



Corintios XIII

Revista de teología y pastoral de la caridad

BIEN COMÚN Y BIEN PÚBLICO EN LA LUCHA CONTRA LA POBREZA

Ildefonso Camacho, SJ
Facultad de Teología de Granada

2. Bien común y bien público en la lucha contra la pobreza

Ildefonso Camacho, SJ

Facultad de Teología de Granada

Resumen

El autor plantea dos escenarios. El primero es el actual escenario dominante, un modelo mixto de economía, donde tiene un peso considerable la lógica económica. Tras aflorar sus paradojas, se plantea un segundo escenario nuevo, del que se apuntan algunos horizontes que se abren: bienes comunes, economía social, economía civil. En este escenario, el bien común impera sobre la lógica mercantil. Por último, se exploran las posibilidades de este nuevo enfoque en la doctrina social de la Iglesia.

Palabras clave: Bien común, economía, Estado social, bienes públicos, pobreza, doctrina social de la Iglesia.

Abstract

The author introduces two possible scenarios. The first one is the currently dominant scenario of a mixed economic model, where the economic logics have a considerable influence. After its paradoxes have arisen, a second new scenario is introduced, where some horizons appear: common good, social economy, civil economy. In this scenario, the common good prevails over the market logics. Lastly, the possibilities of this new approach are studied under the social doctrine of the Church.

Key words: Common good, economy, social state, public goods, poverty, social doctrine of the Church.

En el marco de un curso sobre «lógica económica y lucha contra la desigualdad», el título que se nos pide desarrollar ahora y la referencia que hay en él al bien común y el bien público lo entendemos como la oportunidad para dar un enfoque diferente no ya a la lucha contra la pobreza, sino al modelo que le sirve de base. Porque la lucha contra la pobreza solemos encuadrarla en un modelo socioeconómico que pivota sobre el mercado y el Estado, cada uno con su lógica propia. Sin embargo, al introducir los conceptos de bien común y de bien público se nos está abriendo la posibilidad de modificar ese modelo de referencia para ampliarlo incorporando nuevos componentes: creemos que eso es lo que está detrás de los dos conceptos mencionados.

Esto nos obligará a contemplar dos escenarios, que serán los que articulen estas páginas. El primero de ellos es el escenario actual dominante, modelo mixto de economía, donde tiene un peso considerable la lógica económica. El segundo es un escenario nuevo, del que solo podemos por el momento indicar algunos horizontes que se abren y donde el bien común tiene un lugar y un papel diferentes.

I. Escenario primero: el modelo mixto de economía, sus conquistas y sus paradojas

El modelo mixto de economía es el resultado de la evolución del capitalismo primero, el de puro mercado, como consecuencia de los efectos negativos que produjo en las sociedades en términos de mala distribución de la riqueza generada y de explotación de unos seres humanos por otros. El desarrollo paralelo del sistema alternativo, el colectivismo, contribuye indirectamente a que se produzca esa evolución hacia el modelo mixto.

I.1. El modelo mixto de economía

Cuando hablamos de modelo mixto nos referimos, en primer término, a la coexistencia en él del mercado y del Estado (poderes públicos): el primero se encarga de la asignación de recursos de acuerdo con la oferta y la demanda, mientras que el segundo tiene la doble función de corrección (de los efectos indeseados que se van produciendo) y de prevención (estableciendo normas de funcionamiento, marcando cauces, fijando objetivos).

Pero además podemos hablar de dos lógicas que coexisten en ese modelo mixto: la del *intercambio* y la del *derecho*.

La *lógica del intercambio* es la propia del mundo económico y funciona de acuerdo con el principio de *equivalencia* entre objetos: algo se da a cambio de algo que se recibe como contrapartida. Lo esencial es que los objetos intercambiados tengan un valor equivalente. No es fácil establecer el valor de un objeto (sea bien o servicio), y sabemos que existen dos grandes corrientes: una, que mide el valor del objeto por su coste de producción; otra, que pretende hacerlo mirando a la utilidad que el objeto representa para quien lo adquiere. Este debate, que ha enfrentado a las grandes escuelas del pensamiento económico, no nos interesa ahora. Nos basta con saber que, cuando dos agentes intercambian objetos, ambos coinciden en que los valores de lo entregado y lo recibido son equivalentes, sea cual sea la vía por la que han llegado a esa conclusión.

El funcionamiento de esta lógica mercantil supone que el ciudadano satisfará sus necesidades dependiendo de los recursos de que disponga, y que tendrá que decidir en cada momento cómo va a emplear estos para atender a qué necesidades (tendrá que establecer ciertas opciones priorizando unas necesidades sobre otras). En todo caso, depende de sus propios recursos.

La *lógica del derecho* funciona con unos criterios muy diferentes. Toma como principio orientador la *igualdad* de todas las personas en cuanto seres humanos. Determinadas necesidades van a ser satisfechas no a partir de una opción de la persona ni dependiendo de los recursos de que disponga, sino porque se trata de un derecho que le es reconocido efectivamente a todo ciudadano. Un ejemplo clásico: el que un niño vaya a la escuela no depende de una decisión de sus padres en función de cómo valoren la educación de sus hijos, ni siquiera de que tengan posibilidad de pagarlo; va porque todo niño tiene reconocido el derecho a ir a la escuela hasta un cierto nivel y será el Estado el que se encargue de garantizar que ese derecho es atendido.

Evidentemente, esa educación tiene un coste económico que alguien tiene que sufragar. Puesto que no lo hace el beneficiario directo, lo hará la sociedad en conjunto. En realidad, paga el Estado, pero no es más que un pago en nombre de la sociedad, que es quien aporta los recursos a través del sistema impositivo y quien acepta que la educación de todos hasta un cierto nivel sea pagada de este modo. No cabe duda de que este sistema supone un avance sobre una economía de puro mercado donde cada uno recibe los bienes y servicios que está dispuesto a pagar con sus medios (siempre que los tenga, claro...).

No es necesario decir que, frente a ese modelo de puro mercado en el que solo rige la lógica del intercambio, el modelo colectivista ha dado históricamente prioridad casi absoluta a la lógica del derecho. Con ello se privó de las ventajas que conlleva la lógica mercantil: no solo dar primacía a las preferencias de las personas actuando libremente, sino introducir también un factor de eficiencia

que busca obtener la máxima utilidad o beneficio del uso de unos recursos dados, evitando el despilfarro de estos (lo que no es tan fácil cuando no tenemos que pagar con recursos propios).

1.2. Una reflexión moral sobre el mercado como mecanismo de asignación de recursos

Ahondemos un poco más en el mercado, su lógica y su funcionamiento, para llegar a una evaluación del mismo desde presupuestos éticos¹. Y para ello es útil recurrir a la misma ciencia económica como punto de partida.

Suelen decir los manuales de economía que el mercado es el sistema mejor para lograr una asignación de los recursos que sea eficiente. De la interacción de tantos agentes económicos que compran y venden y por un procedimiento que presupone la libertad de todos ellos para comprar o vender cuando se dan las condiciones adecuadas, se sigue un resultado que es beneficioso para todos. La clave de éxito del modelo es que nadie pueda imponer su voluntad a los otros, sino que tenga que adaptarse a unas condiciones que se dan en el mercado y que nadie puede manipular en su favor. A esta exigencia de libertad de todos hay que unir al menos la condición de que todos estén bien informados de dónde y a qué precios pueden intercambiar un objeto.

Esos mismos manuales de economía que afirman que el mercado es el mejor sistema para una asignación eficiente de los recursos añaden enseguida que para que esa asignación sea eficiente es preciso que se den unas condiciones muy estrictas. Y las detallan. No vamos a detenernos en ellas. Pero la conclusión es muy sencilla: se está pensando en un modelo tan ideal que es casi imposible encontrarlo en la realidad. Está bien que la ciencia use modelos teóricos para explicar cómo funcionan las cosas. Pero igualmente tiene que saber después pasar de la teoría a la realidad.

Para una evaluación ética del mercado basta con retener que esa asignación será eficiente siempre que se den condiciones de igualdad entre todos los agentes económicos: y esa igualdad se traduce en que todos tengan el mismo grado de libertad para actuar. Porque, cuando esto no ocurre, quienes tienen más margen de libertad para decidir terminarán imponiendo su voluntad sobre quienes tienen

1. Sobre el mercado y su ética siempre habrá que citar a SEBASTIÁN, L. de (1999): *El rey desnudo. Cuatro verdades sobre el mercado*, Madrid: Trotta; más sintéticamente, SEBASTIÁN, L. de (1997): «El mercado: funciones y disfunciones sociales», *Sal Terrae*, n.º 85, pp. 531-543. Puede verse también LATTUADA, A.: «Valoración positiva del mercado desde la perspectiva ética», *Concilium*, n.º 270 (abril 1997), pp. 306-315.

menos libertad. Algunos ejemplos: un trabajador desempleado y con una familia a la que sostener tiene menos margen de libertad ante una oportunidad de trabajo que una empresa que sabe que existen muchas personas que buscan con urgencia un empleo; un pequeño productor se encuentra más constreñido a aceptar las condiciones que le impone una empresa de grandes dimensiones que pretende comprarle su producción en un mercado dominado por pocos compradores.

Cuando el mercado no garantiza esta igualdad entre todos es lógico que incremente las desigualdades. Si hay desigualdades en el punto de partida, lo normal es que estas se incrementen. Y la ética, que tiene como un valor indiscutible la igualdad básica en una sociedad de seres humanos, no puede no reaccionar ante esto.

