

El bien común en la sociedad posmoderna: propuestas para la acción político-económica*

STEFANO ZAMAGNI

Revista Cultura Económica
Año XXV • Nº 70 • Diciembre 2007: 23-43

1. Introducción y motivación

Que la categoría del bien común viva hoy una situación de crisis –es decir, de transición– es algo muy sabido y ampliamente confirmado por una multiplicidad de señales. Una de ellas –por cierto no menor– es la doble confusión en continuo aumento que se hace, por un lado, entre el bien común y el bien total y, por otro, entre el bien común y el interés general. Como aclara el Documento Preparatorio de la 45ª Semana Social, en los números 17 y 19, mientras el bien total es la suma de los bienes individuales, el bien común es más bien el producto de los mismos. Esto significa que el bien común es algo indivisible, porque solamente en su unidad es posible conseguirlo; tal como sucede en un producto de factores la anulación de sólo uno de éstos, anula todo el producto. Siendo común, el bien común no atañe a la persona tomada singularmente, sino en relación con otras personas. El bien común es, por lo tanto, el bien de la relación misma entre personas, teniendo presente que la relación de las personas se entiende como bien para todos aquellos que participan en la relación. Comprendemos entonces la profunda diferencia con el bien total: en este último no intervienen las relaciones entre personas y, por consiguiente, tampoco intervienen los bienes relacionales, cuya relevancia a los fines del progreso civil y moral de nuestra sociedad, es ampliamente conocida. También está difundida en el léxico político y económico actual, la confusión entre el bien común y el interés general, como si los sustantivos

‘bien’ e ‘interés’, por un lado, y los adjetivos ‘común’ y ‘general’, por el otro, fuesen sinónimos. Sin embargo, lo general se contrapone a lo particular mientras lo común se contrapone a lo propio. En el bien común, el bien del que cada uno hace uso no puede ser separado del uso que hacen los demás. Sobre la diferencia entre los conceptos de bien y de interés ni siquiera hace falta hacer mención, ya que ésta es muy clara.

¿Cómo se origina esta situación de crisis? Por un lado, por el giro individualista que la cultura occidental ha iniciado debido a muchos motivos, desde hace ya tiempo. Es claro que en el horizonte del individualismo (axiológico) no haya lugar para la noción de bien común. Por otro lado, por el pleno despliegue del pluralismo contemporáneo. Al faltar una ética común, se ha producido una apertura de la multiplicación de las diferencias en los intereses, en las preferencias y en la concepción misma del bien. Ocurre entonces que, aunque se compartan los mismos valores fundamentales, se registran amplias diferencias en el modo de interpretarlos y sobre todo en su puesta en práctica. También en el lenguaje popular, en lo que se habla, se suceden agregación de preferencias y procedimientos de negociación de los intereses que entran en conflicto. Pero el bien común es el bien propio de la vida en común y de las relaciones significativas entre las personas. Es común lo que no es sólo propio –esto sucede con el bien privado– ni lo que es de todos indistintamente, esto sucede con el bien público. En su *Vida Activa*, Hannah Arendt escribe que común “es el mundo mismo en cuanto es común

a todos y distinto del espacio que cada uno de nosotros ocupa en manera privada”. De modo tal que, común es el lugar de las relaciones interpersonales.

Una prueba significativa de las implicancias profundas del vuelco individualista es que allí donde la noción de bien común ha resistido –*in primis*, la Doctrina Social de la Iglesia– ha sido sometida a un cierto reduccionismo. Por ejemplo, en el n. 74 de la *Gaudium et Spes*, el bien común se define como “el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten, ya sea a la colectividad como así también a sus miembros, alcanzar la propia perfección más plena y rápidamente” (n. 26). Como se ve, el bien común no es un fin en sí mismo, sino sólo un instrumento para el bien del individuo o para los grupos de individuos. Muy oportunamente el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, publicado en el año 2004, aclara este concepto cuando escribe: “El bien común no consiste en la simple suma de los bienes particulares de cada sujeto del cuerpo social. Siendo de todos y de cada uno es y permanece común, porque es indivisible y porque sólo juntos es posible alcanzarlo, acrecentarlo y custodiarlo. [...] Ninguna forma expresiva de la sociabilidad –desde la familia, pasando por el grupo social intermedio, la asociación, la empresa de carácter económico, la ciudad, la región, el Estado, hasta la misma comunidad de los pueblos y de las Naciones– puede eludir la cuestión acerca del propio bien común, que es *constitutivo* de su significado y auténtica *razón de ser* de su misma subsistencia” (Nn.164-65; cursiva agregada). Como se puede notar, esta definición no sólo recalca con fuerza la originalidad del bien común –del cual procede su indivisibilidad– sino que indica el camino para su realización. En particular, “[En el Estado democrático], aquellos a quienes les compete la responsabilidad de gobierno deben poder interpretar el bien común de su propio país, no sólo según la orientación de las mayorías, sino desde la perspectiva del bien efectivo de todos los miembros de la comunidad civil, incluidos también los grupos minoritarios” (n. 169). El Estado, por lo tanto, interpreta y no determina, ni sanciona qué es el bien común, porque el Estado es “expresión de la socie-

dad civil” (n. 168) y no viceversa, como quisieran las varias versiones del Estado ético.

Es interesante mencionar aquí el pensamiento de Antonio Rosmini. Después de haber definido el bien común como fin de la sociedad civil, el célebre teólogo y filósofo escribe: “El bien común es el bien de todos los individuos que componen el cuerpo social y que son sujetos de derecho; el bien público, en cambio, es el bien del cuerpo social tomado en su conjunto, o sea, tomado según el modo de ver de algunos, en su organización”. En el lenguaje contemporáneo, el bien público, del cual habla Rosmini, corresponde al bien colectivo, es decir al bien indistinto de la sociedad –como sugiere el comunitarismo–, mientras que el bien común es el bien de las personas que viven y que se constituyen en sociedad. (En julio de 2004, se fundó la “Universidad del Bien Común” surgida de las iniciativas promovidas por el Comité Mundial del Agua. Pero cualquiera que leyese el documento constitutivo de tal Universidad comprendería que se trataba del bien colectivo y no del bien común).

Habiendo aclarado esto, ¿podemos emplear todavía con fines prácticos, la idea del bien común? Para demostrar y explicar que dicho principio (que es uno de los cuatro pilares que sostienen la Doctrina Social de la Iglesia) no es una abstracción o peor aún, una expresión retórica que cada tanto viene invocada según el interés de uno u otro sector político o grupo de poder, es indispensable indicar cuáles son las formas concretas que hoy puede asumir la concepción del bien común. Aristóteles (*Ética Nichomachea*, VI) nos recuerda que la virtud “es una disposición que produce elecciones”. No se es virtuoso por hablar o respetar las reglas solamente. Se necesita además realizar obras y esforzarse para que esas mismas reglas sean buenas. Y ésta es una tarea que nos compete a todos, y en particular le concierne a los católicos que quieren vivir con responsabilidad su ciudadanía. La imagen de un ‘país ajeno’ –para usar la expresión del arzobispo Bagnasco, en el reciente Concilio permanente de la CEI– está hoy ante los ojos de todos. La tentación de la ‘antipolítica’, que cunde y se difunde por todo el país, se nutre de aquellas que Spinoza llamaba las ‘pasiones

tristes'. No se trata de la tristeza, del llanto o del sufrimiento, sino de la impotencia, de la desilusión, de la fragmentación. Este tipo de tristeza es la que frena el empuje vital del cual serían capaces muchas personas, en forma individual o colectiva, en nuestro país¹. Y es siempre esta tristeza la que genera melancolía, esa condición producida en las conciencias individuales debido al contraste entre la experiencia y la expectativa. Los católicos en Italia no pueden asistir pasivos y resignados a tal espectáculo.

Más adelante trataré de indicar algunas líneas de participación, en el ámbito socioeconómico, donde la categoría de bien común es capaz de expresar toda su importancia. Para comodidad de la exposición, agruparé tales propuestas en torno a tres palabras clave: persona, democracia y fraternidad.

Una observación preliminar. Si el siglo XV ha sido el siglo del primer Humanismo, un evento exquisitamente italiano, el siglo XXI, desde sus inicios expresa con fuerza la exigencia de arribar a un nuevo Humanismo. Entonces fue la transición del feudalismo a la modernidad el factor decisivo para empujar en esa dirección. Hoy es también una época igualmente radical –el pasaje de la sociedad industrial a la ‘post industrial’, o bien de la modernidad a la posmodernidad–, para hacernos comprender la urgencia de un nuevo Humanismo. Globalización, ‘financierización’ de la economía, nuevas tecnologías, cuestiones migratorias, aumento de las desigualdades sociales, conflictos de identidad, cuestiones ambientales y deuda internacional son solamente algunas de las palabras que nos hablan del actual ‘malestar de la civilización’ –para evocar un célebre ensayo de Sigmund Freud. Frente a los nuevos desafíos no servirá la mera actualización de las viejas categorías de pensamiento o el simple recurso a las más refinadas técnicas de decisión colectiva. Se requiere intentar caminos distintos: después de todo, éste es el deber primario del movimiento católico hoy, el cual debe redescubrir la urgencia de realizar obras y no simplemente actividades. Porque como ha escrito Aristóteles: “Cada arte persigue un cierto fin, pero se hace evidente que hay diferencias entre los fines: algunos son acti-

vidades; otros son obras que están más allá de aquellas”.

2. La cuestión antropológica como nueva cuestión social

Empiezo con la primera palabra clave: la persona humana. Mientras el personalismo filosófico del siglo XX –de Mounier, Maritain, Ricoeur, para ubicarnos– ha servido para contrastar las graves degeneraciones del concepto de persona a causa de las catástrofes del nazismo, el fascismo y el comunismo, no han tenido que defender la noción misma de persona humana. El neopersonalismo del cual hoy tenemos necesidad, debe saber recoger el desafío de quien niega que todos los individuos sean también personas. El argumento de algunos conocidos bioéticos como P. Singer y T. Engelhardt, según el cual los neonatos con malformaciones sí serían individuos humanos pero no personas por no haber elaborado aún la autoconciencia o porque nunca podrán hacerlo debido a sus lesiones cerebrales, demanda la distinción entre humano y no humano: ¿qué es lo que distingue la vida humana de aquella no humana?, ¿cómo dialogar con culturas –como por ejemplo la china– que ni siquiera poseen el término persona y que no comprenden qué puede significar que la persona sea un ente individual en una relación necesaria, ontológica, con el otro?

