexión a través de las generaciones, sino que ella actúa al servicio de la memoria.

Esos dos relatos difieren de los ejemplos más comunes, que se pueden hallar en muchas culturas y en muchas familias (incluyendo las nuestras) en relación con la devolución de regalos de más o menos igual valor en celebraciones tales como bodas, casamientos, confirmaciones, *bar mitzvahs*, etcétera. Las personas suelen llevar la cuenta de tales regalos porque está en juego el cuidadoso cálculo de intercambio mimético y el establecimiento de una comunidad compartida. El sentimiento que tenemos de la mismidad está en peligro toda vez que retribuimos un regalo. Todo regalo dado y recibido, para ser vuelto a dar y ser recibido de nuevo en algún momento del futuro, establece y restablece lazos de confianza y, por tanto, de comunidad (aun cuando sea sólo una familia en sentido amplio), a pesar del paso del tiempo. En casos así, la mimesis desempeña el papel primario de establecer la “mismidad” a lo largo del tiempo, a través de la reiteración de los actos de dar y de volver a dar a través de los años y las generaciones. Los otros modos de establecer la mismidad están también en juego, pero aquí actúan al servicio de la mimesis. Como

---

<sup>21</sup> Cf. Peirce, C. S. (1932). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Volumen 2. Editado por Ch. Hartshorne & P. Weiss. Cambridge: Belknap Press.

en los anillos *kula*, la mimesis no podría desempeñar ese papel sin la ayuda de la memoria, que simplemente preserva la historia del dar a través de las familias, los individuos y las generaciones. Las listas de presentes escritas atestiguan ampliamente ese papel de la memoria en la función de la mimesis. Y, por cierto, también la metáfora obra al servicio de la memoria. Y ello porque establecer la equivalencia de los regalos entre las familias y a través de las generaciones es una operación metafórica, en la medida en que todos aceptan que este objeto que se da hoy cuenta como “el mismo” que la abuela recibió hace dos generaciones.

La naturaleza profundamente conectiva del regalo (ya sea en el dominio humano o en el humano y divino) se observa a lo largo de toda la obra acerca del tema, desde Marcel Mauss y a lo largo de todas las visiones de las ciencias sociales, la psicología y la teología que le siguieron. Todos están de acuerdo en que hace falta que comprendamos el regalo como mucho más que la mera transmisión de una propiedad de una parte a otra. Antes que eso, la transmisión de regalos conlleva muchas dimensiones externas –una suerte de “valor agregado”– a partir de las cuales la propia sociedad nace y se conserva. Lo que agregamos son las operaciones de la memoria, la mimesis y la metáfora. Sin ellas no hay sentimiento de igualdad y, por tanto, no hay sentimiento social. El acto de dar a un mendigo en la calle conlleva una proporción muy pequeña de esas dimensiones y, por tanto, ningún lazo social. Desde la perspectiva del dador, es casi por entero autorreferencial (permitirle concebirse a sí mismo como persona de una cierta clase), siendo poco lo que se establece de lo “social”, que es la razón por la que difiere de contextos en los que un dar tal es entendido como parte de la conservación del entramado social. Esa tradición de formas socialmente más arraigadas de dar limosna subsiste hasta cierto punto en Asia, en la medida en que los mendigos están junto a la entrada de los templos budistas, pero también en algunos lugares de Europa, en la medida en que sus contrapartidas están a la entrada de las iglesias. También en Israel los mendigos suelen ir a las sinagogas a pedir dinero de los reunidos en las plegarias de la mañana temprano. Se entiende que en todos esos casos el dar limosna tiene una carga mucho mayor que dar dinero a un mendigo que se encuentra azarosamente en una estación de subterráneo, porque el grupo social reconoce que hay un lazo entre esas

donaciones y las obligaciones religiosas. En cambio, dar monedas a un extraño que se encuentra de manera casual en la calle carece de tal dimensión social, y acaso por eso se parece a la comprensión que Durkheim tiene de la magia como una práctica puramente personal y utilitaria, sin las dimensiones, profundamente sociales, de la religión: precisamente sin las ideas de confianza y de sacralidad que estaban entretreídas en ese pensamiento<sup>22</sup>.