Una toma de posición ética ante el mercado no implica rechazarlo como sistema de asignación de recursos. Pero sí exige actuar en consecuencia. Y tiene al menos dos formas de hacerlo. La primera consiste en hacer que los mercados reales se acerquen cada vez más al modelo ideal: puede hacerlo con una legislación que combata prácticas monopolistas o que controlan de algún modo el mercado; y puede hacerlo también persiguiendo y castigando a quienes así actúan. Una segunda forma de intervenir es corrigiendo *a posteriori* las desigualdades que inevitablemente el mercado por su propia dinámica produce, tanto mayores cuanto más difícil es hacer realidad las medidas indicadas en primer lugar (por mucho que queramos, será prácticamente imposible reproducir en los mercados reales las condiciones ideales mencionadas).

Y todavía quedaría un tercer aspecto a considerar: aquellas situaciones en que el mercado en modo alguno puede funcionar para asignar los recursos. Nos referimos a los *bienes públicos*, es decir, a aquellos de los que no podemos llegar a ser propietarios en exclusiva porque pagar por ellos no implica, como en la casi totalidad de los casos, excluir a otros de su uso. El caso más claro es el aire que respiramos: el usarlo sin comprarlo supone no introducir el factor coste en su consumo, lo que lleva a consumirlo sin limitaciones y sin que entre en juego ninguna consideración de racionalidad. Tendremos que volver sobre este caso más adelante, pero dejamos aquí constancia de él porque los mismos manuales de economía constatan que en estos casos hay que buscar una vía distinta de regular su uso para evitar un consumo irracional y sin medida que pone en peligro su disponibilidad futura.

1.3. El modelo mixto: sus avances y sus valores éticos

La reflexión ética que precede es una buena base para justificar un modelo mixto que tenga como objetivo primero corregir las deficiencias del capitalismo puro de mercado. Cabe todavía concretar mejor lo que en él hay de avance res-

pecto a lo que le precedió. Este modelo, que nace como reacción a los problemas generados por el capitalismo liberal pero también acuciado por la amenaza del colectivismo como alternativa radical, conoció una significativa evolución hasta llegar a lo que se ha dado en llamar el Estado social (otros prefieren hablar de *Estado de bienestar*).

El primer objetivo que se busca con la evolución del modelo es el de reaccionar a las crisis recurrentes del capitalismo puro: en una economía sometida a fuertes fluctuaciones con momentos de graves crisis, es preciso arbitrar mecanismos para contrarrestar esta tendencia y aminorar dichas fluctuaciones: en una palabra, *medidas anticíclicas*. Con ello se pretende sencillamente corregir una de las deficiencias más grave del funcionamiento del mercado, que este transmite a todo sistema socioeconómico basado solo en él.

Pero, como acabamos de ver, el mercado genera también desigualdades. Corregirlas es un segundo objetivo del modelo mixto. Y lo puede hacer en una doble dirección: con una *estrategia preventiva* (estableciendo normas para que el mercado se acerque en su modo de funcionar al modelo teórico, esto es, para que garantice el principio de igualdad de los agentes económicos) o con una *estrategia curativa* (corrigiendo las desigualdades que se han ido generando). Y puede ir más lejos todavía adoptando una *estrategia claramente proactiva*.

Proactividad significa en este terreno tomar la iniciativa para crear condiciones que favorezcan la igualdad de todos. Evidentemente, esta igualdad no será total —lo que sería no solo imposible, sino incluso no deseable—, pero sería una *igualdad de oportunidades*: que todo ciudadano tuviera unas condiciones que le permitieran acceder al mercado de modo que pudiera actuar en él en igualdad con los otros. Nacen así los *derechos sociales*, que son aquellos que el Estado no se limita a respetar, sino que tiene que promover activamente, asignando recursos públicos para garantizarlos a todos.

Ya sabemos cuáles son los derechos sociales más sustanciales: educación y atención sanitaria². Porque un ciudadano podrá desenvolverse tanto mejor en la sociedad cuanto más garantizada esté su salud y mayor sea la formación que posea. No es fácil concretar el alcance de estos derechos, porque la salud no obedece solo a los recursos que se inviertan en ella, y el nivel de formación adquirido depende también de circunstancias personales, en parte imponderables. En todo caso, el coste económico de garantizar ambos derechos (sobre todo en algunos casos) y el hecho de que

2. A veces se habla de «derecho a la salud». Pero no parece una expresión correcta, ya que la salud es un estado del organismo humano que no siempre se está al alcance de conseguir por muy dotado que se esté de medios para cuidarla. A lo que sí podemos aspirar es a poner esos medios: a la «atención sanitaria».

sus efectos se dejan sentir solo a largo plazo justifican que los asuma la sociedad y no queden exclusivamente a merced de la voluntad de cada individuo.

Junto a estos dos derechos sociales, cabe citar todavía al menos otros tres: el derecho al trabajo, el derecho a la vivienda, el derecho a la atención en situaciones de dependencia.

Para comprender el alcance y las limitaciones de estos derechos es preciso añadir dos consideraciones.

En primer lugar, estamos hablando de *derechos*, es decir, de algo que se debe a todo ciudadano como consecuencia de su condición humana; pero, al mismo tiempo, de *derechos sociales*. Ha sido largo el debate sobre este grupo de derechos y sus diferencias con los derechos clásicos, los derechos civiles. Hoy es comúnmente aceptado que son verdaderos derechos y que suponen un compromiso por parte de los poderes públicos porque están reconocidos en los textos constitucionales, pero que no pueden ser exigidos individualmente sino hasta donde está especificado en las leyes³.

Y esto significa, en segundo lugar, que el grado de realización de estos derechos depende no solo de los textos legales, sino también de la voluntad política, la cual es efectiva en la medida en que se traduce en recursos económicos destinados a este fin. Hasta dónde llega la educación cubierta con fondos públicos es algo que debe ser establecido en los programas políticos y que debe ser objeto de debate público. Pero no es solo decisión de los partidos en sus programas o, en último término, de quienes gobiernan: supone además la anuencia de los ciudadanos todos a través de un pacto social que acepta soportar una cierta presión fiscal y que asume que con recursos de todos se cubran necesidades de todos. Estamos de lleno en el terreno de la lógica del derecho, a la que aludíamos más arriba: pero esta no puede ser solo cuestión de leyes, sino elemento de la cultura de cada sociedad y de los valores éticos que la inspiran.

Concluyendo esta parte, el Estado social supone un paso adelante en la evolución de nuestro modelo de organización socioeconómica y política, que tiene valores éticos incorporados capaces de legitimar una sociedad solidaria, donde los problemas de todos deben ser abordados con recursos de todos. Evidentemente, esto constituye un avance sobre un modelo formado por individuos que interactúan en función cada uno de sus propios intereses, aunque entre ellos se cuenten quienes están dotados de una fuerte capacidad solidaria. *Solidaridad como actitud espontánea* de las personas, muchas o pocas según circunstancias diversas,

3. Sobre la problemática de los derechos sociales puede verse: CAMACHO, I. (1994): *Derechos humanos: una historia abierta*, Granada: Facultad de Teología.

ha existido siempre en la historia. Lo que añade el Estado social es una *solidaridad institucionalizada*, que se encomienda gestionar a los poderes públicos como administradores de recursos aportados por todos.

1.4. El desarrollo de la doctrina social de la Iglesia

Llegados aquí, es el momento de hacer una referencia a la doctrina social de la Iglesia. Porque ese recorrido que hemos hecho por los sistemas socioeconómicos es el escenario en que esta nació y se ha desarrollado.

Es importante subrayar que la doctrina social de la Iglesia no puede entenderse como un cuerpo doctrinal atemporal constituido solo por principios de validez permanente. Aunque la tradición cristiana siempre incluyó una reflexión sobre los problemas sociales, ese cuerpo doctrinal que se comenzó a formar en el siglo XIX se entiende mejor si se considera que es el intento de responder a problemas que se hicieron muy acuciantes en esa época, y desde luego circunscritos al mundo occidental: el advenimiento del pensamiento moderno y sus efectos para la comprensión del ser humano y de la organización de la sociedad, tanto política como económicamente.

La doctrina social de la Iglesia nació y se desarrolló inicialmente en el marco de la controversia entre la ideología liberal y la socialista-marxista, así como de los sistemas políticos y económicos derivados de ambas. La tradición de la Iglesia nunca se sintió cómoda con una y otra ideología: entró en debate con ellas y con su concepción de la persona humana, y, en consecuencia, se mostró crítica con los modelos socioeconómicos y políticos del siglo XIX y primera mitad del XX. No llegó a plantear un modelo alternativo o «tercera vía», si excluimos el corporativismo propuesto por Pío XI en 1931⁴, pero ciertamente se distanció tanto del capitalismo liberal como del colectivismo marxista.

En el curso de estas décadas, y al hilo de ese debate, la Iglesia profundizó en sus concepciones antropológicas y llegó a formular una visión del ser humano como ser social. Quizá esta expresión le parezca al lector una obviedad, pero no lo es tanto si se tiene en cuenta que se busca con ella tomar distancia tanto del individualismo liberal como del colectivismo socialista: si el primero no logra integrar la dimensión social de la persona sino como un añadido que no modifica a esta en lo sustancial, el segundo diluye a la persona en el todo social y la subordina del todo a las exigencias de la colectividad.