Comprendemos por qué la cuestión biopolítica –en el sentido de M. Foucault– está hoy en el centro de las agendas políticas y en el debate cultural. El Movimiento Católico Italiano no puede sustraerse a la tarea de ofrecer respuestas a preguntas de este tipo si quiere ser una comunidad educadora y no un mero lugar de instrucción. El eje de la igualdad –que ha sido la bandera de las luchas que han distinguido al siglo XX– hoy se ha corrido desde la economía hacia la moral. Nace aquí la exigencia y la urgencia de afrontar el tema de la nueva laicidad. Para comprender el alcance del problema, conviene considerar las acciones que, después de la ruptura de la unidad religiosa occidental y de las guerras de religión, toman impulso en Europa; aquellos proyectos de separación entre la esfera pública y la esfera

privada que, desde la Revolución Francesa, constituyen la esencia de la secularización. Como es sabido, este término ha sido acuñado por Max Weber, aunque el principio que está en su base había sido precedentemente anticipado por John Stuart Mill, gran economista y filósofo inglés, aproximadamente en la mitad del siglo XIX.

La idea de base de la secularización es que la religión (y más en general, los sistemas de creencias individuales), debe ser confinada a la esfera de lo privado, es decir, no debe contaminar la esfera de lo público, que debe ser gobernada solamente por procesos de racionalización. El concepto de laicidad, que proviene de una posición de este tipo, nos dice que el Estado debe actuar con los instrumentos que tiene a su disposición, con el objetivo de evitar que ese contagio se materialice. De aquí la noción de laicidad como la ‘indiferencia’ del Estado frente a las varias opciones religiosas y, por lo tanto, la idea según la cual el criterio que debe guiar la acción del legislador tiene que ser del *etsi Deus non daretur* –cuya primera formulación fue hecha por Ugo Grozio.

Es bueno recordar que, en el mundo entero, sólo un continente –Europa– ha conocido un marcado proceso de secularización, luego del cual los individuos han sido ‘forzados’ a privatizar sus principios religiosos. Nada parecido ocurrió en los otros continentes. Tomemos el ejemplo de los Estados Unidos. Allí la religión, o mejor las religiones, han ocupado desde sus inicios la esfera pública, contribuyendo a forjar el *ethos* público que ha encontrado su más alta expresión en la Constitución. Esto explica por qué en los Estados Unidos el principio de laicidad, como lo entendemos nosotros los europeos, ni siquiera se comprende. El hecho es que la Revolución Americana es cualitativamente muy distinta de la Revolución Francesa, como lo ha descrito en modo magistral Hannah Arendt. De la primera se ha originado el principio de ‘neutralidad’ –que significa ‘imparcialidad’– del Estado hacia las religiones: el Estado no puede preferir una religión sobre otras, pero todas son, no sólo permitidas, sino incluso favorecidas en su expresividad y operatividad. De la segunda se ha originado, en cambio, el principio de ‘separación’ –que significa ‘in-

diferencia’– entre el Estado y las religiones, principio que excluye a las religiones de la construcción de la ética pública. (Esto explica por qué el Estado laico europeo debe crear sus escuelas laicas, sus hospitales laicos, y, en general, debe producir por sí mismo aquellos bienes meritorios que la ética laica juzga esencial que los ciudadanos consuman o tengan a su disposición).

¿Cuál es la *res nova* de la fase histórica actual? Que la “laicidad de la modernidad” hoy está en una crisis irreversible, desde el momento en que no se encuentra en condiciones de hacerse cargo de la realidad, vale decir, de dar respuestas creíbles a interrogantes de tipo: ¿cuál tendrá que ser la relación entre razón ética y razón económica?; ¿entre valores no negociables y derecho?; ¿qué respuestas dar a los desafíos del multiculturalismo?; ¿cómo sujetos que tienen concepciones de vida tan diversas pueden vivir en una sociedad política unitaria?; ¿cuáles son los elementos comunes de las diversas matrices culturales presentes en un mismo país, que deben entrar a formar parte de la llamada ‘razón pública’? Si no se tiene la intención de admitir, debido a motivos autoritarios, la tesis central de la versión del positivismo jurídico, según la cual *auctoritas non veritas facit legem*, es evidente que se debe plantear el problema de cómo hacer emerger y cómo hacer converger los contenidos de verdad presentes, incluso en distintos grados, entre los diferentes universos culturales. Como nos recuerda Benedicto XVI, una laicidad que no se abra a la trascendencia, que absolutice la razón, constituye un verdadero absolutismo de carácter integrista. Una laicidad tal termina cayendo en la dictadura del racionalismo.

Pues bien, es cuando nos ponemos frente a preguntas de este tipo, que se comprende por qué la secularización y la noción de laicidad que ella proponía, ya se han vuelto obsoletas, superadas por los hechos. En Europa, el Estado laico moderno ha podido practicar el separatismo, del cual hemos hablado anteriormente, porque todos los actores, en el momento en el cual ingresaban a la arena pública, tenían –creyentes y no creyentes– una común referencia de valores, la de la tradición judeo-cristiana. Como está indicado en el Documento Preparatorio, el

Estado laico moderno separa el pecado del delito, pero no olvida el Decálogo; propone orientaciones educativas o modelos familiares pero los obtiene –aunque no lo reconoce explícitamente– de la cultura cristiana.

La crisis actual se origina en que, bajo la presión de los nuevos fenómenos migratorios asociados a la realidad de la globalización, aquella referencia común a la matriz cultural cristiana se ha ido disolviendo paulatinamente, resultando en que el Estado laico moderno se ha quedado impotente frente a todo un conjunto de nuevos desafíos. Pretendiendo continuar aplicando el principio de separación en un contexto que no es más el de la modernidad, en el cual la referencia al Decálogo era cosa descontada, el Estado no puede hacer otra cosa que lo que hoy se está viendo para seguir autoproclamándose laico. Es decir: aquello que es técnicamente posible, el Estado debe permitirlo; lo que el individuo prefiere, la ley no debe prohibírselo, etc. Si el Estado es laico –se argumenta– también su legislación debe ser laica, o sea axiológicamente indiferente, dado que no hay un criterio que sea aceptado por todos para fijar un ordenamiento de valores sobre aquello que concierne al bien. De aquí surge la directiva de acción política, que acertadamente se resume en el *slogan* ‘prohibido prohibir’. Pero una posición de este tipo es claramente insostenible porque está colmada de efectos perversos. De hecho, para sostener la tesis según la cual la ley no puede distinguir entre opciones que tengan que ver con el bien –desde el momento en que, como exige el relativismo ético, no existe ontológicamente ninguna distinción entre las diversas morales que no sea puramente sintáctica– se necesitaría encontrar los principios políticos que prescindieran ellos mismos de cualquier referencia a valores; principios cuya justificación no requiriese ninguna apelación a las concepciones del bien que están en discusión. Ciertamente, esto es posible sólo con una condición: la de aceptar la reducción del accionar político a un accionar meramente procedimental.

Pero la visión puramente práctica de la democracia conduce a contradicciones pragmáticas que a la larga serán insostenibles. De hecho, la hipótesis de una realidad

social compuesta por personas que son ‘moralmente extranjeras’ –en el sentido de T. H. Engelhardt– y que interactúan solamente de acuerdo a las reglas del mercado, está destinada a toparse con el hecho de que el mantenimiento de las mismas reglas del intercambio de mercado depende, básicamente, del reconocimiento, por parte de todos, de los derechos de la persona humana. Sin este común reconocimiento, no sería ni siquiera posible definir y atribuir a las personas derechos de propiedad, ya que las reglas y los procedimientos durarían sólo pocos instantes. He aquí entonces por qué es simplemente ilusoria –para no añadir otras cosas– la propuesta, de un ‘liberalismo’ en materia de valores y de un intervencionismo estatal en el ámbito social y económico. No se puede ser defensor al mismo tiempo de un liberalismo ético y de un solidarismo socio-económico.

A la luz de lo antedicho, se llega a comprender por qué hoy se habla cada vez más de ‘post secularismo’, término acuñado por Peter Berger en el año 1999, en su ensayo “The de-secularization of the world”. Somos testigos de una revisión profunda de la relación entre política y religión y, por consiguiente, de una nueva definición del concepto de laicidad hasta ahora en uso. Veamos las etapas principales.

El primer paso ha sido la toma de conciencia de que la distinción entre lo público y lo privado, hoy, no significa esencialmente nada. Más bien, la distinción importante es aquella entre ‘esfera pública’ y ‘esfera política’, como últimamente John Rawls (“The idea of public reason revisited”, 1997), Jürgen Habermas, A. Seligman y muchos otros han admitido con mucho coraje y honestidad. ¿Qué es la esfera pública? Es aquel amplio campo de acción de actividades humanas donde se cultivan y se confrontan los valores fundamentales de lo humano, aquellos valores que interesan a todo hombre en cuanto tal. La esfera política, en cambio, abarca todas las actividades humanas que por estar orientadas a una decisión en común, postulan lo común, o sea, alguna forma de acuerdo y de entendimiento entre aquellos que son portadores de puntos de vista y concepciones disímiles de la verdad y del bien.

El segundo paso, consecuente del prime-

ro, es que el discurso y la perspectiva religiosa, en cuanto conciernen a lo humano, forman parte por derecho de la esfera pública. Todo lo contrario, por lo tanto, del principio de separación. La razón pública no puede prescindir del aporte del discurso religioso. Lo que ayuda a explicar por qué la relación entre fe y cultura está viviendo, también en nuestro país, una nueva estación.

El tercer paso, el decisivo, es la toma de conciencia de que la ‘vieja’ laicidad –aquella de la modernidad– viola, en modo esencial, el principio de igualdad entre los ciudadanos. De esto se trata. Si se pretende que en la esfera pública se expresen solamente razones no religiosas, los ciudadanos que libremente eligen vivir hasta el fondo su fe deben afrontar una carga mayor para participar en el proceso democrático respecto de la que debe afrontar un no creyente. Como observa A. Ferrara, si la única moneda de curso legal en el espacio público está constituida por razones laicas (en el viejo sentido), entonces es evidente que no todos los ciudadanos se encuentran en un plano de igualdad, desde el momento en que al creyente se le pide que haga un camino hermenéutico más largo para presentar razones en la esfera pública. Lo que representaría una flagrante violación del proclamado principio de justicia, verdadero pilar del pensamiento laico.