Esto debiera hacernos recordar que el punto central del dar regalos está en el acto mismo antes que en los actores. La naturaleza autorreferencial del dar a un mendigo de la calle, por ejemplo, contrasta con la construcción de lazos sociales más orientados hacia los otros a través de los regalos de bodas, los bailes de beneficencia y todo lo demás. En todas esas formas lo determinante es el acto de dar. En todos esos casos el acto de dar puede crear lazos sociales de obligaciones mutuas, de reciprocidad y de convergencia de propósitos que son la materia misma de la confianza y de la solidaridad en la sociedad. Los regalos pueden convertir a extraños en vecinos, hacer que los que están fuera de la familia pasen a estar dentro de ella, e inculcar en los niños un sentimiento de participación en el pasado familiar y en lazos entre generaciones que ellos aún no conocían. Es el acto, más bien que los actores, lo que crea lo que se comparte socialmente, y así todos aquellos actores que son parte del acto de dar regalos (lo mismo que observadores más lejanos) consideran que son lo mismo, es decir, una sociedad.

Las nociones de memoria, mimesis y metáfora no son asociadas, en general, con el estudio de los regalos, pero corresponden, en grandes líneas, con los tres aspectos del dar regalos considerados arriba: dar, recibir y volver a dar. Dar es, en su esencia, un “otra vez” mimético predicado como lo es en ocasión de regalos anteriores; lo mismo que el recibir se enlaza con la memoria (de regalos ya dados o recibidos), y el volver a dar es, como se ha señalado, un acto de fuertes características metafóricas, en la medida en que podemos modelar, configurar y reconfigurar relaciones en el acto (las formas, señaladas arriba, de acción estratégica).

---

<sup>22</sup> Durkheim, E. (1915). *The Elementary Forms of Religious Life*. Londres: George Allen and Unwin.

Los tres desempeñan un papel crítico no sólo en la construcción del regalo, sino en el de la sociedad en sentido amplio: la memoria constituye los límites mismos de colectividad; la mimesis forma su reproducción, la mayoría de las veces a través de actos rituales, mientras que la metáfora tiene el potencial –en el que no siempre se repara– de expandir los límites sociales, incluyendo grupos antes excluidos (piénsese en los judíos y los negros, así como la falta de tales saltos metafóricos en las luchas actuales contra los musulmanes o Roma en Europa, para ver a qué nos referimos).

Esos tres aspectos del regalo y de la acción social se corresponden asimismo con las diferentes formas de identidad colectiva señalada hace algún tiempo por S.N. Eisenstadt; por ejemplo, la identidad primordial, la trascendente y la civil. Es fácil ver que la memoria se corresponde con los términos primordiales de identidad (como lo ilustran trágicamente las luchas recientes por las estatuas confederadas en los Estados Unidos); y el papel del pasado, en especial un pasado imaginado, es fuerte en el movimiento de toda el ala derecha en Europa y en otros lugares. Del mismo modo cabría afirmar una correspondencia entre las identidades cívicas y el juego de la metáfora: en el potencial de ciudadanía, en constante expansión, la inclusión cívica de derechos, al menos como giro ideológico, si no como realidad practicada. Que la pretensión de identidades trascendentemente constituidas descansa, en último análisis, en lo mimético, es un argumento que difícilmente haga falta desarrollar en este contexto.

El punto es, en cambio, que esos tres no son, al fin de cuentas, sino tipos ideales, y que toda sociedad en funcionamiento se construye sobre los tres elementos, como lo son sus regalos. El desafío que enfrentamos hoy, empero, es acarreado por el rechazo contemporáneo del ritual, esto es, de la mimesis, como una forma de vida, y la consiguiente exageración tanto de la metáfora cuanto de la memoria: la una amenaza el pasado, sus tradiciones, el conocimiento recibido y, con ello, nuestras obligaciones para con lo que vino antes; la otra, una negación perpetua del cambio o de las operaciones de la historia, o de Dios o de Dios en la historia y las nuevas obligaciones que eso conlleva. Lo primero, como se puede intuir, se expresa en el neoliberalismo; lo segundo, en la reacción de derechas de las que

hoy somos testigos en Europa y en los Estados Unidos. Ni un pasado puro ni un futuro puro (ni que tal cosa sea posible alguna vez) nos obliga a la prestación total de la que trataba Mauss, o no nos liga a la vez con la generación pasada y con la futura, que, por cierto, es precisamente lo que significan la obligación total y la diferencia del intercambio de las transacciones comerciales en una ocasión única. Las implicancias sociales de ese estado de cosas, esto es, la pérdida de la naturaleza tripartita de los regalos y las obligaciones y la reciprocidad que conllevan, no son cosas que sea difícil representarse.