4. Cf. Pío XI: Carta encíclica *Quadragesimo anno*, nn. 88-95. Para el análisis de este pasaje puede verse: CAMACHO, I. (1998): *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Madrid: San Pablo, pp. 139-140.

Todo ello se refleja en tres conceptos axiales de la doctrina social: el bien común, la subsidiaridad y la solidaridad⁵:

- La definición de *bien común* es muy reveladora. Recordamos la formulación de Concilio Vaticano II: *la suma de las condiciones de la vida social, que permitan, tanto a las colectividades como a los individuos, conseguir más plena y fácilmente la propia perfección*⁶. Lo que esta definición presupone es el papel central de la persona, en el sentido de que cada persona concreta está llamada a ser artífice y responsable de su propio desarrollo (frente al socialismo), pero al mismo tiempo se reconoce la necesidad de que, para que ello sea posible, tiene que estar rodeada de ciertas condiciones que hagan posible dicho desarrollo personal (contra el individualismo de orientación más liberal).
- El principio de *subsidiaridad* busca que en la organización de la sociedad todos los niveles, desde el individuo y la familia hasta el Estado, tengan la suficiente autonomía para actuar, sin ser ahogados o invadidos por las instancias superiores, pero recibiendo la ayuda de ellas siempre que sea necesario.
- El principio de *solidaridad* subraya que el ser humano no puede entenderse ni actuar sino en relación con sus semejantes, en una relación que no puede ser solo de competencia, sino ante todo de cooperación y de responsabilidad de unos respecto a los otros.

Cuando posteriormente, a partir de la década de 1960, la doctrina social de la Iglesia se abrió a un horizonte más amplio (el del escenario mundial con los problemas de las desigualdades entre los pueblos) y profundizó la relación de la economía con la política (a partir de los planteamientos del Vaticano II sobre la autonomía de las realidades temporales), este trasfondo de debate ideológico no desapareció. Solo adquirió perspectivas nuevas y más ambiciosas, abriendo incluso a otras orientaciones ideológicas que han ido desarrollándose en la transición al siglo presente (feminismo y ecologismo, por citar las más relevantes). De modo que sigue siendo verdad que es este escenario de confrontación entre las distintas concepciones del ser humano vigentes en los siglos XX y XXI el que condiciona toda la doctrina social de la Iglesia. Ello no es sino el reflejo del carácter plural de nuestras sociedades y del esfuerzo que ha hecho la Iglesia, no carente de momentos de fuertes tensiones y radicalismos, por resituarse en este mundo cada vez menos homogéneo y tan distinto de aquel en que la Iglesia vivió durante siglos.

5. Para un análisis de estos tres principios, cf.: PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ» (2005): *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Roma, respectivamente nn. 164-170, 185-188, 192-196.

6. CONCILIO VATICANO II: Constitución pastoral *Gaudium et spes*, n. 26. Reproduce casi literalmente la formulación de JUAN XXIII, tanto en la encíclica *Mater et magistra*, n. 65 como en la encíclica *Pacem in terris*, n. 58.

En este sentido, cabe decir, conectando estas últimas reflexiones con lo que ha precedido sobre el Estado social, que es este modelo el que más coherente resulta con la doctrina social de la Iglesia y con la antropología cristiana porque es el que mejor respeta la doble condición, personal y social, del ser humano.

I.5. La lucha contra la pobreza y el desarrollo del capitalismo y del Estado social

Es fácil comprender que la evolución que hemos recorrido desde el capitalismo liberal hasta el Estado social ha tenido consecuencias sobre la forma de abordar la pobreza. Y no vale aquí refugiarse en la cómoda afirmación de que pobres ha habido en todas las épocas de la historia y los seguirá habiendo siempre. Esa afirmación ignora que la pobreza no ha tenido el mismo lugar en la sociedad ni la misma significación en todos los tiempos.

En todo caso, la pobreza siempre ha sido un fenómeno social a combatir. Pero se ha hecho de forma distinta en las sucesivas etapas. Es cierto que en las sociedades más tradicionales la pobreza se consideraba inevitable, pero había al mismo tiempo una conciencia de que los pobres eran una carga que tenía que ser soportada entre todos, y especialmente por aquellos dotados de más recursos. Textos con un trasfondo religioso se pueden citar en apoyo de esta responsabilidad.

Si la Iglesia fue, al menos en Occidente, la principal responsable de canalizar recursos en favor de los pobres, en la época moderna asistimos a una creciente presencia de los poderes públicos en la lucha contra la pobreza, por ejemplo mediante instituciones de beneficencia. Y esta nueva situación es característica ya de la época moderna, precisamente cuando la pobreza empieza a ser considerada no ya como un fenómeno natural que requiere la compasión de todos, sino como expresión de holgazanería y de rechazo del trabajo por parte de alguien que opta por vivir a costa de los demás. La pobreza es entonces perseguida, la mendicidad empieza a ser controlada, se obliga a los pobres a trabajar. Porque ese pobre, que se considera como un parásito social, se convierte además en una amenaza para la sociedad establecida. La pobreza no se combate ya en sus manifestaciones, puesto que se considera como algo evitable, sino en sus causas: haciendo que el pobre trabaje para que se gane la vida⁷.

Pero la lucha contra la pobreza cambia de sentido cuando empieza esta a contemplarse no como un fenómeno natural, sino como consecuencia de es-

7. Clásico en esta materia: GEREMEK, B. (1989): *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*, Madrid: Alianza.

estructuras injustas de distribución de la riqueza en el mundo y en el seno de las sociedades. Si la beneficencia sigue siendo necesaria para atender situaciones de emergencia, hay que emprender además iniciativas de más calado para eliminar la pobreza en sus raíces. De nuevo aquí nos encontramos con los *derechos sociales*: porque no solo hay que combatir esas estructuras que generan pobreza, sino que hay que dotar a todos los seres humanos de instrumentos para que puedan valerse por sí mismos. Esa, y no otra, es la función de los derechos sociales.

En el Estado social, la lucha contra la pobreza adquiere, pues, un sentido y un alcance distintos: ya no se trata de beneficencia, con todo el universo cultural que ello encierra, sino de derechos sociales, es decir, de algo que se debe al ciudadano en cuanto ser humano. Esta forma de entender la lucha contra la pobreza, más atenta a potenciar a las personas que a cambiar estructuras sociales, está en sintonía con el sentido que la doctrina social de la Iglesia ha dado al bien común y con la antropología que veíamos que le servía de base.

1.6. Las paradojas del modelo mixto

Con todo lo dicho hasta ahora podría parecer que hay razones suficientes para apostar decididamente por el Estado social: con él hemos encontrado equilibrios importantes y un nivel aceptable de cohesión social en las sociedades donde se ha impuesto (que no son todas, ni mucho menos...). No puede decirse que la situación hubiera llegado a ser la ideal, pero sí que las bases estaban puestas para seguir avanzando.

La realidad, sin embargo, no es tan optimista. Hoy asistimos a una crisis del Estado social, e incluso a un cierto desmantelamiento del mismo. Las causas son diversas y pueden discutirse, pero el hecho no admite discusión, sobre todo a raíz de la crisis que se desató en 2007-2008.

Sobre las causas de esta nueva situación cabe distinguir factores externos y otros internos. Los externos tienen que ver con el proceso de globalización y la tendencia hacia un mercado cada vez más integrado (liberalizado) de dimensiones mundiales: este mundo no es aquel en que el Estado social nació y se consolidó y hoy la competencia en ese mercado unificado es un obstáculo para la producción en países con altos gravámenes impositivos. Esto provoca distorsiones importantes: entre otras, una reorientación de las cargas impositivas, que perjudica abiertamente a las rentas del trabajo.

Más profundos y significativos son, quizá, los factores internos que están detrás de la crisis del Estado social. Podríamos hablar de una *paradoja* que surge

como consecuencia del mismo desarrollo histórico del modelo: al tiempo que se introducen elementos para corregir las desigualdades, se producen dinámicas que hacen más difícil que el modelo funcione de acuerdo con lo que se espera de él. Podría hablarse también de crisis de crecimiento, consecuencia no deseada de las crecientes funciones asignadas al Estado:

- De una parte, se ha producido un sobredimensionamiento del Estado y de la administración pública, que convierte a esta en una maquinaria difícil de gestionar; carente de la agilidad necesaria, proclive al descontrol (y, por ende, terreno abonado para la corrupción). El resultado es una caída notable de la eficiencia que conlleva una pérdida de legitimidad.
- El problema se agrava por la falta de apoyo de la sociedad, excesivamente confiada en que el Estado es capaz de garantizar el bien común de todos y hacer frente a todas las demandas sociales, lo que permite a los particulares desentenderse de todo ello para dedicarse de lleno a gestionar sus propios asuntos. El resultado es un desencuentro y una separación cada vez más tajante entre lo público y lo privado.
- Todo ello se alimenta por un resurgir del pensamiento liberal, que recoge la desilusión de muchos frente a los excesos que se cometen en nombre del Estado social. Esta desilusión mina la predisposición de los ciudadanos hacia la solidaridad, con motivos objetivos (la corrupción, el despilfarro...) y otros que no lo son tanto. De este modo, el Estado social pierde el último pilar que lo sustenta.

En una palabra, el Estado social está siendo víctima de sí mismo y de sus virtualidades, al tiempo que se impone una lógica económica descarnada inspirada por una antropología que vuelve a poner en primer plano al individuo, sus capacidades y su libertad. Por eso, hay que hablar de un cambio de escenario, propiciado por la crisis de un modelo que parecía ya una conquista irreversible y abierto a nuevos horizontes, que, de momento, solo podemos entrever.