Entonces, ¿qué propuesta, que sea positiva, se puede presentar? Rawls y Habermas, aunque desde ángulos distintos y con diversas intenciones, presentan una propuesta que considero apropiada y digna de atención. Los ciudadanos pueden llevar sus convicciones religiosas al espacio público en cualquier momento y sin ninguna restricción, sin deber soportar ‘costos’ para obtener permisos. Sin embargo, cuando se llega a la esfera política, es decir, en el momento en el cual se trata de deliberar sobre el texto de una ley, el creyente debe agregar a sus razones religiosas otras razones, para que puedan ser entendidas por el no creyente. Y viceversa, el portador de un credo inmanentista y hasta el ateo, cuando se trata de legislar, debe proveer razones que puedan ser entendidas por las personas que no compartan su misma ideología. La clave

de la ‘nueva laicidad’ está en esto: el Estado se ubica en forma equidistante en relación a todas las argumentaciones, cualquiera sea su punto de partida, religioso u otro.

Vamos a poner en evidencia una consecuencia práctica de este principio. La tesis, citada frecuentemente en el reciente debate italiano en materia de bioética, según la cual el conceder el derecho de abortar (o de efectuar manipulaciones embrionales) no significa obligar a todos a utilizarlo y que, por lo tanto, los católicos no debieran impedir la aprobación de las leyes de este tipo, es una tesis que viola el principio de igualdad, como fue explicado más arriba. Ella de hecho privaría a los católicos de cualquier influencia en la esfera política, desde el momento en que no les permitiría a ellos traducir las razones basadas en su fe en razones políticas. La laicidad de la posmodernidad no puede aceptar tales formas de discriminación.

¿Qué implicancias de orden práctico para el mundo católico se derivan de la perspectiva recién esbozada? Me limito a indicar dos. Cuando el discurso religioso ingresa en la esfera pública debe no sólo responder a las eventuales críticas, sino que además debe argumentar y proveer razones sosteniendo sus propias peticiones, razones que deben poder ser entendidas –aunque no necesariamente compartidas– por los ‘otros’. Y ésta no es una tarea fácil; el mundo católico italiano no está suficientemente preparado para ella. Y se entiende el porqué. Mientras el discurso religioso estaba relegado a la esfera privada, no había necesidad de elaborar razones o argumentaciones para los demás. Para aquellos que comparten la misma fe existen la teología y la pastoral. Pero cuando debo entrar en el *agora* de la *polis* y confrontarme con aquel que no es creyente, no puedo sustraerme al deber de proporcionar razones. En este plano, los católicos están bastante atrasados. Una excepción notable que confirma la regla ha sido la experiencia del Comité “Ciencia y Vida”, constituido para el referéndum de junio de 2005. Los católicos que en este caso se empeñaron al máximo, no se limitaron a afirmar sus propios principios fundamentales sobre la materia objeto de referéndum, sino que, además, supieron proveer razones de peso, de

las cuales se derivaron precisas directivas de acción. Y ganaron porque supieron convencer también a muchos no creyentes.

La segunda implicancia se refiere a las amenazas que, por lo menos potencialmente, podrían ocultarse entre los pliegues de los varios intentos con los cuales los cristianos crearon los acuerdos necesarios para legislar en la esfera política. El riesgo es doble. Por un lado, el del isomorfismo cultural, un peligro que es especialmente evidente en el diálogo con el liberalismo filosófico. Esto porque el pensamiento liberal no es, *prima facie*, antagónico a la visión cristiana de la persona y de la historia, el peligro es el de perder de vista que la interpretación liberal de la libertad, en cuanto prescinde de la naturaleza relacional de la subjetividad humana, es una interpretación demasiado débil para el cristianismo, el cual no puede ciertamente contentarse con reducir la libertad a la sola libertad de elección, entendida en sentido individualista. Por otro lado, se corre el riesgo de la captura, de la reducción del cristianismo a una útil tradición generadora de convenientes normas sociales de comportamiento. Este es el riesgo que se corre todas las veces en las cuales los cristianos aceptan confrontarse solamente con aquellos sectores de la cultura ‘laica’ dispuestos a acoger instrumentalmente la función social de la religión.

3. De la democracia representativa a la democracia deliberativa: el rol de la sociedad civil organizada

La segunda palabra clave a la que antes hice referencia, es la palabra democracia. Y es gracias al principio democrático que se pudo conjugar, sobre todo durante el siglo XX, la libertad y la justicia social. Un fragmento del filósofo francés Henri Bergson expresa la idea en forma eficaz: “La democracia es así: proclama la libertad, reivindica la igualdad y reconcilia a estas dos hermanas enemigas recordándoles que son hermanas”. En realidad, tomados individualmente, los principios de libertad y de igualdad parecen ser enemigos; es sólo el principio democrático el que los hace marchar juntos.

¿Cuál es el problema de hoy? Que el modelo de la democracia representativa –cuyos méritos históricos están fuera de duda– ya no es capaz de sostener instituciones políticas que puedan asegurar una ecuánime distribución de los frutos del desarrollo y dilatar los espacios de libertad de los ciudadanos. Tratemos de aclararlo. Tres son las características esenciales del modelo elitista-competitivo elaborado por Max Weber y Joseph Schumpeter. En primer lugar, la democracia es principalmente un método de selección de una élite que por ser experta es capaz de tomar las decisiones que las circunstancias requieran. La democracia es entonces el procedimiento a utilizar para seleccionar dentro de la sociedad a aquellos que sean capaces de tomar decisiones, toda vez que sea necesario dentro del cuerpo político. La segunda característica es la obstaculización de los excesos de poder de la *leadership* política. Debido a que el riesgo de degeneración y de abuso de autoridad no puede ser siempre evitado, es oportuno introducir ‘granitos de arena’ en los engranajes del poder. ¿Y qué mejor modo para conseguir dicho resultado que el de hacer soplar sobre los partidos políticos el viento de la competencia? La tercera característica, finalmente, es que el modelo en cuestión se califica por su orientación hacia el crecimiento económico y al progreso de la sociedad. Nótese la analogía: como en la arena del mercado, las reglas de la competencia económica sirven para asegurar una eficiente asignación de los recursos y, por lo tanto, la más alta tasa de desarrollo posible. Así, del mismo modo, en la esfera política los partidos compiten entre ellos para vencer en las elecciones maximizando sus respectivos consensos; y las reglas de la competencia electoral deben ser tales que impidan la formación de grumos de poder que puedan favorecer a uno u otro entre los contendientes. En definitiva, la idea de base del modelo es que las empresas administran los mercados y que los gobiernos regulan las empresas: por otra parte, burocracias de distinto tipo gestionan la administración pública y el gobierno las controla y regula. Por lo tanto, es a la esfera política que se le demanda el trazado del sendero a seguir por la sociedad entera.

Notables han sido los resultados positivos que este modelo de democracia –con sus múltiples variantes nacionales– ha permitido obtener después de la segunda posguerra. Pero los cambios epocales, de los cuales se ha hablado al inicio, lo han vuelto inadecuado e incapaz de afrontar los nuevos desafíos. La democracia deliberativa, en cambio, nos muestra que puede estar a la altura de la situación. La razón, básicamente, es que para dicho modelo no es admisible que el bienestar –el ‘estar bien’ de los marginados y de los que se encuentran en desventaja–, dependa, según las circunstancias, del ‘estado benevolente’ o de las instituciones del ‘capitalismo compasivo’. Más bien, esto debería ser el resultado de estrategias de inclusión en el circuito de la producción –y no de la redistribución– de la riqueza.

Como se sabe, tres son las características esenciales del método deliberativo. Primero, la deliberación se relaciona con las cosas que están en nuestro poder. (Como enseñaba Aristóteles, no deliberamos sobre la luna o sobre el sol). Por lo tanto, no todo discurso es una deliberación, la cual es, en cambio, un discurso que apunta a la decisión. Segundo, la deliberación es un método para buscar la verdad práctica y, por lo tanto, es incompatible con el escepticismo moral. En este sentido, la democracia deliberativa no puede ser una pura técnica sin valores; no puede reducirse a un mero procedimiento para tomar decisiones. Tercero, el proceso deliberativo postula la posibilidad de la autocorrección y, por lo tanto, que cada parte llamada en causa admita, *ab imis*, la posibilidad de cambiar las propias preferencias y las propias opiniones a la luz de las razones aducidas por la otra parte. Esto implica que no es compatible con el método deliberativo la posición de quien, en nombre de la ideología o de intereses de parte, se declara impermeable a las razones de los otros. Y es por esta razón que la deliberación es un método esencialmente comunicativo.

Ciertamente no son pocos los nudos teóricos y prácticos que deben desatarse para que el modelo de democracia deliberativa pueda constituir una alternativa plenamente aceptable respecto de la que existe hoy. No hay dudas de que la concepción deliberativa de democracia sea hoy el método que

mejor que otros pueda afrontar los problemas del desarrollo y del progreso de nuestros países. Esto es así, mientras se pueda pensar en la política como una actividad que no se basa sólo en el compromiso y en la inevitable tasa de corrupción que siempre la acompaña, sino también en los fines de la convivencia misma y del vivir en comunidad. Además, es también la vía más eficaz para contrastar la invasión de lo ‘político’ (en el sentido de Hobbes) y, por lo tanto, ayuda a relanzar el rol de lo civil. Esto hace que el espacio público, deje de ser peligrosamente identificado con el espacio estatal.

En el discurso del Convenio de la COMECE, recordando los cincuenta años de la firma del Tratado de Roma, el 24 de marzo de 2007, Benedicto XVI reafirmó con fuerza que la democracia no se contraponen a los valores absolutos. De otro modo, se terminaría por “defender la idea de que la comparación entre los bienes es el único medio para el discernimiento moral y que el bien común es sinónimo de consenso. En realidad, si el consenso puede constituir un legítimo equilibrio de intereses particulares diversos, se transforma en mal común toda vez que implica acuerdos lesivos a la naturaleza del hombre”. Esto equivale a decir que la mediación democrática no puede limitarse a mediar entre posiciones diversas sin referencia a su verdad. Tratemos de profundizar un momento esta cuestión.