## Conclusión

En más de una ocasión el Papa Francisco ha declarado que la “globalización de la indiferencia” es uno de los mayores desafíos que la humanidad enfrenta en la actualidad<sup>23</sup>. Detrás de esa indiferencia global está, como aventuraríamos, la capacidad de aislarnos de los sufrimientos de nuestros prójimos y de ver a esas personas como no siendo fundamentalmente “iguales” a nosotros (sea cual fuere ese “nosotros”) y, por tanto, no merecedores de nuestro interés. Se nos ha dicho sin cesar que en la “aldea global” de la actualidad —con fácil tránsito a continentes alguna vez distantes, noticias que ininterrumpidamente fluyen en toda computadora y teléfono inteligente, y comunicación casi instantánea a lo largo del globo— la humanidad ha llegado a unirse cada vez más. Es, pues, irónico que precisamente en esta época sea la indiferencia global (más bien que, digamos, la solidaridad global) la que parece constituir la característica definitoria de nuestra era.

Ni la tecnología ni aun la proximidad física determinan “lo que cuenta como lo mismo”. Estar amontonados con extraños en un coche de subterráneo atestado no nos hace próximos ni compartimos nuestras circunstancias con esos extraños (en la medida en que compartir es un acto de conciencia y no un hecho empírico, objetivo). Mediante ningún esfuerzo de la imaginación pudieron Shylock o

---

<sup>23</sup> Véase, por ejemplo su mensaje de cuaresma de 2015: [http://en.radiovaticana.va/news/2015/01/27/pope\\_warns\\_of\\_globalization\\_of\\_indifference\\_in\\_lenten\\_message/1120128](http://en.radiovaticana.va/news/2015/01/27/pope_warns_of_globalization_of_indifference_in_lenten_message/1120128). Recuperado el 14 de septiembre de 2016.

Antonio considerarse como “los mismos” a pesar de compartir las calles de Venecia. Caminar, hablar, comprar y vender juntos no produjeron conciencia alguna de vida compartida ni en el judío ni en el cristiano. Por cierto, lo mismo ha sido verdad del propietario del esclavo y el esclavo, del colonialista y el colonizado, del opresor y el oprimido a lo largo de las épocas. “Contar como el mismo” es, fundamentalmente, un acto social que nos define como un grupo discreto con nuestras propias historias y nuestras propias categorías sociales, nuestros modos de comprensión, juicios morales, límites entre lo permisible y lo prohibido, marcos básicos de sentido, temores, deseos, gustos, sabores y sentimiento de hogar. Construimos ese sentimiento de “lo que cuenta como lo mismo” junto con los otros a través de procesos de memoria, mimesis y, a veces, también a través de saltos metafóricos.

Por supuesto, se puede argumentar que es ahí donde la metáfora debiera desempeñar el papel de proporcionar un puente de empatía e iluminar lo compartido, lo común, lo “mismo” en lo que hasta entonces parecía diferente; o aun, como afirmaron Max Black, Paul Ricoeur y otros, crear similitud donde no la había<sup>24</sup>. La proximidad física, lo mismo que la proximidad virtual respecto del otro hasta entonces distante, debiera fortalecer nuestra capacidad de dar el salto metafórico de contar como el mismo al que una vez fue considerado como el otro.

En esta visión la proximidad y la conexión debieran fortalecer un sentimiento nuevo de mismidad compartida –y, por tanto, de empatía y de cuidado– estableciendo relaciones entre individuos antes no relacionados entre sí. Descubrimos la cualidad compartida, atribuimos a un destino común, etcétera, sin compartir ni la memoria ni un presente actuado que podamos llegar a contarnos como los mismos basándonos en núcleo común nuevamente descubierto (o aun imaginado). Identificada la importancia de la metáfora en la generación de nuevas conexiones, en la expansión de los límites y en la generación de significados y de comprensiones nuevas, debiéramos

---

<sup>24</sup> Black, M. (1979). More About Metaphor. En A. Ortony (Ed.). *Metaphor and Thought*, Cambridge: Cambridge University Press; Ricoeur, P. (1979). The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling. En *On Metaphor*. Chicago: University of Chicago Press.

quizá concluir esta exposición con un elogio de la metáfora como camino para superar la globalización de la indiferencia que tanto preocupa al Papa Francisco. Después de todo, la naturaleza revolucionaria de la metáfora, que rompe los esquemas de significado existentes (esto es, de la memoria y de la mimesis) parece un camino ideal para rehacer los términos de la solidaridad, la confianza y el cuidado en el siglo XXI.