2. Escenario segundo: nuevos horizontes o pistas para un modelo

Siempre hemos creído que es tarea de la ética no solo tomar distancia, cuestionar el sentido (para qué) de los comportamientos y las instituciones, ha-

cer labor de crítica. Es esencial también a ella el abrirse a alternativas nuevas: y eso exige muchas veces prestar atención a fenómenos de escasa relevancia social pero que pueden encerrar potencialidades nada desdeñables. Por eso hablamos en el epígrafe que hemos escogido para esta segunda parte de *horizontes* o *pistas*. No aspiramos a más, pero tampoco a menos: porque ello presupone nuestra convicción de que la salida de la crisis que nos envuelve no puede ceñirse a una férrea voluntad de recuperar lo perdido (en este sentido, el Estado social en todo lo que hay en él de más positivo), sino que hay que buscar elementos inéditos que hasta ahora no barajábamos como variables del sistema.

2.1. Lógica económica y presupuestos antropológicos

Comenzaremos todavía preguntándonos por la lógica económica, a la que nos referimos en la primera parte, para intentar ahondar en sus presupuestos antropológicos⁸. Porque la economía moderna ha recurrido como instrumento de análisis al llamado *homo oeconomicus*, una hipótesis que se remonta a los planteamientos de Adam Smith como iniciador de la economía clásica

No estará de más comenzar citando las palabras del economista escocés, a las que tanto se ha aludido pero que tan pocas veces han sido leídas en su tenor literal:

«En casi todas las otras especies zoológicas el individuo, cuando ha alcanzado la madurez, conquista la independencia y no necesita el concurso de otro ser viviente. Pero el hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla solo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de los otros y haciéndoles ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide. Quien propone a otro un trato le está haciendo una de esas proposiciones. Dame lo que necesito y tendrás lo que deseas, es el sentido de cualquier clase de oferta, y así obtenemos de los demás la mayor parte de los servicios que necesitamos. No es la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero la que nos procura el alimento, sino la consideración de su propio interés. No invocamos sus sentimientos humanitarios sino su egoísmo; ni les hablamos de nuestras necesidades, sino de sus ventajas»⁹.

Esta hipótesis de Adam Smith sobre el comportamiento humano considera al sujeto económico como un individuo que actúa de modo egoísta, es de-

8. Para lo que sigue puede verse: BARRENECHEA, J. M. (2011): «El análisis económico ortodoxo y sus límites», en J. F. Santacoloma y R. Aguado (coords.), *Economía y humanismo cristiano. Una visión alternativa de la actividad económica*, Bilbao: Universidad Deusto, pp. 25-48.

9. SMITH, A. (1776): *Investigación de la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, capítulo 2.

cir, guiándose exclusivamente por su propio interés. Han sido muchos los autores que consideran injusto reducir a este egoísmo sistemático la visión que tiene Smith del hombre¹⁰. Pero no hay duda de que fue el *homo oeconomicus* el modelo antropológico del que hizo su principal instrumento el análisis económico posterior:

Fueron la escuela neoclásica y el utilitarismo los que se encargaron de formalizar este modelo en sus aplicaciones a las ciencias sociales y, sobre todo, a la economía. Desarrollaron lo que se llamó el *cálculo racional*. Y al comportamiento del *homo economicus* se le consideró *racional*. ¿En qué sentido racional?

- En un sentido muy concreto: porque emplea eficientemente los recursos. Y esto puede lograrse de dos modos: o porque saca el máximo partido a los recursos de que dispone (maximización de la utilidad) o porque consigue unos objetivos con el menor coste posible (minimización de los costes).
- Pero esto no implica ningún juicio sobre los objetivos, ni una valoración de estos desde una perspectiva ética, social o humana más amplia.

Ahora bien, el *homo oeconomicus* no es más que un modelo teórico que pretende explicar cómo actuaría en condiciones ideales el sujeto «perfectamente racional». Un individuo así sería «maximizador» de sus preferencias: actuaría siempre de manera que consiguiera «más» por «menos».

Pero lo que inicialmente fue una *hipótesis* sobre el comportamiento para explicar cómo funciona la economía terminó convirtiéndose en *tesis*: se pasó así a afirmar que es así como de hecho actúan todos. Es más, esa tesis llegó a erigirse en *imperativo*: según él, es así como deberían actuar todos; por tanto, hay que poner las condiciones para que sea así.

Más grave es el hecho de que esta lógica económica tienda a invadir todos los ámbitos de la sociedad: es decir, que se convierta en el criterio que regule todo el comportamiento humano, incluidas las relaciones entre las personas. Podemos hablar entonces de una verdadera *mercantilización* de la sociedad, en la medida en que la sociedad ha quedado equiparada a un gran mercado donde todos funcionamos guiados por el criterio del intercambio de equivalentes. Una sociedad donde dominan estos criterios aprecia menos otros sentimientos humanos

10. En realidad, Adam Smith distingue entre la vertiente técnica-económica (donde el ser humano actúa interesado solo por su propio beneficio) y la moral (que es el trasfondo social, político e institucional de la sociedad en que vive). Del filósofo y economista escocés se ha leído más *La riqueza de las naciones* (de 1776) que su obra anterior (de 1759), la *Teoría de los sentimientos morales*. Para la discusión de este punto puede verse: D'ELIA, V.V. (segundo semestre 2009): «El sujeto económico y la racionalidad en Adam Smith», *Revista de Economía Institucional*, n.º 21, pp. 37-43.

o valores morales, como son la compasión, la gratuidad o la solidaridad, mientras potencia el sentido individual de la persona y su estar en permanente competencia con los demás. En el extremo, una sociedad mercantilizada tiende a considerar a la persona como agente del mercado y a reducirla a productor o a consumidor: cuenta siempre que tenga capacidad para consumir y para producir; en caso contrario, la sociedad no acaba de encontrarle lugar¹¹.

Evidentemente, esta reducción antropológica no es una propuesta formalmente elaborada, pero sí anida en nuestra cultura e inspira muchas iniciativas de organización de la sociedad. Y desde luego no está ausente de muchos enfoques de la educación, que buscan preparar al ser humano para que responda a esas demandas del mercado y encuentre así un hueco que le dé un mínimo de seguridad en una sociedad tan poco confortable.

Este cuadro puede resultar excesivamente pesimista, y sin duda les parecerá a muchos exagerado. Porque la experiencia muestra fehacientemente que esta imagen no hace justicia al ser humano, que este es una realidad más compleja y rica, con resortes más variados. Precisamente por eso es necesario tomar distancia crítica respecto a esas dinámicas reduccionistas que condicionan inevitablemente nuestra vida y marcan nuestros modos de comportamiento.

Más arriba habíamos aludido a una duplicidad de lógicas, la económica o del intercambio y la del derecho. Hemos podido ver como la primera tiende a arrinconar a esta segunda, que fue introducida para corregir los excesos de aquella. Podemos ahora resumir:

- Resulta insuficiente la lógica económica, que se basa en la comparación de objetos que son equivalentes (con independencia de las personas que intercambien).
- Tampoco resulta suficiente añadir la lógica de los derechos, que se basa en la igualdad de todos los seres humanos, independientemente de sus características particulares y personales.

En ambos casos, el sujeto humano es considerado en términos abstractos, sin atención a las peculiaridades de cada uno. ¿No habrá que pensar en incorporar una lógica distinta, más atenta a aquello que cada persona tiene de personal e intransferible? Se abre entonces ante nosotros un horizonte nuevo: la dimensión de *relacionalidad*, que liga a un yo y a un tú concretos (cada uno con su nombre y apellido), más allá de sujeto abstracto por muy humano que este sea (sobre todo cuando se le considera sujeto de derechos).

11. La denuncia que hace el papa Francisco de lo que él llama una sociedad del *descarte* es reflejo de esta realidad.

Esta es la línea que vamos a explorar. Porque esta dimensión de relacionalidad ha sido objeto de una atención creciente por parte de científicos sociales de distintos campos. En todos ellos encontramos gérmenes que permiten pensar en un nuevo escenario alternativo al estudiado en la primera parte. Nos vamos a detener en las tres que nos han resultado más sugerentes:

- Los bienes comunes (*commons*), que ayudan a superar una contraposición muy taxativa entre público y privado.
- Economía social y solidaria, que, contando con una larga tradición (la del cooperativismo), se abre hoy a nuevas realizaciones tanto en América Latina como en Europa.
- La corriente de la economía civil, que es hoy objeto de una atención especial por parte de economistas y moralistas (y de la que se encuentran ecos en la encíclica *Caritas in veritate*, de Benedicto XVI).

2.2. Bienes comunes: más allá de la dicotomía entre bienes públicos y privados

El concepto de bienes comunes es de procedencia anglosajona (de hecho, muchas veces se usa el término inglés *commons*). Por eso no conviene identificarlo precipitadamente con el concepto de *bien común*, que ha desarrollado la tradición cristiana y la doctrina social de la Iglesia, tal como ha quedado definido más arriba.