El principio democrático –como se sabe– se sostiene sobre dos columnas fundamentales. Por un lado, que todos aquellos que directa o indirectamente se vean influenciados por una decisión política, puedan, en alguna medida, influenciar la decisión misma. Por otro lado, que aquellos que hayan adquirido por vía electoral el poder para tomar decisiones, sean considerados responsables por las consecuencias que produzcan, respondiendo electoralmente a los ciudadanos; es el llamado principio de imputabilidad personal del accionar político. Pues bien, la globalización va debilitando estas columnas, atenuando el fuerte vínculo, dentro de cada estado-nación, entre democracia e instituciones democráticas. La realidad de hoy, en efecto, nos presenta un cuadro en el cual encontramos sujetos capaces de crear normas vinculantes, también

erga omnes, pero que no poseen territorio y que no están sujetos por instituciones democráticas del tipo de aquellas a las que hasta ahora hemos estado habituados. El Estado Nacional ya no es más el único productor de normas jurídicas. Piénsese en sujetos como, por ejemplo, las empresas transnacionales que desde algunos años están construyendo la nueva *lex mercatoria*; las organizaciones transnacionales; las organizaciones no gubernamentales; las mismas organizaciones intergubernamentales, como la Unión Europea, que han asumido poderes supranacionales que no están contemplados en el derecho internacional y no están regulados por medio de su instrumento principal que es el tratado; los organismos interestatales como el WTO o el G8 que, si bien no tienen una legitimación democrática según los cánones elitista-competitivos, toman decisiones de gran importancia práctica.

Piénsese también en el nexo entre democracia competitiva y aquel fenómeno, tan ampliamente difundido en la praxis del accionar político, llamado “corto-placismo” (*short-termism*). Los partidos políticos predisponen su propia plataforma electoral pensando en las elecciones sucesivas y no en los intereses de las futuras generaciones. Y ésta, de hecho, es la estrategia a seguir para vencer en la competencia electoral. Sin embargo, la política auténticamente democrática es la visión de los intereses en el largo plazo. La responsabilidad hacia las generaciones futuras es una cuestión que, sobre todo hoy, no puede ser eludida. La naturaleza de la mayor parte de los temas relevantes en los ámbitos, ya sean éstos sociales o económicos, es hoy tal que las decisiones que los gobiernos toman sobre la base de un horizonte temporal breve generan casi siempre efectos de largo plazo que repercuten sobre las generaciones futuras, a las cuales los gobiernos no responden electoralmente. (La segunda columna de la que se ha hablado más arriba, entonces se desmorona). Tomemos dos ejemplos. Si el gobierno de un pequeño país decide crear, por razones electorales, un paraíso fiscal en el cual se favorezca el lavado de dinero sucio, esto producirá efectos no solamente en el funcionamiento de los mercados financieros, sino también en las generaciones fu-

turas de aquel país, las cuales sufrirán una pesada hipoteca. Otro ejemplo sería la decisión del gobierno de un país de no ratificar los acuerdos en el ámbito ambiental, como el de Kyoto, que puede ciertamente tener válidas razones económicas si el horizonte de tiempo es breve (bajarían los costos de producción y, por lo tanto, aumentarían los márgenes de competitividad con respecto a otros países que hubiesen ratificado el acuerdo). Pero es evidente que decisiones de este tipo tendrán efectos negativos en las generaciones futuras.

Tal es, por lo tanto, la discrasia creciente de las estructuras políticas pensadas para el corto plazo y para el contexto nacional y las consecuencias que de éstas se derivan, que superan las fronteras nacionales e inciden en la esfera de la libertad de las generaciones futuras, creando serios problemas. De aquí la miopía que parecen sufrir gran parte de las decisiones en la política. De aquí surge también la paradoja por la cual los contenidos de los programas electorales se hacen cada vez más genéricos y generales, mientras que siempre hay más espacio de acción para los expertos en las técnicas de persuasión y para capturar (y, muy a menudo, manipular) las preferencias de los electores. La consecuencia ‘economicista’ de la concepción de la ciudadanía, a su vez vinculada al dominio de los *lobbies* económicos, es el hacer que los ciudadanos sean inducidos a desarrollar un rol pasivo en el proceso democrático, dentro del cual el debate electoral es controlado por los expertos. La conclusión sobre lo arriba expuesto es que el modelo de democracia representativa no es capaz, en las actuales condiciones históricas, de generar y defender aquellas instituciones económicas de las cuales depende, ya sea una elevada tasa de innovación como así también la ampliación de la platea de actores que tengan título para participar del proceso productivo. La democracia deliberativa, en cambio, muestra estar a la altura de la situación.

Quisiera llamar la atención acerca de dos implicancias prácticas de lo mencionado anteriormente. La primera concierne a la organización institucional que pensamos debe asumir el sector *non profit* en nuestro país. Si se observan los orígenes y el desa-

rollo histórico del variado mundo de las organizaciones de la sociedad civil es posible individualizar tres modelos identitarios, que, a su vez, nos llevan a otras lógicas de funcionamiento y modelos organizativos. El más antiguo ve a las organizaciones *non profit* (ONP) como una expresión fuerte y de emanación directa de la sociedad civil: una libre reunión de personas en torno a un proyecto a realizar juntos para la persecución de intereses colectivos aunque no universales. El principio regulativo sobre el que se basa este modelo es el de subsidiariedad horizontal, así como ha ido afirmándose a partir del Humanismo Civil (siglo XV). El segundo modelo muestra a las ONP como sostén de la esfera pública. Piénsese en aquellas realidades *non profit* creadas y sostenidas por sujetos colectivos institucionalizados, como los sindicatos, los entes locales, los IPAB, etc. El principio regulatorio de dicho modelo es la subsidiariedad vertical. Nótese la diferencia: mientras que con esta última ‘se ceden’ cuotas de soberanía, con la subsidiariedad horizontal ‘se comparte’ soberanía. Finalmente el tercer modelo, de reciente afirmación, ve a las ONP como una derivación de los sujetos *for profit*. Piénsese en las múltiples expresiones de la *corporate philanthropy* y de las fundaciones de empresas, ya muy difundidas también en nuestro país. En el fondo de este modelo encontramos el principio de ‘restitución’: la empresa *for profit* sabe que debe restituir a la sociedad una parte del beneficio obtenido, ya que este último es también ‘mérito’ de la sociedad.

También es verdad que en el curso del tiempo se ha ido produciendo cierta hibridación de los tres modelos identitarios, y esto también en relación a las características culturales de cada país y de cada lugar. Pero también es verdad que, según prevalezca uno u otro modelo, se desprenden consecuencias distintas no sólo en lo que atañe a la *governance* de las ONP, sino también en referencia al tipo de relaciones que ellas establezcan con los otros sectores de la sociedad. La cuestión crucial a afrontar es entonces, la de decidir si se quiere que los tres modelos puedan coexistir pacíficamente entre ellos o si el diseño institucional y por lo tanto el cuadro normativo deba favo-

recer sólo a uno de ellos. Elegir la segunda alternativa significa, de hecho, hacer prevalecer, a largo plazo, el tercer modelo de *non profit*. No hay necesidad de gastar palabras en demostrarlo. Ahora, quien considera –y quien escribe se encuentra entre éstos– que hay buenas razones para que esto último no sea deseable, tiene el deber de indicar cuáles sean ellas. Indico sólo dos.

La primera es que un *non profit* pensado como cadena de transmisión del *for profit* no produciría un mejoramiento significativo en la situación: el rol de las ONP sería de hecho, meramente aditivo. Pero nosotros sabemos que la clave del *non profit* reside en su carácter ‘emergente’, en tanto pone en discusión todas las relaciones preexistentes entre los varios actores de la sociedad y el Estado. No se limita a sumar relaciones a las ya existentes, sino que cambia su naturaleza. La segunda razón tiene que ver con la dimensión ‘justificadora’ de las ONP. Éstas crean valor ya sea instrumental como así también expresivo. El primero se mide en términos de los resultados producidos, de aquí el énfasis que la literatura especializada pone en los aspectos organizativos y de gestión de las ONP: éstos deben ser eficientes si quieren ser sostenibles. El valor expresivo o simbólico de las ONP, se mide, en cambio, por su capacidad de producir bienes relacionales y, sobre todo, capital social de tipo *linking*; en pocas palabras, por su capacidad para ampliar los espacios de libertad de los ciudadanos, los cuales deben poder expresar con obras los valores o los carismas de los que son portadores.

Ahora bien, si después de procedimientos legislativos o administrativos fuese a afirmarse como hegemónico el segundo o el tercer modelo identitario, resultaría claro que el valor expresivo del *non profit* sería estúpidamente sacrificado en ventaja del instrumental. Pero hoy no se advierte, sobre todo en nuestro país, una gran necesidad de ONPs ‘desbalanceadas’ hacia el lado del funcionamiento. He aquí por qué la posición que prefiero es aquella de un *non profit* plural, que deje a los sujetos de la sociedad civil, portadores de cultura, la elección del modelo que consideren más cercano a su ‘visión del mundo’.

Vivimos en una época en la cual se anun-

cian grandes cambios en el sector legislativo, sobre todo en lo que concierne a nuestro tercer sector. La ley del año 2006 que instituye la figura de la empresa social está por entrar en función (los cuatro reglamentos que todavía faltan deberían ver la luz antes de fin de año; la reforma de la ley 266/1991 sobre el voluntariado ya ha sido depositada en la Comisión XII de la Cámara de Diputados; el borrador de la reforma del Libro I, Título II del Código Civil que tiene que ver específicamente con las fundaciones y las asociaciones, está por ser enviado al Consejo de Ministros; la Agencia para la ONLUS está preparando, junto con la Agencia de Ingresos, una propuesta de ley que apunta a simplificar y a hacer operativamente más eficaz el cinco por ciento; la reforma de la ley 47/1987 sobre las organizaciones no gubernamentales debe ser actualizada). Se requiere poner manos a la obra para alejar el peligro de que, en ausencia de un debate apasionado y civil sobre “hacia dónde está yendo el *non profit* italiano”, los procedimientos que se anuncian, terminen por imponer, de modo subrepticio, un modelo en particular, lo que terminaría por producir efectos perversos, provocando graves laceraciones.

Deseo hacer un rápido comentario sobre una segunda implicancia de la lógica del bien común. Hoy se están confrontando, y a veces colisionando, dos visiones de la relación entre sociedad política y sociedad civil. Esto depende de la concepción de la política que se quiera adoptar. Evocando la ya famosa diferenciación del politólogo americano M. Oakeshott, la opción es entre política como *enterprise association* y política como *civil association*. La primera concepción, que presupone al menos en algún grado una visión de la sociedad de tipo organicista, ve a la política como la actividad que debe guiar a la sociedad en una dirección determinada. De este modo, la órbita de lo político coincide de hecho con la órbita de lo público. Para esta concepción de la política los partidos son asimilables al *management* de una gran empresa, que debe esforzarse para hacer compatibles los pedidos de los varios tipos de *stakeholder* para gobernarse. La otra concepción, en cambio, que se acerca al ideal liberal-democrático de la política,

no acepta que el espacio público esté ocupado totalmente por los partidos, los cuales si bien son actores indispensables, no son los únicos en un escenario en el que actúan actores sociales y civiles. No acepta que estos últimos sean asimilables a los primeros. Las dos concepciones tienen su razón de ser y sus respectivos puntos fuertes y débiles. Aunque diversamente interpretadas, ellas están presentes de manera transversal, en ambas alineaciones de la política italiana.