Desafortunadamente las cosas son muchísimo más complicadas; si no, ya se habría hallado la solución hace mucho tiempo. Son complicadas por muchas razones. Es posible que el salto metafórico sencillamente quede corto. Los otros pueden no “agarrar la pelota” en absoluto. Para que una metáfora opere, todos tienen que estar dispuestos a “jugar”, es decir, a dar un paso fuera de los marcos miméticos de acción existentes o de las estructuras de la memoria, y llegar a ser parte de esas definiciones de comunidad y de mismidad compartidas recién emergentes. Sin embargo, eso no siempre ocurre. Toda la triste historia de los judíos y los cristianos es la de una metáfora fallida: de un lado (los judíos) se rehusaban a aceptar los nuevos términos metafóricos (cristológicos) de existencia comunitaria. El hecho de que cuando llegó la moción, los diputados parlamentarios de toda Europa (con excepción de Rosa Luxeburgo y Karl Liebknecht) votaron en favor de las asignaciones de guerra que hicieron posible que se produjera la Primera Guerra Mundial, es otro ejemplo de una metáfora fallida: de falta de un sentido nuevo de solidaridad del socialismo internacional de la clase trabajadora que reemplazase las identidades nacionales formadas en los siglos precedentes.

Porque la cuestión de hecho es que la metáfora exitosa amenaza lo que es inherente a la tradición: los límites de la comunidad, sus escrituras y restricciones, sus estructuras y sus categorías morales de autoridad, su pasado y también, por eso, su futuro. Al crear nuevas comunidades la metáfora amenaza las existentes. Ésa ha sido en buena medida la historia de la difusión del cristianismo en África, del budismo en la India y del Islam en el sureste de África, por ejemplo. Sin embargo, la metáfora hace algo más que amenazar a las comunidades existentes forjando ideas de mismidad nuevas. Al mismo tiempo, y como parte del mismo proceso, crea nuevas fisuras, nuevos sentimientos de falta de pertenencia que no habían existido

antes. Podemos ver ese proceso en obra en la difusión del pentecostalismo en diferentes comunidades africanas de la actualidad, donde una ética totalmente nueva reemplaza los antiguos lazos que existían entre los miembros de una comunidad, eclipsando y reemplazando lazos de parentesco y de solidaridad existentes, de memoria compartida y de prácticas compartidas. En iglesias pentecostales de Kampala hemos oído a predicadores decirles explícitamente a sus congregantes que si su hermano no trabaja, no debiera comer, y que uno no tenía la obligación moral de ayudarlo. Ésa es quizás una ilustración contemporánea de la idea de Benjamín Nelson acerca del paso “de la hermandad tribal a la alteridad universal”, y el primer ejemplo del modo en que la metáfora puede, ella sola, crear nuevos términos de indiferencia, frialdad e insensibilidad como algo producido por lazos de memoria existentes (respecto de aquellos que están fuera de su campo, por supuesto)<sup>25</sup>. Ese empuje inherente –acaso no intencionado– de al menos algunas formas de la cristiandad pentecostal fueron ya claras para R. H. Tawney hace unos cien años cuando escribió:

La más elevada de las enseñanzas puede escapar de su propia sombra. [...] Insistir en que el individuo es responsable, en que nadie puede salvar a su hermano, en que la esencia de la religión es el contacto del alma con su Hacedor: ¡cuán verdadero es todo eso y cuán indispensable! Pero cuán fácil es deslizarse de esa verdad a la sugerencia de que la sociedad no tiene responsabilidad, que nadie puede ayudar a su hermano, que el orden social y sus consecuencias no son siquiera el armazón por el que los hombres pueden trepar a grandes alturas, sino algo externo, ajeno e irrelevante: algo, en el mejor de los casos, indiferente a la vida del espíritu y, en el peor de los casos, ¡la esfera de la letra que mata y de la confianza en obras que atrapan el alma en el ensueño de la muerte! Al subrayar que el Reino de Dios no es de este mundo el puritanismo no siempre escapa de la sugerencia de que este mundo no es parte del Reino de Dios. La complaciente víctima de esa falsa antítesis entre el mecanismo social y la vida del espíritu, que iba a tiranizar el pensamiento religioso inglés por los dos siglos siguientes, entronó la religión en la privacidad del alma

---

<sup>25</sup> Nelson, B. (1969). *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*. Chicago: University of Chicago Press.

individual, no sin algunas miradas de calma satisfacción a su abdicación de la sociedad<sup>26</sup>.

La naturaleza revolucionaria de la metáfora obra, pues, en más de una dirección. Una comunidad de santos, de *virtuosi* religiosos, sienta lazos nuevos entre sus miembros, pero también destruye las comunidades existentes, y fácilmente puede conducir a nuevas formas de indiferencia y de distancia entre las personas.