El concepto de *bienes comunes* presupone el de *bien público* como contrapuesto al de *bien privado*. Se considera que un bien es público cuando cumple los dos principios siguientes:

- Principio de *no rivalidad*. Un bien es público cuando el uso (o consumo) que alguien haga de él no impide que otros puedan también usarlo o consumirlo porque la cantidad disponible del mismo no se ha visto por ello reducida. Dos ejemplos se pueden aducir de muy distinto orden. Uno más clásico podría ser la defensa nacional. Otro más reciente sería el uso de una señal de televisión, técnicamente accesible para todo aquel que disponga de un receptor adecuado.
- Principio de *no exclusión*. Un bien es público siempre que no sea posible impedir a otras personas que hagan uso de él. El ejemplo más clásico es el del aire que respiramos. Para comprender la diferencia entre este principio y el anterior hay que tener en cuenta que la exclusión se puede provocar. Sería el caso mencionado de la señal de televisión cuando se exigie-

ra pagar una cuota o canon para sintonizarla: esa condición, artificialmente establecida, produciría la exclusión automática de todos aquellos que no pagasen lo fijado, aun cuando la conexión fuese técnicamente posible.

Este concepto de bien público nos da la base para entender lo que son los bienes comunes. Pero hay que añadir un elemento más. Porque el contenido de estos no se agota en lo físico, sino que tiene también una dimensión *relacional*. Cabría decir que bienes comunes son los que se poseen en común (parece que eso es lo que la expresión sugiere), y por tanto que no son de propiedad privada: pero no, los *commons* implican además una relación entre las personas y entre estas y el entorno natural o cultural. De nuevo un ejemplo: una parcela de tierra puede ser propiedad pública, privada o incluso comunal; pero solo entraría dentro de la categoría de *commons* si hubiese un conjunto de personas que se sintiera vinculada a ella, pudiera disfrutar de ella en algún modo y mostrara efectivo interés por que se conserve, se mejore o amplíe¹².

Este enfoque es el que enfatiza la siguiente definición descriptiva, que hemos tomado de Stephen Gudeman, autor que se incluye en la llamada antropología económica, un intento de explicar los comportamientos económicos en un marco más amplio que contemple factores históricos, geográficos y culturales. Escribe Gudeman:

«Los bienes comunes son un interés compartido o valor. Es el patrimonio o legado, y se refiere a cualquier elemento que contribuye al sostén material y social de un pueblo con identidad compartida: la tierra, los edificios, el almacenamiento básico de semillas y el conocimiento de la práctica o los rituales. Sin bienes comunes, no hay comunidad. La mayoría de los economistas modernos los conciben como un objeto ajeno de los sujetos. Desde mi punto de vista, los *commons* son el elemento material o conocimiento que comparte un pueblo. No son un incidente físico sino un evento social. Si se quitan, queda destruida una comunidad, y la destrucción de un complejo de relaciones demuele a los *commons*»¹³.

Sin embargo, la atención hacia la problemática de los bienes comunes se había alimentado con la polémica suscitada por Garrett Hardin, con un artículo de 1968 al que tituló «La tragedia de los comunes», y la respuesta de Elinor Ostrom, basada en amplios estudios empíricos que le valieron el Premio Nobel de Economía en 2009. Es interesante resumir los elementos básicos de dicha polémica¹⁴.

12. Cf. HELFRICH, S. (2008): «*Commons*: ámbitos o bienes comunes, procomún o "lo nuestro". Las complejidades de la traducción de un concepto», en S. Helfrich (comp.), *Genes, bytes y emisiones: bienes comunes y ciudadanía*, México: Fundación Heinrich Böll, pp. 42-48. Accesible en Internet.

13. Citado en *ibíd.*, 47.

14. Puede verse sobre esta cuestión ZUBERO, I. (2012): «De los "comunales" a los "commons": la peripetia teórica de una práctica ancestral cargada de futuro», *Documentación Social*, n.º 65, pp. 15-48.

Garrett Hardin estudia el uso que hace un colectivo de bienes poseídos en común¹⁵. La preocupación que orienta sus trabajos es el crecimiento incontenible de la población humana en un mundo finito y las consecuencias que de ahí se siguen para el agotamiento de los recursos naturales. Se ha hecho clásica la imagen que utiliza: la de un pastizal. Supone que el pastizal es propiedad común y que a él puede acudir cualquier pastor con su ganado. Si cada pastor actúa como agente racional —argumenta—, buscará maximizar su beneficio, y para ello procurará introducir y mantener en el pastizal tantas cabezas de ganado como pueda. Porque razonará así: cada animal que introduzca en el terreno común le proporcionará un beneficio neto del que disfrutará como individuo, mientras que las posibles desventajas derivadas de la sobreexplotación del pastizal serán, en todo caso, compartidas por todos los pastores. Ahora bien, si todos los pastores actúan así, el resultado es la *tragedia de los bienes comunes*:

«Y ahí está la tragedia. Cada hombre está encerrado en un sistema que lo impulsa a incrementar su ganado ilimitadamente, en un mundo limitado. La ruina es el destino hacia el cual corren todos los hombres, cada uno buscando su mejor provecho en un mundo que cree en la libertad de los recursos comunes. La libertad de los recursos comunes resulta la ruina para todos»¹⁶.

Para evitar esta salida caben dos vías: una intervención de los poderes públicos que regule el uso del pastizal, o el reparto de las tierras entre todos los pastores, lo que equivale a su privatización. La conclusión es clara: lo que no cabe de ningún modo es mantener el estatus de bienes comunes, porque a la larga resulta inviable («ruina para todos»). Es más, la segunda de las soluciones indicadas es la que históricamente se ha ido aplicando con diferentes bienes a medida que ha ido aumentando la población: es lo que ha ocurrido, en primer lugar, con los alimentos y con las tierras, cuya privatización ha hecho posible el desarrollo de la agricultura.

Su crítica principal fue Elinor Ostrom (1933-2012), politóloga estadounidense que ya en los años sesenta del siglo XX comenzó a interesarse por cómo actúan los colectivos humanos cuando usan cosas en común. Su obra más conocida, *El gobierno de los bienes comunes*, no vio la luz hasta 1990 y recibiría el Premio Nobel de Economía solo tres años antes de su muerte¹⁷.

Esta obra es resultado de muchos estudios empíricos de situaciones muy diferentes, lo que la distanció de Hardin, a quien acusaba de generalizar injustifi-

15. HARDIN, G. (1995): «The Tragedy of the Commons», *Science New Series*, vol. 162, n.º 3859 (Dic. 13, 1968), pp. 1243-1248. Existe una traducción castellana en: *Gaceta Ecológica*, n.º 37, México.

16. *Ibid.*, p. 1244.

17. OSTROM, E. (1990): *Governing the Commons. The Evolution of Institutions of Collective Action*, Cambridge University Press. Traducción castellana: *El gobierno de los bienes comunes. La evolución de las instituciones de acción colectiva*, México: Fondo de Cultura Económica, 2000.

cadamente conclusiones extraídas de análisis de colectivos muy particulares. En sus estudios adopta un enfoque institucionalista que quiere superar el excesivo economicismo dominante en las ciencias sociales¹⁸. Para ella, por el contrario, toda actividad humana, y también la actividad económica, se desarrolla dentro de un marco institucional que la condiciona: por una parte, reduce la incertidumbre; por otra, limita las alternativas de los individuos. Porque las instituciones marcan el modo de hacer las cosas en una sociedad o en una empresa, y desde luego en lugares y tiempos distintos. Este nuevo enfoque implica recurrir a otras disciplinas (derecho, ciencia política, sociología, historia o antropología): desde todas esas perspectivas se comprende hasta qué punto las instituciones condicionan los hechos económicos y el comportamiento de las personas.

El enfoque institucionalista aplicado a estudios de casos muy diversos le lleva a conclusiones muy modestas: para ella la gestión de los bienes comunes sin intervención externa conduce unas veces al éxito y otras al fracaso. Pero eso significa que no se debe excluir una gestión de los bienes comunes que no quede inevitablemente encerrada en el dilema de Estado o mercado. He aquí las palabras en que presenta los resultados de su obra:

«[Este libro] demuestra que los humanos son capaces de autoorganizarse y crear iniciativas de cooperación que puedan sobrevivir durante largos periodos (aunque no todos estos sistemas autoorganizados sobrevivan). Resulta que muchas corporaciones autoorganizadas y privadas también sobreviven durante largo tiempo. Necesitamos entender la factibilidad, pero no la inevitabilidad, de los sistemas vigorosos autoorganizados. En vez de confiar por completo en los Gobiernos nacionales o en la propiedad privada para proteger nuestros recursos —pues a veces pueden hacerlo, pero a menudo fracasan— necesitamos abrir espacios para que los usuarios locales se gobiernen a sí mismos. Además necesitamos proveer entornos donde los sistemas autoorganizados puedan aprender, unos de otros y a partir de estudios cuidadosos, mejores maneras de adaptarse a través del tiempo»¹⁹.

Esta última preocupación, reflejo de la ambigüedad derivada de los resultados empíricos, le induce a dar un paso más: identificar cuáles serían las condiciones para que la gestión de bienes comunes se realizara con éxito. Eso le llevó a enunciar lo que ella llama «principios de diseño característicos de instituciones de larga duración de los RUC»²⁰.

18. Sobre el pensamiento institucionalista puede verse: CARRASCO, I. y CASTAÑO, M.^a S. (marzo-abril 2012): «La nueva economía institucional», *Información Comercial Española*, n.º 865, pp. 43-53.