¿Qué consecuencias prácticas derivan de las dos concepciones de la política? En primer lugar, una manera distinta de interpretar el principio de subsidiariedad. Mientras la política como *enterprise association* privilegia la subsidiariedad negativa, que consiste en la prohibición de sustracción (nunca privar de autonomía a las unidades sociales inferiores), la política como *civil association* hace hincapié en la subsidiariedad positiva, que consiste en el deber de ayudar, poniendo la órbita de lo social al servicio de la persona. En el primer caso, la subsidiariedad es, de hecho, una técnica de gobierno, en el segundo caso, es más bien un principio de orden social. Una segunda consecuencia importante concierne la factibilidad o no de realizar algunas de las más relevantes acciones de la democracia deliberativa. Las mismas están basadas en el principio que exige alcanzar las decisiones de cierto peso —piénsese en el gobierno del territorio, en las grandes infraestructuras, en el cuidado del ambiente— involucrando todas las partes en causa o a sus representantes, sobre la base de una adecuada información y en un contexto de colaboración. El ejemplo más inmediato es el francés, donde la reciente ley sobre la “democracia de proximidad” ha impuesto el desarrollo de un ‘debate público’ cuando se deben tomar decisiones, cuyos efectos se extienden más allá del horizonte temporal fijado por las sesiones electorales. La *Commission nationale du debat publique*, cuya composición refleja todas las expresiones de la sociedad francesa, asegura la imparcialidad de la discusión, organiza los debates locales y verifica que las decisiones tengan en cuenta los resultados de la consulta. Otro ejemplo es el de los foros deliberativos, como fueron pensados y reglamentados por J. Fishkin, que se van difundiendo cada vez más

en Norteamérica. Otro ejemplo es el de la reciente decisión del gobierno de Gordon Brown de crear los ‘jurados ciudadanos’ y las ‘comisiones cívicas’ en las cuales los ciudadanos más o menos organizados, pueden hacer valer sus razones (ya no preferencias o deseos) en relación a cuestiones de interés común, como la infancia, el crimen, la salud, etc. Claramente sólo la política como *civil association* es capaz de dar rienda suelta a éstos o a otros institutos que representan la condición necesaria para la participación popular de tipo deliberativo. La concepción alternativa de la política puede asegurar al máximo la participación consultiva y la peticionaria, como sucede por ejemplo con los referéndum.

Una tercera consecuencia de relevancia tiene que ver con el proceso de reforma de los gobiernos, ya sean centrales como así también locales. Lo que está en juego es cómo reinventar las burocracias y las administraciones públicas para mejorar su *performance*. Hasta los años noventa del siglo pasado, la respuesta que se ofrecía en el enfoque del *New Public Management* ha sido básicamente la de introducir en las actividades de gobierno lógicas y principios típicos del mercado (esquemas de incentivo, descentralización, externalización, desregulación, etc.). Sin embargo, los resultados fueron inferiores a las expectativas, y *pour cause*. Éste es el motivo por el cual en estos últimos años, en los países más evolucionados, se está pasando al llamado *third-party government*, que privilegia los instrumentos indirectos de acción pública, como convenios, bonos sociales, deducciones y descuentos fiscales, préstamos garantizados, programas de *asset building* y otros. La nueva *governance* que se va delineando se apoya sobre dos ideas-fuerza. Por un lado, la solución de los problemas públicos postula un enfoque cooperativo por parte de todos los segmentos de la sociedad; por el otro, el enfoque cooperativo necesita del pasaje de la jerarquía a la red. Solamente una concepción de la política como *civil association* es capaz de incorporar el paradigma de la nueva *governance*.

En definitiva, el verdadero nudo a desatar es: en las condiciones históricas actuales, ¿qué visión de la política es la más

adecuada para interpretar las exigencias de progreso –y no sólo de desarrollo– de un país como el nuestro, que se encuentra frente a desafíos inéditos de dimensión epocal? Si la sociedad humana no está garantizada por la mera reunión de intereses contrastantes entre los distintos grupos sociales, ¿qué noción de la política es la más apta para asegurar las condiciones para el ‘estar con’, es decir, para dar vuelo al principio de fraternidad? Si el fin de la política es el bien común de la sociedad humana, ¿cuál es la idea de política más coherente y eficaz a la cual se debe apuntar? Mi respuesta es la política como asociación civil.

4. Capital social de tipo *linking* y finanzas socialmente responsables

Paso finalmente a la tercera palabra clave: fraternidad. Fue la escuela de pensamiento franciscana la que otorgo a la palabra fraternidad el significado que ha conservado a lo largo del tiempo. Hay páginas de la *Regla de Francisco* que nos ayudan a comprender bien el sentido del principio de fraternidad, que es el de ser una suerte de complemento algebraico del principio de solidaridad.

De hecho, mientras que la solidaridad es el principio de organización social que permite a los desiguales transformarse en iguales, el principio de fraternidad es aquel principio de organización social que permite a los iguales ser diferentes. La fraternidad permite a las personas que son iguales en su dignidad y en sus derechos fundamentales, expresar en modo diverso su plan de vida, o su carisma. Las épocas que dejamos a nuestras espaldas, el siglo XIX y sobre todo el siglo XX, se han caracterizado por grandes batallas en nombre de la solidaridad, hayan sido éstas culturales o políticas, y esto ha sido algo bueno: piénsese en la historia del movimiento sindical y en la lucha por la conquista de los derechos civiles. El punto es que una buena sociedad no se puede contentar con el horizonte de la solidaridad, ya que una sociedad que fuese sólo solidaria y no fraterna sería una sociedad de la cual cada uno buscaría alejarse.

Es fácil comprenderlo. Como se sabe, son dos las categorías de bienes que par-

ticipan en nuestro bienestar: los bienes de justicia y aquellos de gratuidad. Los bienes de justicia, por ejemplo, aquellos que están asegurados por el *welfare state*, establecen un preciso 'deber' a cargo de alguna entidad (típicamente pero no sólo, el Estado), de modo que los derechos de los ciudadanos sobre aquellos bienes sean satisfechos. En cambio, los bienes de gratuidad, por ejemplo los bienes relacionales, fijan una obligación que deriva de un vínculo especial que nos une a uno con el otro. Es el reconocimiento de una mutua *ligatio* entre las personas sobre la que se funda una *obligatio*. Nótese que cuando para defender un derecho se recurre a la ley, se cumple con una obligación por vía de gratuidad y como consecuencia de un proceso de reconocimiento recíproco. Pero nunca, ninguna ley, ni siquiera la constitucional, podrá obligarnos a la relacionalidad.

Y sin embargo, los bienes de gratuidad son fundamentales para la necesidad de felicidad que cada persona conlleva. Porque donde no hay gratuidad, no puede haber esperanza. De hecho, la gratuidad no es una virtud ética, como lo es la justicia. La misma considera la dimensión que está por sobre la ética del accionar humano; su lógica es la de la sobreabundancia. La lógica de la justicia, en cambio, es la de la equivalencia, como enseñaba Aristóteles. Entendemos entonces por qué la esperanza no puede basarse en la justicia. En una sociedad, por hipótesis, perfectamente justa, no habría espacio para la esperanza. ¿Qué podrían esperar sus ciudadanos? No sería así en una sociedad donde el principio de fraternidad haya logrado echar raíces profundas, justamente porque la esperanza se nutre de la sobreabundancia.

Un punto que se suele olvidar demasiado a menudo es que la economía de mercado moderna se constituye a partir del Humanismo, durante el siglo XV. Tres son sus principios regulativos. Primero, la división del trabajo, con el fin de permitir a todos los seres humanos participar en el proceso productivo, también a aquellos menos dotados física o intelectualmente. Es de la división del trabajo que nace la necesidad del intercambio sistemático y, por lo tanto, de la inevitable interdependencia entre los

hombres. Segundo, la idea de desarrollo, entendida como compromiso de las generaciones presentes para proveer en parte a las necesidades de la generación futura y, por lo tanto, como necesidad de acumulación. Tercero, la libertad de empresa y en consecuencia, el principio de competencia como método para coordinar las decisiones tomadas por una multitud de sujetos y para favorecer la emulación. Estos tres principios están orientados a un fin último que es el bien común. Con el advenimiento de la Revolución Industrial y luego con la afirmación de la filosofía utilitarista de J. Bentham, la economía de mercado, aunque conserva los tres principios, cambia el fin que deviene en el bien total y ya no más en el bien común. La lógica del beneficio que comporta en sí misma la economía capitalista no es otra cosa que la aplicación práctica de la lógica del bien total. La economía de mercado por lo tanto, es el *genus*, mientras que el capitalismo es una *species*. Los grandes constructores de la economía de mercado en la *species* civil, fueron sobre todo los franciscanos y más tarde los dominicos, mientras la *species* capitalista de la economía de mercado está sobre todo ligada a la escuela de pensamiento escocés.

¿Es posible hoy lograr un mercado civil? Vale decir, ¿tiene sentido esforzarse en imaginar un modelo de economía de mercado capaz de incluir (al menos tendencialmente) a todos los hombres y no solamente a aquellos adecuadamente 'provistos' o dotados, y de valorizar, es decir, atribuir valor a ambas dimensiones del ser humano, la expresiva como así también la adquisitiva, y no solamente a la dimensión adquisitiva como sucede actualmente?

Desde el advenimiento de la economía de mercado en adelante es el intercambio el que va a permitir una gran diversidad genética en las poblaciones humanas. Pero cabe recordar que en sus inicios, la economía de mercado fue fundada no solamente sobre los principios del intercambio de equivalentes y redistributivo, sino también sobre el principio de reciprocidad. Fue con la explosión de la Revolución Industrial y, por lo tanto, con la plena afirmación del sistema capitalista que el principio de reciprocidad se pierde en el camino, y por si esto

fuera poco, es excluido del léxico económico. Con la modernidad se afirma así, la idea según la cual un orden social puede sostenerse solamente sobre los otros dos principios. De aquí el modelo dicotómico Estado-mercado: al mercado se le pide eficiencia, es decir, producir cuánta riqueza se pueda, en función del vínculo de los recursos y de los conocimientos tecnológicos; en cambio, al Estado se le exige el deber primario de proveer a la redistribución de esa riqueza para garantizar niveles socialmente aceptables de equidad.