Finalmente, la metáfora es efímera. Su propia orientación futura la deja en la necesidad tanto del pasado cuanto del presente, que son proporcionados por la memoria y por la mimesis respectivamente. En esos términos podemos comparar la metáfora con el amor: junto con las formas muy convencionales que todas las sociedades (aunque de manera diversa) imponen en ese amor: darle a ese amor un pasado y un presente. La metáfora (como el amor) bien puede ser generadora. Pero las cuentas todavía tienen que ser pagadas, obtenida la comida, y acomodada la vida en esquemas a la vez reiterados y autorizados. La metáfora puede muy bien abrirse paso entre las reglas para llegar a comprensiones nuevas, pero en determinado momento en su lugar se tienen que poner reglas nuevas. Un momento de empatía, la comprensión momentánea de una humanidad compartida no puede por sí sola superar el desafío de la indiferencia sin recurrir a los tropos de la memoria y la mimesis, aun reconociendo las limitaciones y los cierres inherentes que están adheridas a esas formas de contar como lo mismo.

Por su parte, la memoria siempre supone un pasado compartido, un camino que se anda juntos. Como resultado de ello, la memoria hace poco para actuar como barrera contra la indiferencia hacia los otros. La memoria supone la existencia de lo que la metáfora sólo puede proporcionar fugazmente. Esto es, un pasado compartido de conexiones de uno con otro. En sí, la memoria no proporciona medios para ensanchar la empatía o generar formas nuevas de compartir y de ser solidario. Se basa en que está ya en la existencia. Dentro de los límites de la memoria compartida hay, por cierto, poca indiferencia. Una narración compartida, una comunidad de destino, sim-

---

<sup>26</sup> Tawney, R.H. (1962). *Religion and the Rise of Capitalism A Historical Study*. Gloucester Mass: Peter Smith, pág. 254.

bolizada y representada en la mirada de formas escritas o plásticas de la memoria, permiten a los que están adentro tomar parte de la empatía. Pero la memoria es muy difícil de generalizar más allá de aquellos que cuentan ya como los mismos.

La mimesis es un poco más abierta: los extraños y los otros pueden existir en los límites de la acción mimética, y esos límites pueden, en realidad, ser ensanchados y definidos en formas nuevas más abarcadoras. Hay muchos ejemplos de tal trabajo en los límites de la mismidad: los no católicos que se suman a la fila de la comunión, pero rechazan el cáliz; el compartir las capillas consagradas en los Balcanes y en otras partes, o no judíos que asisten a la Pascua Séder de los hebreos.

Finalmente, si la empatía y el vivir con la diferencia han de ser un aspecto permanente e integral de nuestra relación con los otros, tienen que emanar de la experiencia y la práctica más bien que de una posición ideológica particular o de un marco interpretativo *a priori* de lo que “cuenta como lo mismo” (ya sea de la memoria, la mimesis o aun la metáfora). En otras palabras, deben ser nacidas de la experiencia antes de que una ideología o de sus símbolos y prácticas. Es conocida la afirmación de Dewey en el sentido de que “las ideas no son genuinas a no ser que sean herramientas en un examen reflexivo que apunta a resolver un problema”. Son características de ideas así “una buena voluntad para dejar en suspenso la decisión final [lo mismo que] la vigilancia, la flexibilidad, la curiosidad”<sup>27</sup>. En cambio, el dogmatismo, la rigidez, el capricho, el salir de la rutina, la pasión y la petulancia son fatales”. Esa suspensión (aunque nunca el borramiento) de nuestras nociones existentes de “lo que cuenta como lo mismo” es, sostenemos, la clave para todo progreso ulterior en el sendero del interés por el otro y, por tanto, para romper las barreras de la indiferencia. En ello el regalo es central: en equilibrio, como lo está, entre los tres aspectos de nuestra construcción social, y dentro de ellos. Moviéndose constantemente entre el presente, el pasado y el futuro, entre la memoria, la mimesis y la metáfora, el regalo, como hemos señalado, y como Marcel Mauss sostuvo hace un siglo, es la clave para la vida con los otros.

---

<sup>27</sup> Dewey, J. (1991). *How We Think*. Nueva York: Prometheus Books, pág. 109.



El presente volumen  
se terminó de imprimir en octubre de 2018  
en los talleres gráficos de Copicentro,  
Vélez Sarsfield 57, local 30,  
Córdoba, Argentina.