19. Del prólogo de la 2.^a edición castellana de 2011: *l. c.*, p. 14.

20. Lo hace en el capítulo 3 de su obra, que titula: «Análisis de RUC de larga duración, autoorganizados y de autogestión» (RUC = recursos de uso común). Nosotros hemos seguido una reformulación posterior: OSTROM, E. (2000): «Reformulating the Commons», *Swiss Political Science Review* 6/1, pp. 41-43.

1. Límites claramente definidos. Debe estar determinado con precisión cuáles son los límites del RUC en cuestión y quiénes son los sujetos que pueden beneficiarse de él.
2. Coherencia. Debe existir una doble coherencia: entre la distribución de los beneficios de apropiación y los costes previstos por las normas establecidas, y entre dichas normas y las condiciones locales.
3. Acuerdos para decisiones colectivas. Los sujetos afectados por las normas establecidas deben poder participar en la modificación de estas.
4. Supervisión. Los encargados de supervisar las condiciones del RUC y la conducta de los que lo explotan deben responder ante la organización o deben ser los mismos beneficiarios.
5. Sanciones graduales. Aquellos que exploten el RUC violando las reglas e instituciones acordadas deben ser sancionados, por los otros beneficiarios o por personas de la confianza de estos, de acuerdo con la gravedad de la falta.
6. Mecanismos para la resolución de conflictos. Los beneficiarios de un RUC deben tener fácil acceso a instancias locales y de bajo coste para la resolución de conflictos entre ellos mismos o entre ellos y los encargados.
7. Reconocimiento mínimo de derechos a organizarse. Los derechos de los beneficiarios para organizar sus propias instituciones no deben quedar cuestionados o limitados por poderes gubernamentales externos.
8. Entidades «anidadas». Cuando son varias las entidades interesadas en un mismo RUC, las diferentes actividades de apropiación, regulación, supervisión, resolución de conflictos y gobierno en torno a ese RUC deben organizarse en diferentes niveles de acuerdo con las características de cada una de esas entidades.

Son condiciones estrictas y, por consiguiente, no fáciles de hacer realidad. Pero todo este estudio de Ostrom tiene el valor de superar los estrechos límites de la teoría económica convencional y mostrar que los intercambios económicos pueden realizarse no solo en los mercados, sino también gracias a ciertos mecanismos institucionalizados. Se abre así una vía alternativa para que la gestión de la propiedad no quede condenada a la regulación por parte de los poderes políticos o a la privatización. Los estudios empíricos de Ostrom muestran que los usuarios de recursos usados en común llegan a fijar complejos mecanismos de toma de decisiones y de gestión que producen resultados positivos. Pero insistimos en la modestia de que Ostrom siempre hace gala: no piensa ella que con este modelo se ofrezca una alternativa al modelo bipolar de Estado y mercado, gestión pública

y gestión privada; solo pretende abrir un espacio a este tipo de instituciones, que son compatibles con el Estado y el mercado, lo enriquecen y ofrecen oportunidades a quienes no las encuentran en aquellos.

2.3. La economía social y solidaria

Bajo esta expresión se ocultan realidades muy diversas y de muy distinta procedencia. Una perspectiva histórica nos permitirá remontarnos a sus orígenes, que hay que situar en la economía europea de los comienzos del capitalismo (con la denominación preferente de *economía social*). Después de un cierto periodo de aletargamiento, asistimos recientemente a su renacimiento (sobre todo tras el resurgir liberal que sigue a la crisis que se inicia en los años setenta del siglo XX) con una doble línea de desarrollo, una europea y otra latinoamericana.

La economía social tiene un origen remoto²¹. Surge en el siglo XIX como respuesta a problemas sociales derivados del primer capitalismo. La expresión «economía social» ya se encuentra en algunos economistas neoclásicos (como John Stuart Mill o Léon Walras), que la usan para designar una realidad que se contrapone a la economía de la que ellos se ocupan. La economía social puede ser considerada en sus inicios una apuesta por el asociacionismo, que quiere salir al paso del individualismo característico de la revolución liberal que tanto marca al siglo XIX. Este asociacionismo se considera también como clave de la democracia en su sentido más pleno, tal como se va abriendo camino en dicho siglo más allá de los presupuestos liberales del Estado moderno (los derechos humanos de las primeras revoluciones, las de finales del siglo XVIII, y el gobierno representativo).

Este movimiento en favor de la asociación se encuentra ya en los intentos de algunos socialistas utópicos (Saint-Simon y Fourier), así como en el incipiente movimiento obrero del siglo XIX, que es un verdadero laboratorio de formas asociativas. Entre las asociaciones más significativas hay que contar las cooperativas y las mutuas.

Una atención especial merecen las *cooperativas*. El movimiento cooperativo nace en la etapa más descarnada del capitalismo liberal del siglo XIX y su vocación es sobrevivir en ese mundo tan hostil pero funcionando con unos criterios

21. Cf. SINGER, P.: «Économie solidaire (I)», en J. L. Laville y A. D. Cattani (dirs.) (2008), *Dictionnaire de l'autre économie*, Paris: Gallimard, pp. 290-302; CHANIAL, PH. y LAVILLE, J. L.: *Économie sociale et solidaire: le modèle français*, en línea. Puede verse en la página web de Pour la Solidarité, organización que se define a sí misma como «un European think & do tank indépendant engagé en faveur d'une Europe solidaire et durable»: <http://www.pourlasolidarite.eu/fr/page/pour-la-solidarite-pls-0#sthash.G4S5mSjC.dpuf>

diferentes a los que dominan en él. Quieren superar la férrea contraposición de capital y trabajo con un modelo de empresa donde la persona del trabajador sea el protagonista esencial y el capital quede vinculado a él. Tampoco rechaza el principio capitalista del lucro, pero no aceptan que este sea el único criterio de la actividad económica: el unir en la misma persona trabajador y capitalista priva al capital de la autonomía que tenía en el modelo clásico de empresa, en la que se diferencian de modo tajante los propietarios de capital y los trabajadores.

Hay que reconocer que esta economía social entra en una fase de debilitamiento con el nacimiento, desarrollo y auge del Estado social. Estamos ya en el siglo xx. Tras la Segunda Guerra Mundial, el Estado comienza a asumir funciones que fueron las típicas de las instituciones de economía social. El fomento del empleo, que el Estado asume como tarea propia, permite que la renta llegue a una parte mayor de la sociedad. Las instituciones de la economía social ven debilitada aquella dimensión política que tanto las estimuló en el siglo anterior y tienden a asimilarse a las instituciones económicas clásicas. Concretamente, la cooperativa evoluciona hacia una modalidad empresarial, con ciertos rasgos propios pero con el peligro de que su identidad específica quede eclipsada.

Ya en la última parte del siglo xx asistimos a una revitalización de la economía social, que se suele relacionar con las nuevas condiciones de la economía en esa época. Factores de muy distinto orden contribuyen a este renacer, aunque quizá no deban ser considerados como causa directa del mismo:

- Puede citarse, en primer lugar, la reacción frente al consumo de masas y a los servicios estereotipados, o frente al objetivo de un crecimiento cuantitativo (sin atención a lo cualitativo, a la calidad de vida): se trata de una reacción frente a lo impersonal y cuantitativo.
- Al mismo tiempo se empieza a perder aquella confianza, que tanto brilló durante los años de la posguerra, en la capacidad del Estado para contrarrestar al mercado: la burocracia y el clientelismo se erigen como obstáculos cada vez más poderosos para el funcionamiento normal del Estado.
- Y no puede olvidarse la reacción que se produce tras la desregulación neoliberal que acentúa la competencia a todos los niveles como ambiente que domina en la economía y contamina a la sociedad toda, favoreciendo la exclusión de muchos.
- En este contexto, las propuestas más generalistas, que hacen los partidos políticos y los sindicatos, resultan menos atractivas, cuando no generan franco escepticismo, y tienden a ser sustituidas por compromisos más directos.

Este renacer tiene dos trayectorias distintas, que conviene señalar, también como expresión de la riqueza del movimiento que se despliega: Europa y América Latina²². Otros contraponen una línea anglosajona y otra continental europea, que se relaciona con la latinoamericana²³.

En Europa deben citarse siempre los trabajos de Jean-Louis Laville, quien ha estudiado su historia y ayudado a sistematizar su aportación²⁴. He aquí una definición que nos puede servir como punto de partida, pero que es el resultado del análisis de muchas iniciativas que nacen bajo esta denominación:

«Parte integrante de la economía al lado de las esferas pública y mercantil, la economía solidaria puede ser definida como el conjunto de actividades económicas sometidas a la voluntad de una acción democrática, donde la relaciones sociales de solidaridad priman sobre el interés individual y el beneficio material; de este modo contribuye a la democratización de la economía a partir de compromisos ciudadanos»²⁵.

Aparece claramente su vocación de *alternativa* no solo frente a la empresa privada (mercantil), sino también frente a la empresa pública. Es una empresa privada pero que introduce elementos que en la historia quiso cuidar más la economía pública. Elemento determinante en ella es la apuesta por la *democratización* de la economía, como vía para mejorar la distribución de la renta y reforzar la capacidad de resistencia de la sociedad frente a ese atomismo que tan favorecido queda por la mercantilización y por la monetarización. No es difícil entrever la relación entre este enfoque de la economía solidaria y el concepto de *capital social* como complemento del capital financiero y del capital humano. El concepto de capital social ha dado pie a muchas teorías, pero hay una coincidencia entre todas: la referencia a los vínculos sociales que estructuran la vida de las sociedades. Otros autores hablan de «espacios públicos de proximidad», queriendo subrayar ese espacio intermedio entre la gran masa indiferenciada de seres humanos (a los que se reconocen unos derechos que el Estado se encarga de garantizar) y el ámbito de lo próximo (donde las personas tienen nombre y apellido y son sujetos de vínculos interpersonales).