Pensemos, para considerar un solo ejemplo, en el amplio debate, aún lejos de concluir, acerca del *big trade-off* –recordando el título del célebre libro de Arthur Okun de 1975– entre eficiencia y equidad (o justicia distributiva). ¿Es preferible favorecer a una o a la otra?, vale decir, ¿es mejor dilatar el espacio de acción del principio del intercambio de equivalentes, que apunta precisamente a la eficiencia, o bien atribuir más poderes de intervención al Estado con el fin de que éstos mejoren la distribución del rédito? Y además: ¿a cuánta eficiencia se debe renunciar para mejorar los resultados en el frente de la equidad? Y así sucesivamente. Interrogantes de este tipo han colmado (y colman) las agendas de estudio de grupos de economistas y de científicos sociales, con resultados prácticos más bien modestos, a decir verdad. La razón principal de esto no está ciertamente en la carencia de datos empíricos o en lo inadecuado de los instrumentos de análisis a disposición. Más bien la razón es que esta literatura se ha olvidado del principio de reciprocidad, es decir, del principio cuyo fin propio es aquél que pone en práctica la cultura de la fraternidad. Haber olvidado que no es sustentable una sociedad de seres humanos en la que se elimina el sentido de fraternidad y en la cual todo se reduce, por un lado, a mejorar las transacciones basadas en el intercambio de equivalentes y, por otro, a aumentar las transferencias realizadas por estructuras asistenciales de naturaleza pública, nos da cuenta de por qué, no obstante la calidad de las fuerzas intelectuales en dicho campo, no se ha llegado aún a una solución creíble de aquel *trade-off*. No tiene futuro una sociedad en la cual se disuelve el principio de gratui-

dad; no es, de hecho, capaz de progresar aquella sociedad en la cual existe solamente el ‘dar para tener’ o bien el ‘dar por deber’. He aquí por qué ni la visión liberal-individualista del mundo, en la cual todo (o casi) es intercambio, ni la visión estado-céntrica de la sociedad, en la cual todo (o casi) es debido, son guías seguras para hacernos salir del estancamiento en el cual nuestras ciudades están hoy empantanadas.

Un modo eficaz para comprender la relevancia de lo arriba expuesto es considerar el sentido de la noción de capital social como factor de progreso. Robert Putnam (1993; 2000) ha trazado una neta distinción entre capital social de tipo *bonding* y capital social de tipo *bridging*. El primero es el conjunto de las relaciones que se forman entre personas que pertenecen a un mismo grupo social caracterizado por una fuerte homogeneidad de valores y de intereses: una familia, una asociación, la comunidad de un pueblo. Este tipo de capital crea relaciones fiduciarias, pero de corto alcance: realiza más bien formas de solidaridad, pero solamente a favor de los miembros del grupo. El capital social de tipo *bridging*, en cambio, es aquél que se crea cuando personas que pertenecen a grupos sociales diversos, y también entre aquellos culturalmente distantes, llegan a entretener formas estables de relaciones interpersonales. Nace de aquí la confianza generalizada, que es algo bien diferente de la confianza particularista arriba mencionada. Hoy sabemos que la confianza generalizada es el verdadero factor de desarrollo económico y de progreso moral de un país. Sólo ella, de hecho, es capaz de generar aquel capital reputacional que rebaja significativamente los costos de transacción.

Hay, sin embargo, un tercer tipo de capital social no considerado por Putnam (ni por su escuela): aquél de tipo *linking*. Éste consiste en las redes de relaciones entre organizaciones de la sociedad civil (asociaciones, fundaciones, Ongs, iglesias) e instituciones político-administrativas (ya sea a nivel central o local) con miras a la realización de obras que ni la sociedad civil ni la sociedad política solas, podrían realizar. El principio regulativo de las relaciones entre los dos tipos de sociedad es el de subsidiariedad.

Pues bien, la situación de nuestro país es que a un elevado capital social de tipo *bonding*, y a un adecuado nivel de capital social *bridging*, se enfrenta un insuficiente nivel de capital social de tipo *linking*. Y con esto se explica el problema italiano. No es cierto –como ya todos lo saben– que la carencia de capital humano o la de capital físico impida a nuestro país realizar su extraordinario potencial. Es más bien la ‘separación’ de la sociedad civil y la sociedad política, por una parte, y la insuficiente dotación de confianza generalizada, por la otra, el verdadero cuello de botella de Italia.

¿En qué ámbitos esta debilidad se hace sentir más? Indico tres, aquellos que a mí me parecen más críticos. El primero es aquél que concierne a la dificultad de crear un modelo de *welfare* que sea compatible con las exigencias de desarrollo del país. El *welfare* italiano es todavía de viejo tipo, es decir, de resarcimiento, un modelo que apunta a mejorar las ‘condiciones de vida’ de los grupos que se encuentran en un mayor grado de necesidad. Se gastan numerosos recursos para los pobres y los marginados, pero estos resultan escasamente eficaces, en el contexto actual marcado por el fenómeno de la globalización. Se requiere realizar pasos decisivos hacia un *welfare* centrado en las capacidades, que incida en las ‘capacidades de vida’ de los necesitados. Pero, sin capital social de tipo *linking* esto no puede realizarse.

Segundo. Italia posee un capital humano muy respetable: instituciones de investigación universitaria de buen nivel y un mundo empresario vivaz y apasionado. Y, sin embargo, universidades, empresas y entes locales no logran crear sinergias para dar vida a fundaciones de desarrollo, sobre el modelo de la Silicon Valley en California, o distritos industriales de nueva generación. La desconfianza recíproca –es decir la falta de confianza– que reina entre los vértices del triángulo indicado no permite generar recorridos virtuosos de desarrollo que sin embargo estarían al alcance.

Tercero. La falta de un *ethos* compartido es lo que condena a Italia al corto-placismo. Decía el gran escritor latino Séneca: “no hay vientos favorables para el navegante que no sabe donde debe ir”. Para saber a

donde ir, se necesita conocer el fin al cual se tiende. Pero el fin no lo puede decidir la política por sí sola. Ella está más bien llamada a servirlo. No puede fijarlo ni una élite de intelectuales ni una oligarquía del poder económico-financiero. Es la democracia participativa el lugar ideal-típico donde la sociedad política, sociedad civil y sociedad comercial pueden llegar a definir qué es el bien común del país.

Si las cosas están en estos términos, ¿quién debe empezar a romper esta suerte de círculo vicioso abriendo el camino a la creación del capital social de tipo *linking*? Mi respuesta es clara: las asociaciones de empresarios privados y sociales. No sólo empresas privadas sino también y sobre todo empresas sociales. Permítaseme hacer referencia a un gran empresario florentino del Humanismo civil, Coluccio Salutati, quien en 1437 escribía: “Consagrarse honestamente a la actividad económica puede ser una cosa santa, más santa que vivir en el ocio de la soledad, porque la santidad alcanzada con una vida rústica sirve solamente a uno mismo, pero la santidad de la vida laboriosa eleva la existencia de muchos”.

¿Qué hay de notable en este párrafo? La idea de que la vida económica en cuanto generadora de valor está de por sí consagrada al bien común, algo que encontramos más que eficazmente realizado por varias de las expresiones del movimiento católico italiano. Pero, ¿bajo qué condiciones se realiza esto? Depende de que a la motivación extrínseca, representada por la búsqueda del beneficio, el empresario acompañe la motivación intrínseca, que consiste en comprender que las dotes que hacen de un sujeto un empresario deben estar al servicio del bien común. El empresario que mira sólo a la maximización del beneficio es un sujeto verdaderamente mediocre. Por un lado, porque en las condiciones históricas actuales no es, después de todo, tan difícil alcanzar ese fin. Pero sobre todo es un sujeto miope, y por lo tanto tonto, porque no se da cuenta de que no podrá mantener por mucho tiempo su posición en el mercado si no puede contar con el sostén de la sociedad civil.

¿Cómo hacer entonces que el mercado pueda volver a ser un medio para reforzar el vínculo social a través de la promoción,

ya sea mediante la promoción de prácticas de distribución de la riqueza, que se sirven de los mecanismos del mercado para alcanzar la equidad, como así también a través de un espacio económico en el cual los ciudadanos que libremente lo eligen puedan poner en práctica y, por lo tanto regenerar aquellos valores (tales como la solidaridad, el espíritu de iniciativa, la simpatía, la responsabilidad empresaria) sin los cuales el mercado mismo no podría durar por mucho tiempo? La condición a cumplir es que pueda afirmarse *dentro* del mercado –y no ya fuera o en contra de él– un espacio económico formado por sujetos cuyo accionar esté inspirado por el principio de reciprocidad. El aspecto esencial de la relación de reciprocidad es que las transferencias que la misma genera son indisociables de las relaciones humanas: los objetos de las transacciones no son separables de aquellos que les dan vida; vale decir, en la reciprocidad el intercambio deja de ser anónimo e impersonal, como en cambio ocurre con el intercambio de equivalentes.

Ya alrededor de la mitad del siglo XIX, en Europa primero y luego en los Estados Unidos, comienza a tomar forma la idea de intentar corregir los errores más evidentes de la lógica del bien total, sobre todo en referencia a la esfera propiamente financiera. Piénsese en el Banco del Pueblo fundado en enero de 1849 por P.J. Proudhon, cuya actividad durará sólo siete semanas, pero cuyos dos principios fundamentales, por un lado, que el acceso al crédito es el mejor camino para combatir la pobreza, y por otro, que el crédito constituye un fuerte vínculo social, continuarán, con gran éxito, en las experiencias sucesivas. Me refiero a los “bancos del villaggio”, el primero de los cuales fue fundado por F.W. Raiffeisen en 1864, a las Cooperativas de ahorro y crédito ideadas por Schulze y Delitzsch y, finalmente, a las Cajas de Ahorro y a las Cajas Rurales italianas, de cuyo rol en el desarrollo económico de nuestro país no se hablará nunca lo suficiente.

La literatura sobre estas instituciones bancarias aún existentes es hoy en día tan vasta y conocida que no hace falta detenerse aquí a ilustrar sus contenidos. Más bien, conviene plantearse la siguiente pregunta:

¿por qué desde hace poco más de un cuarto de siglo a esta parte se está asistiendo al restablecimiento masivo de formas múltiples de finanzas éticas, como la banca ética, las microfinanzas o los fondos éticos? Para responder se requiere comprender en qué sentido es ética la finanza ética. ¿Acaso se quiere decir que la finanza comercial no es ética, y, por lo tanto, que todos aquellos que operan en el sector financiero en los más variados contextos exhibirían un comportamiento éticamente censurable? Ciertamente no; pero entonces, ¿por qué tal distinción? Como se comprende, se trata de una cuestión en ninguna forma secundaria. Para esbozar una respuesta, considero oportuno partir de una consideración de carácter general: la finanza ética es parte de un fenómeno mucho más amplio que es el consumo ético. No podemos comprender plenamente la finanza ética si no comprendemos primero el *genus* del cual la finanza ética forma parte, y el *genus* es precisamente el consumo ético.

En el curso de los últimos dos siglos la categoría económica del consumo ha estado sujeta a tres teorizaciones diversas. En una primera fase, durante todo el siglo XIX, el consumo ha sido visto como destructivo. La misma palabra consumo, en el lenguaje corriente es usada como sinónimo de destrucción. Decimos ‘se consume una cosa’ para decir que se la destruye. Una vez consumida no existe más. Es por esta razón que durante todo el siglo XIX, la virtud cívica por excelencia ha sido la parsimonia. Era la postura parsimoniosa la que merecía respeto y consideración a nivel público. El consumo pertenecía a la esfera del vicio; tanto es así que cuando Bernard de Mandeville publica en 1714 su célebre “La Fábula de las abejas. Vicios privados y beneficios públicos”, él mismo corre serios riesgos en su integridad física por haber sostenido una tesis muy anticipada en relación al espíritu de los tiempos: decir que el consumo es un acto positivo mientras que la parsimonia, diríamos hoy, el ahorro, es un acto negativo. Se requerirá más de un siglo, antes de que Keynes pueda defender esa tesis. Es decir que durante todo el siglo XIX, es dominante en la cultura, ya sea económica como de filosofía moral, la idea según la cual el

consumo es un acto de destrucción y por lo tanto algo que se necesita contener y limitar al máximo, mientras que el ahorro es la virtud cívica por excelencia.

El siglo XIX es el siglo de Keynes, en el curso del cual la perspectiva de este discurso es completamente modificada. Keynes hará del consumo la variable fundamental del proceso económico. El multiplicador del rédito quiere significar esto: que una economía para desarrollarse necesita que el consumo se mantenga a niveles altos. Así, el consumo, de ser una actividad destructiva se transforma en una actividad virtuosa, aquella que pone en marcha el mecanismo económico. Las dos concepciones que he ilustrado brevemente (el consumo como destrucción y el consumo como recurso), son muy distintas entre sí, pero tienen un elemento en común: el de ver el consumo como dependiente de la producción. Quien guía la danza del juego económico es siempre la producción, al consumo le está siempre reservado un rol secundario.

La novedad de la actual fase histórica, es la tendencia hacia la alteración de la relación de dependencia entre el consumo y la producción. El consumo está tomando, a pesar de miles de dificultades, la primacía. En este sentido, hoy se está verificando una intuición que tuvo el gran filósofo y economista inglés John Stuart Mill que ya en la segunda mitad del siglo XIX había hablado de la soberanía del consumidor. En la realidad, el consumidor no ha sido nunca soberano y no lo es ni siquiera hoy. Potencialmente, sin embargo, el consumidor tendría la capacidad de enviar mensajes a la producción para que ésta se adecue a sus preferencias. Gastando mi dinero de un modo o de otro, envío una señal bien precisa a quien produce para decirle no sólo qué me agrada que el produzca sino también el modo en que deseo que su producto sea obtenido. Tal es así que, si el consumidor sabe que las zapatillas de tenis (la referencia es al caso Nike) o bien la leche en polvo son producidos en un modo que él juzga éticamente contrario a su visión del mundo, desencadena la sanción económica, por ejemplo, en forma de boicot.

La gran novedad de esta época es por lo tanto, el surgimiento de una nueva figura,

la del consumidor socialmente responsable. No es solamente la empresa la que ha de ser socialmente responsable. También el ciudadano, aquí como consumidor, no puede considerarse exonerado de la obligación de utilizar el propio poder adquisitivo para contribuir a alcanzar fines que él juzga como éticamente relevantes. Y bien, es en este contexto que se inserta el discurso de la finanza ética. ¿En qué sentido, es ética la finanza ética? Lo es, en tanto el componente valorativo se transforma en el fin del accionar económico y no tanto en un vínculo a respetar o en una norma legal a tener en cuenta.

Ahora, mientras la finanza comercial introduce el componente ético en el propio sistema de vínculos, la finanza ética lo ve como componente de su función objetivo. Es éste el núcleo fundamental. La finanza ética ubica el logro de determinados objetivos o de determinados valores como preferencia y no como obligación. El banquero comercial se comporta de modo ético si respeta las reglas del juego, si no evade o no elude los impuestos, si no traiciona la confianza de los ahorristas, y así sucesivamente. En cambio, poner la dimensión ética como argumento de la función objetivo significa que el sujeto económico está intrínsecamente convencido de que existen valores o derechos que pueden ser realizados en su plenitud por medio de la actividad financiera. En el caso en cuestión el derecho del cual se trata es aquél referido al crédito.

Es verdaderamente paradójico que en el actual cambio de época, en el cual el término derecho está entre aquellos más sobredimensionados, no se haya todavía acusado recibo de que son muchos los segmentos de nuestra población a los que les viene sistemáticamente negado el acceso al crédito y a la gestión racional del ahorro. Son éstos sujetos que aún siendo portadores de ideas y de proyectos industrialmente creíbles, no disponen de garantías colaterales ni de garantías reales; los inmigrantes que, por ser clasificados como sujetos no bancarizados, se ven sistemáticamente racionados en el crédito o a los que no se les reconoce su solicitud para gestionar microdepósitos. Todos ellos que, deseosos de salir de la pobreza (en el sentido relativo), rechazan el camino

del asistencialismo público o privado, porque prefieren valerse de las oportunidades que el mercado pueda ofrecerles.

Generalizando un instante, se puede decir que, mientras ayer pobre era quien no podía acceder a niveles decentes de consumo, hoy es pobre sobre todo quien es dejado fuera de los circuitos de producción de riqueza, o sea, quien se ve constreñido a la irrelevancia económica. Me gustaría en este punto, recordar un pensamiento de Hannah Arendt, de quien se ha cumplido recientemente el centenario de su nacimiento. Escribía en *El origen del totalitarismo* (1951): “el mal radical reside en la voluntad perversa de hacer a los hombres superfluos. Es como si las tendencias políticas, sociales y económicas de esta época conjurasen secretamente para manipular a los hombres como si fuesen cosas superfluas”. Son entonces sobre todo los pobres los que tienen necesidad de servicios financieros, ya sea en forma de microcrédito como así también en la gestión del ahorro. Pues bien, las diversas expresiones de la finanza ética son aquellas que contribuyen más que cualquier otra institución económica, a combatir la pobreza entendida no tanto como falta de rédito, sino como vulnerabilidad y exclusión. Se puede decir, por lo tanto, que la batalla para asegurar a todos el acceso al crédito es una verdadera batalla de civilidad.

¿Qué decir de las perspectivas futuras? ¿Tienen acaso razón aquellos que sostienen que la microfinanza estaría sufriendo una irreducible paradoja, aquella por la cual su mismo éxito decretase, a la larga, su propia extinción? Una respuesta no superficial exige que se apunte a los límites de la microfinanza además de a sus fortalezas. Téngase en cuenta que el término límite quiere significar aquí confín y no una laguna o error. Sólo una comprensión no distorsionada de los límites de validez y de eficacia de la microfinanza puede consentirnos el conjeturar cuál será, en el futuro, su radio de acción. Veamos entonces, de ilustrarlos muy brevemente.

En primer lugar, la microfinanza no se ocupa ni se pregunta acerca de las causas de la pobreza. Su objetivo es el de intervenir sobre todo, sobre los efectos de la pobreza aliviando a los pobres de la dependencia y,

por lo tanto, de la pérdida de autonomía que siempre las intervenciones en clave asistencial llevan a generar. La microfinanza considera por lo tanto el contexto social y normativo como un dato desde el cual partir. Un segundo límite fue bien evidenciado por el Consultative Group to Assist the Poor (CGAP) en su *The impact of microfinance*, Donor Brief, n.13, Julio de 2003. Se lee allí que la microfinanza se dirige, básicamente, a los ‘moderadamente pobres’ y no a los que están en la pobreza extrema, los cuales tienen más que nada necesidad de todo cuanto sirve para alcanzar el umbral de la subsistencia en sentido fisiológico. Por otra parte, las intervenciones de microfinanzas postulan, para producir determinado efecto, al menos un simulacro de organización institucional de mercado, y donde hay pobreza extrema ni siquiera se puede hablar de mercado. En tal sentido, la microfinanza tiende, de por sí, a acrecentar la desigualdad entre pobres y esto en la medida en que los más pobres entre los pobres, que no presentan ningún potencial emprendedor, no tienen, de hecho, acceso al microcrédito. Un tercer límite, finalmente, en parte relacionado al precedente, es que la microfinanza tiende, por su propia naturaleza, a formalizar la inclusión social de los excluidos mediante su auto-ocupación y el nacimiento de microempresas. Pero los pobres extremos tienen necesidad de ocupación, debido a que no son capaces de auto-ocuparse, ya sea por limitaciones de tipo cognitivas o fisiológicas.

¿Cuál es el sentido de lo antedicho? Por una parte, sugiere que no se debe pretender de la microfinanza aquello que ella no puede dar. Para decirlo en términos generales, la microfinanza tiende a mejorar la ‘capacidad de vida’ de las personas, dilata su *capability set* en el sentido de Amartya Sen, pero los pobres extremos requieren intervenciones que apunten sobre todo a mejorar sus ‘condiciones de vida’. Por otra, los límites indicados sirven para hacernos comprender las fortalezas de la microfinanza. Por razones de espacio los menciono solamente, debido a que son ya conocidos. La microfinanza actúa como puente entre el sector informal y el sector formal de la economía; es uno de los instrumentos más eficaces para favorecer la emancipación de las mujeres;

es el más potente instrumento para aumentar la tasa de iniciativa empresarial de una comunidad local. Pero sobre todo es la más creíble –además de ser el camino más eficaz–, para crear el capital social de tipo *linking* que es hoy unánimemente reconocido como el factor decisivo para el desarrollo.