22. Este enfoque puede verse en PÉREZ DE MENDIGUREN, J. C., ETXEZARRETA ETXARRI, E. y GURIDI ALDANONDO, L. (27, 28 y 29 marzo 2008): *¿De qué hablamos cuando hablamos de Economía Social y Solidaria? Concepto y nociones afines*, XI Jornadas de Economía Crítica, Bilbao, en línea, pp. 9-14.

23. Cf. OULD AHMED, P. (2014): «What does "solidarity economy" mean? Contours and feasibility of a theoretical and political Project», *Business Ethics*, n.º 24, pp. 425-435.

24. Un trabajo reciente que sintetiza muchos estudios anteriores: LAVILLE, J. L. (2010): *L'économie solidaire. Une perspective internationale*, Paris: Librairie Arthème Fayard.

25. EME, B. y LAVILLE, J. L.: «Économie solidaire (2)», en J. L. Laville y A. D. Cattani (dirs.), *Dictionnaire de l'autre économie*, I. c., p. 303; cf. también FRAISSE, L., GUERIN, I. y LAVILLE, J. L. (avril-juin 2007): «Économie solidaire: des initiatives locales à l'action publique. Introduction», *Revue Tiers Monde*, n.º 190, p. 245.

Expresado de otra manera, cuando parece resurgir la utopía neoliberal de la economía de mercado pura, la economía solidaria propugna una economía plural de mercado (pluralidad de formas de propiedad, organizaciones que limitan el papel de los resultados...) y pone el acento en el modelo de desarrollo integral y humano y en la participación democrática.

En América Latina, la economía solidaria va a desarrollarse como reacción a la crisis que provocan los programas de *ajuste estructural* auspiciados por el Consenso de Washington²⁶. Esta reacción va a ser especialmente significativa en Chile, Argentina y Brasil²⁷. El objetivo inicial de este movimiento no será otro sino la reinserción en la economía que produjo la exclusión. Pero en su desarrollo ulterior pueden distinguirse varias fases sucesivas²⁸. En la primera se busca muy directamente la reinserción por el trabajo, y se actúa prioritariamente a nivel micro-económico; es importante en este momento poner a disposición de las víctimas de la crisis algunos medios necesarios (como son la formación, la dotación inicial de capital o el acceso al crédito), tarea para la que es fundamental la acción del Estado. Lo que se quiere evitar a toda costa es caer en una dependencia indefinida respecto de este: por eso es preciso dotar a las personas de medios para que puedan desarrollarse por sí mismas. Esto se refuerza en la segunda fase, que busca crear un sector orgánico (un verdadero subsistema social) no solo económico, sino basado en solidaridades sociales. En una tercera fase se perfila una propuesta más ambiciosa: la de «otra economía», un modelo alternativo al sistema mercantil, incluso cuando es complementado por la acción del Estado. Este punto es muy característico del movimiento en América Latina, con unos planteamientos más radicales que lo alejan de los perfiles más europeos.

26. El Consenso de Washington toma su nombre del encuentro celebrado en aquella ciudad en 1989, promovido por el Fondo Monetario Internacional y por el Banco Mundial, en el que participaron funcionarios del Departamento de Estado de los EE. UU., ministros de finanzas de los países industrializados, presidentes de importantes bancos internacionales y reconocidos economistas. Su objetivo fue hacer frente a la crisis que había afectado a los países en desarrollo como consecuencia del crecimiento espectacular que experimentó la deuda externa en algunos de ellos en la década de 1980. De dicha reunión emanó una estrategia cuyo objetivo fundamental era la estabilización de la economía mediante el control de las macromagnitudes, en especial el déficit público y el déficit exterior. Para ello se propugnaba un *ajuste estructural*, que consistía en la aplicación de medidas drásticas de reducción de la intervención del Estado en la economía. Se eliminaban toda clase de subsidios, se liberalizaban los precios, se abrían las fronteras para facilitar el comercio exterior y la libre circulación de los capitales (mercados financieros). Los efectos fueron en algunos casos tan graves que se llegaron a producir levantamientos populares en las grandes ciudades, donde la gente asaltaba comercios y supermercados buscando sencillamente recursos para sobrevivir. Este deterioro fue reconocido por el mismo Banco Mundial, que habló de la «década perdida» (la década de 1980) para América Latina y, sobre todo, para el África subsahariana.

27. En Chile destaca la figura de Luis Razeto; en Argentina, la de José Luis Coraggio. Puede verse, por ejemplo: RAZETO, L. (1993): *Los caminos de la economía de solidaridad*, Santiago de Chile: Vivarium; CORAGGIO, J. L. (2011): *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*, Quito: Ediciones Abya-Yala.

28. CORAGGIO, J. L.: *Las tres corrientes vigentes de pensamiento y acción dentro del campo de la Economía Social y Solidaria (ESS). Sus diferentes alcances*, en línea.

Como resumen de movimientos tan distintos, podemos concluir que, salvo algunas excepciones, no se busca tanto una alternativa al sistema cuanto alternativas dentro del sistema: cauces nuevos de acción para dar protagonismo a la sociedad y arbitrar modos de actuación económica distantes de la lógica económica dominante.

2.4. Bien común y economía civil

Una tercera línea que apunta en esta dirección que estamos estudiando de una cierta superación no ya del capitalismo puro, sino del modelo mixto de economía es la desarrollada por el grupo de Bolonia, al frente del cual hay que situar al profesor Stefano Zamagni²⁹. En el origen de su propuesta está un estudio histórico sobre los comienzos del capitalismo, que él cree hay que distinguir nítidamente de la economía de mercado. Esta es el género; aquel, la especie. Veamos en detalle el alcance de esta distinción.

La economía de mercado se formó a partir del humanismo del siglo xv. Y se apoyó en tres pilares fundamentales³⁰:

- Un principio organizativo: la división del trabajo, el cual permite que todos, aun los menos dotados, puedan tener una actividad laboral.
- Orientación de la actividad económica al desarrollo y, en consecuencia, a la acumulación. La producción no se limita a las necesidades de consumo presente. Dicho con otras palabras: se supera el juego de suma cero para pasar a un juego de suma positiva. No es necesario, pues, contentarse con lo necesario: se puede aspirar a más.
- Libertad de empresa. Es una posibilidad que se abre a todo el que reúne estas tres características: creatividad, propensión al riesgo, capacidad para coordinar a otros. Esos son precisamente las tres dotes propias del empresario.

En el mercado es esencial la competencia. Pero esta, como indica la etimología del término (*cum-petere*), significa buscar en común, poner en común. Y este

29. La obra que mejor sintetiza su pensamiento: ZAMAGNI, S. (2012): *Por una economía del bien común*, Madrid: Ciudad Nueva. En ella se recogen diversos trabajos de años anteriores. El intento de pensar la economía desde este nuevo enfoque ha dado algunos frutos en forma de manuales universitarios: es el caso de BECCHETTI, L., BRUNI, L. y ZAMAGNI, S. (2010): *Microeconomia. Scelte, relazioni, economia civile*, Bologna: Il Mulino.

30. ZAMAGNI, S. (julio-diciembre 2014): *Por una economía del bien común*, l. c. pp. 14-15, 230-235; cf. igualmente ZAMAGNI, S.: «Don gratuito y vida económica», *Corintios XIII* n.º 151-152, pp. 99-126.

es el sentido del bien común que expresa las ventajas que se siguen para cada uno por el hecho de formar parte de una comunidad. Porque el bien común es el que se obtiene *junto* a los otros; *no contra* los otros (como el bien privado); *ni al margen* de los otros (como los bienes públicos).

A esto le llama Zamagni la *economía civil* de mercado, que funciona a partir de la *libre* elección de una pluralidad de sujetos, cada uno persiguiendo *racionalmente* su propio *objetivo* bajo un conjunto de reglas bien definidas:

- Libre elección: significa que a nadie se le obliga por la fuerza o por la estricta necesidad, porque entonces el sujeto quedaría desprovisto de libertad.
- Elección racional: implica la capacidad de calcular costes y beneficios de las distintas alternativas para decidir en consecuencia.
- El objetivo puede ser el interés propio o un interés altruista, y no tiene por qué ser el beneficio económico, como sucederá después.
- Las reglas bien definidas han de estar establecidas por alguna instancia externa al juego de los agentes que compiten: puede ser el Estado, pero puede ser también alguna organización de la sociedad civil.

El examen de estas características de la economía civil permite adivinar como el paso a la economía de mercado capitalista reduce los horizontes más amplios de aquella. ¿Qué supone, entonces, el capitalismo respecto a la economía de mercado que desarrolla la economía civil? Ante todo, la sustitución del *bien común* por el *bien total*. Ese *bien total* es la mera suma de bienes particulares (lo típico del individualismo liberal). Una imagen ayuda a comprender la diferencia: si lo que mejor encarna el *bien total* es la metáfora de la suma, para el *bien común* es más útil recurrir a la metáfora de la multiplicación. Porque en la suma la desaparición de un sumando no modifica sustancialmente el resultado, mientras que en la multiplicación, cuando un factor pasa a ser cero, el resultado es cero también. Una distinción parecida ya hacía Aristóteles entre *vida en común* propia de los seres humanos (el bien de cada uno solo se consigue con la obra de todos) y el *pasto en común* (propio de los animales, donde cada uno intenta recortar al otro).