Ahora se puede dar una respuesta al interrogante arriba expuesto. Si la microfinanza es capaz de conservar y reforzar su identidad –que es aquella definida por sus fortalezas–, continuará creciendo no solamente en los países en vías de desarrollo, sino también en aquellos de Occidente avanzado. Si, por el contrario, prevalece la posición de aquellos que ven en la microfinanza no mucho más que un instrumento para suplir a las imperfecciones del mercado financiero y, por lo tanto, un ulterior producto para insertar en la gama de los servicios financieros ya disponibles, entonces tiene los años contados. No es difícil darse cuenta de esto. Si hacemos depender la existencia de la microfinanza únicamente de los problemas vinculados a la presencia de información oculta y de acción oculta en el mercado de crédito, está claro que, resueltos éstos, no habrá más necesidad de los esquemas de préstamo típicos de la microfinanza (préstamo de grupo; reuniones de grupo; restitución a intervalos cercanos; etc.).

He aquí por qué la cuestión del futuro de la microfinanza está indisolublemente vinculada a aquella que se relaciona con el fin último que ella pretende perseguir: si a la eficiencia del mercado o a su civilización. En la óptica de la sola eficiencia, a los sujetos que practican la microfinanza no puede solicitárseles la completa autosuficiencia financiera (después del período inicial de su puesta en marcha), con lo que dichos sujetos terminarán obligatoriamente adoptando un comportamiento que será sustancialmente igual al de la finanza comercial. Por ejemplo, serán los segmentos más rentables de la clientela los que reciban las mayores atenciones, y esto no para obtener un beneficio sino para contrastar los excesivos costos operativos relacionados a los otros segmentos de la clientela. Una importante organización de microfinanza inglesa, la Street UK, informa que el costo para prestar una libra esterlina ha sido de ocho libras

en la etapa inicial de actividad y luego de dos libras y media en la fase de pleno funcionamiento.

Moverse, en cambio, en la óptica del mercado civil significa preguntarse si el más alto costo medio por unidad de dinero prestado a los sujetos que practican el microcrédito es o no compensado por el valor agregado social (VAS) que la actividad de aquellos sujetos va a producir. A su vez, esto significa reconocer que la microfinanza produce no solamente un *valor instrumental* como cualquier otro sujeto que opera en el mercado financiero, sino también un *valor expresivo* que es medible, aunque no lo es según los cánones standard. (Como se sabe, no se mide la creación del capital social del mismo modo en que se mide la eficiencia).

En definitiva, el destino de la microfinanza está finalmente vinculado a la capacidad (y a la voluntad) de sus dirigentes de realizar un balance armónico entre la dimensión ‘expresiva’ y la ‘instrumental’, evitando que la afirmación plena de una, vaya en detrimento de la otra. Es éste el verdadero nudo a desatar. Mientras que al *management* de la finanza comercial nadie le pedirá nunca cuentas del valor expresivo generado por su actividad, el *management* de la microfinanza debe poder mostrar cuánto valor social agregado produce en su accionar. Sólo así podrá ‘justificar’ el más alto costo medio arriba mencionado. Se comprende entonces, por qué es mucho más difícil gestionar una actividad de microfinanza que una de finanza comercial. El empresario civil no actúa sólo por motivaciones extrínsecas, aquellas que poseen una naturaleza teleológica (se cumple una acción para extraer de ella el mejor resultado posible) y que son expresión de pasiones peculiares, como la adquisitiva o la narcisista del yo. El empresario civil posee también motivaciones intrínsecas, aquellas por las que se hace una cosa por el significado o el valor intrínseco de lo que se hace y no sólo por el resultado final. Tales motivaciones provienen de una pasión especial, la pasión por el otro, no ya visto en mera clave instrumental. Por esta razón, el empresario civil se preocupa no sólo por el ‘*quantum*’ producido por sus iniciativas, sino también por ‘cómo’ el resultado final ha sido obtenido.

Escribió Chesterton: “Toda la diferencia entre construcción y creación es exactamente ésta: una cosa construida se puede amar sólo después de que ha sido construida; pero una cosa creada se ama antes de hacerla existir”. Lo mismo vale para diferenciar al empresario constructor del empresario creador. El empresario ‘del bien común’ es un creador en este preciso sentido.

5. A modo de conclusión

¿Existe lugar para la categoría del bien común dentro del discurso y la práctica de la economía? ¿O es que esta última está ‘condenada’ a hablar el lenguaje y por lo tanto a ocuparse solamente de eficiencia, beneficio, competitividad, desarrollo y, como máximo, de justicia distributiva? La pregunta no es retórica si se considera que el bien común está hoy en la mira, si bien con intenciones diversas, de un doble frente, el de los neoliberales y el de los neoestatistas. Los primeros se ‘contentan’ con la filantropía y con varias de las prácticas del conservadurismo compasivo para asegurar un nivel mínimo de asistencia social a los segmentos débiles y marginados de la población. Pero que no sea éste el sentido del bien común nos viene de considerar que la atención a quien tiene necesidades no debe ser objetual sino personal. La humillación de ser considerados ‘objetos’ de la atención de los otros, aunque sea de tipo compasivo, es el límite grave de la concepción liberal-individualista, que no llega a comprender el valor de la empatía en las relaciones interpersonales. Como se lee en *Deus Caritas Est*: “La íntima participación personal en las necesidades y sufrimientos del otro se convierte así en un darme a mí mismo: para que el don no humille al otro, no solamente debo darle algo mío, sino a mí mismo; he de ser parte del don como persona” (n.34).

Tampoco la lógica neoestatista comprende el significado profundo del bien común. Insistiendo únicamente en el principio de solidaridad, el Estado se hace cargo de asegurar a todos los ciudadanos niveles esenciales de asistencia. Pero de este modo, contradice el principio de gratuidad negando a nivel de la ‘esfera pública’ cualquier espacio

para la acción gratuita. Si se reconoce que la gratuidad desarrolla una función profética, porque porta en sí misma una ‘bendición escondida’, pero no se permite que esta función se manifieste en la esfera pública, está claro que el espíritu del don estará sujeto a una lenta atrofia. La ayuda por la vía exclusivamente estatal tiende a producir individuos asistidos pero no respetados en su dignidad, porque no llega a evitar la reproducción de la dependencia.

El desafío hoy, es luchar por restituir el principio del bien común a la esfera pública. El bien común, afirmando el primado de la relación interpersonal sobre su exoneración, del vínculo intersubjetivo sobre el bien donado, de la identidad personal sobre la utilidad, debe poder encontrar espacio de expresión por doquier, en cualquier ámbito del accionar humano, también comprendidas la economía y la política. El mensaje central es, por lo tanto, aquél de pensar la caridad, y por lo tanto la fraternidad, como clave de la condición humana, viendo en el ejercicio del don gratuito el presupuesto indispensable para que Estado y mercado puedan funcionar teniendo como meta el bien común. Sin prácticas extendidas de gratuidad se podrá también tener un mercado eficiente y un Estado competente (incluso justo) pero eficiencia y justicia, aunque unidas, no sirven para hacernos felices. “El amor-*caritas* –escribe Benedicto XVI– siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa [...]. Siempre habrá sufrimiento que necesita consuelo y ayuda. Siempre habrá soledad” (n.28).

Albert Camus escribió en *Bodas*: “Si hay un pecado contra la vida, no es quizá tanto desear de ella, sino el de esperar otra vida y sustraerse a la implacable grandeza de ésta....”. Camus no era creyente, pero nos enseña una verdad: no se necesita pecar contra la vida presente descalificándola, humillándola. No se debe, por eso correr el centro de gravedad de nuestra fe en el más allá, tanto de hacer insignificante el presente: pecaríamos contra la Encarnación. Se trata de una opción antigua que data de los Padres de la Iglesia que llamaban a la Encarnación un *Sacrum commercium* para subrayar la relación de reciprocidad profunda entre lo humano y lo divino y sobre todo

para remarcar que el Dios Cristiano es un Dios de hombres que viven en la historia y que se interesa, es más, se conmueve, por su condición humana. Amar la existencia es entonces un acto de fe y no sólo de placer personal. Es lo que nos da la esperanza, la cual no concierne solamente al futuro, sino también al presente, porque tenemos la necesidad de saber que nuestras obras, además de un destino, poseen un significado y un valor también aquí y ahora.

Referencias bibliográficas

- Alici, L. (comp.) (2007), *Forme del bene condiviso*, Il Mulino, Bolonia.
- Becchetti, L. (2005), *La felicità sostenibile*, Donzelli, Roma.
- Bruni, L. y Zamagni, S. (2004), *Economia Civile*, Il Mulino, Bolonia.
- Bruni, L. y Zamagni, S. (2007), *Leconomia del bene comune*, Città Nuova, Roma.
- Cohen, J. (1998), "Democracy and liberty" en Elster, J. (comp.) *Deliberative Democracy*, CUP, Cambridge.
- Esposito, R. (2007), *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino.
- Giannetti, D. (2007), "Modelli e pratiche della democrazia deliberativa", en Pasquino, G. (comp.), *Strumenti della democrazia*, Il Mulino, Bolonia.
- Glendon, M.A. (1991), *Rights Talk: The Impoverishment of Political Discourse*, Free Press, New York.
- Magatti, M. (2005), *Il potere istituyente della società civile*, Laterza, Roma.
- Pontificio Consejo Justicia y Paz (2004), *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, <http://www.vatican.va>
- Putnam, R. (1993), *Making democracy work: Civic Traditions in Modern*, PUP, Princeton.
- Rawls, J. (1997), *The Law of Peoples; with, The Idea of Public Reason Revisited*, Mass.: Harvard University Press, Cambridge, 1999.
- Rosmini, A. (1865), *Filosofia del diritto*, n.1644, Ed. nazionale e critica, Città Nuova, Roma, 1997.
- Salamoi, L. (2002), *The Tools of Government*, OUP, Oxford.
- Sennet, R. (1976), *Il declino dell'uomo pubblico*, Bruno Mondatori, Milán, 2006.
- Street UK (2004), *Lessons for experience*, Research Report, New Economics Foundation, Londres.
- Teubner, G. (2005), *La cultura del diritto nell'epoca della cooperazione. Le costituzioni civili*, Armando, Roma.
- Viola, F. (2006), "L'Universalità dei diritti umani", en Botturi, F. y Totano, F. (comp.), *Universalismo e etica pubblica*, Vita e Pensiero, Milán.

Traducción: Marcia Veneziani y
José E. Putruele

* Este ensayo fue presentado en el congreso "Bien común en la era de la globalización" de la Universidad de Pisa que tuvo lugar entre los días 18 y 21 de octubre de 2007.

¹ Nota del editor. En este caso y a lo largo del texto, el autor se refiere a su país de origen, Italia.