Pero el capitalismo, además de cambiar la lógica del bien común por la lógica del bien total, elimina el principio de *reciprocidad*. Este es un punto nuclear en la reflexión del profesor Zamagni. En la economía civil de mercado, a diferencia de lo que ocurrirá luego con el capitalismo, el intercambio no prescindía de las personas que intervenían en esa relación. El único referente no eran los objetos y la equivalencia entre ellos según un valor establecido de antemano, sino una relación entre personas donde no faltaban las expectativas de ser correspondidas, aunque estas nunca eran condición para la iniciativa de dar. Esta conjugación de in-

tercambio y reciprocidad desaparece con el utilitarismo en el siglo XVIII: este no solo sustituye el bien común por el bien total, sino que impone la *lógica del beneficio individual*, según la cual el individuo decide en cada momento con unas condiciones externas dadas y según sus preferencias, movido por el propio interés y orientado por resultados.

Es importante comprender que *reciprocidad* no equivale a *filantropía* ni a puro *altruismo*. El filántropo da sin esperar nada a cambio: en su lógica no entra el ser compensado. En la relación de *reciprocidad*, por el contrario, hay una expectativa de ser correspondido; lo que ocurre es que esta respuesta no se pone como condición para dar; de forma que esta compensación deba estar garantizada de antemano (cosa que sí ocurre en la relación mercantil).

Si la economía capitalista pone el acento en la eficiencia (conseguir el máximo beneficio en unas condiciones dadas), el modelo mixto posterior ha querido corregir los excesos de aquella buscando armonizar eficiencia y equidad: si la eficiencia se encomienda al mercado y su lógica, la equidad será tarea de los poderes públicos. La propuesta de la economía civil busca superar este sistema mixto y rehumanizar la economía consiguiendo que el modelo de mercado reincorpore los vínculos sociales y los favorezca.

Al concluir este breve resumen de la propuesta del profesor Zamagni y su grupo surge la pregunta: ¿no será esto demasiado idealista? Pero la respuesta debe buscarse volviendo los ojos a la realidad: descubrimos entonces que hay personas, organizaciones y empresas capaces de actuar no solo con criterios egoístas. Hay que encontrar cauces para que ello sea cada vez más posible de forma que se alcance una cierta masa crítica que llegue a ser socialmente relevante.

2.5. La doctrina social de la Iglesia en este nuevo contexto

Hemos seleccionado tres líneas que se están desarrollando en las ciencias sociales contemporáneas y que buscan superar el modelo económico dominante hoy, incluso en su forma más mitigada, el Estado social. En todas ellas se trata de huir de la excesiva polarización entre mercado y Estado, lógica económica y lógica del derecho, recuperando y haciendo sitio a la categoría de la *relacionalidad*, que considera al sujeto humano no en términos abstractos, sino atendiendo a las peculiaridades de cada uno.

¿Qué posibilidades tiene este nuevo enfoque en la doctrina social de la Iglesia? Es lo que queremos analizar en este apartado. Y lo vamos a hacer ciñén-

donos a los documentos más recientes, sin negar que esta orientación más personalista sintoniza con lo más profundo de la antropología cristiana, con su insistencia en la condición personal y social del ser humano. Esta antropología es la que hemos visto reafirmada en los documentos sociales de la Iglesia en los dos últimos siglos frente a las antropologías dominantes en ese tiempo.

Si nos ceñimos a los dos últimos papas, podemos avanzar que Francisco en sus dos primeros años de pontificado ha reiterado, a veces con expresiones muy duras, las críticas a la lógica económica pura y ha denunciado sus crueles efectos, mientras que Benedicto XVI ha complementado sus críticas con algunas propuestas más positivas para construir alternativas. Estas diferencias entre ambos justifican que no sigamos el orden cronológico, sino uno más lógico de acuerdo con las aportaciones de uno y otro: primero las críticas de Francisco, luego las propuestas de Benedicto XVI.

De Francisco hay que mencionar su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* y su encíclica *Laudato si'*.

Comenzamos por *Evangelii gaudium*. Aunque no es un documento social, tiene un profundo contenido social. Y esto no es casualidad, sino reflejo de que para el papa Francisco no se puede ignorar la dimensión social inherente a toda la realidad, ni tampoco prescindir de ella en el discurso eclesial. Por eso en un documento sobre la misión evangelizadora de la Iglesia lo social no puede faltar. ¿Cómo se aborda? Por decirlo en pocas palabras: desde la dialéctica *exclusión/inclusión*. A un sistema económico que *excluye* a los menos preparados hay que responder con un compromiso por su *inclusión*, compromiso que implica también a la misión evangelizadora de la Iglesia.

La crítica de la exclusión se enmarca en los cuatro «noes» que el papa introduce para identificar los desafíos del mundo actual (capítulo 2, apartado 1): *no a una economía de la exclusión, no a la nueva idolatría del dinero, no a un dinero que gobierna en lugar de servir, no a la inequidad que genera violencia*. La exclusión tiene su origen en haber convertido el dinero en un ídolo (absolutizándolo) y haciéndole perder su condición de medio al servicio de la persona, con la inevitable consecuencia de generalización de la violencia.

Reproducimos el pasaje más citado de esta exhortación postsinodal que denuncia la *cultura del descarte* y subraya la gravedad de la *exclusión* frente a las formas clásicas de *explotación* y *opresión*:

«Hoy todo entra dentro del juego de la competitividad y de la ley del más fuerte, donde el poderoso se come al más débil. Como consecuencia de esta situación, grandes masas de la población se ven excluidas y marginadas: sin trabajo,

sin horizontes, sin salida. Se considera al ser humano en sí mismo como un bien de consumo, que se puede usar y luego tirar: Hemos dado inicio a la cultura del “des-carte” que, además, se promueve. Ya no se trata simplemente del fenómeno de la explotación y de la opresión, sino de algo nuevo: con la exclusión queda afectada en su misma raíz la pertenencia a la sociedad en la que se vive, pues ya no se está en ella abajo, en la periferia, o sin poder, sino que se está fuera. Los excluidos no son “explotados” sino desechos, “sobrantes”»³¹.

De la *exclusión* al compromiso de *inclusión*. Este paso se da cuando se habla de la *dimensión social de la evangelización* (capítulo 4). Francisco se centra allí en lo que considera dos grandes cuestiones que le parecen fundamentales en este momento de la historia: la primera no podría sino la *inclusión social de los pobres*, que es la respuesta adecuada a la exclusión sistemática que el sistema produce; la segunda es la paz y el diálogo social³². La inclusión de los pobres exige no solo la atención directa a los excluidos, sino verdaderas reformas estructurales, lo que implica renunciar a «la autonomía absoluta de los mercados y de la especulación financiera»:

«Ya no podemos confiar en las fuerzas ciegas y en la mano invisible del mercado. El crecimiento en equidad exige algo más que el crecimiento económico, aunque lo supone, requiere decisiones, programas, mecanismos y procesos específicamente orientados a una mejor distribución del ingreso, a una creación de fuentes de trabajo, a una promoción integral de los pobres que supere el mero asistencialismo»³³.

La importancia que atribuye el papa Francisco a lo social queda confirmada en su carta encíclica sobre la casa común (*Laudato si'*), un documento cuyo tema solo puede ser considerado la ecología si entendemos esta en sentido de *ecología humana*. Si hay algo que el papa repite a lo largo de sus páginas es la íntima conexión entre la crisis medioambiental y la crisis social, como consecuencia de la interconexión entre naturaleza y sociedad. Y la causa común de esta doble crisis hay que verla en la antropología de fondo, en lo que él llama un «antropocentrismo desviado». Desviado no por el lugar que asigna al ser humano, sino porque «ha terminado colocando la razón técnica sobre la realidad»³⁴. Este antropocentrismo desviado, que critica extensamente en el capítulo 3 («Crisis y consecuencias de antropocentrismo moderno»), lleva de modo no siempre consciente «a constituir la metodología y los objetivos de la tecnociencia en un paradigma de comprensión que condiciona la vida de las personas y el funcionamiento de la sociedad»³⁵. Y esta ten-

31. FRANCISCO: Exhortación apostólica postsinodal *Evangelii gaudium*, n. 56.

32. *Ibíd.*, n. 185.

33. *Ibíd.*, n. 204.

34. FRANCISCO: Carta encíclica *Laudato si'*, n. 115.

35. *Ibíd.*, n. 107.

dencia tiende también a ejercer su dominio sobre la economía y la política. Se llega a pensar incluso que la tecnología y la economía están en condiciones de resolver tanto los problemas ambientales como los problemas del hambre y la miseria en el mundo, gracias siempre al mercado. Pero no es posible creer que el mercado por sí mismo vaya a garantizar el desarrollo humano integral y la inclusión social³⁶.

Esta crítica de un sistema por naturaleza excluyente la encontramos en numerosas intervenciones del papa Francisco. Baste citar, a modo de ejemplo, un discurso suyo que tuvo especial repercusión en los medios: el que dirigió a los participantes del encuentro Mundial de Movimientos Populares, reunidos en Roma. Se centró en lo que consideraba tres derechos sagrados: tierra, techo y trabajo. El papa consideraba a muchos de sus oyentes víctimas de un sistema que ya no se sostiene. Por eso invitaba a cambiarlo:

«Tenemos que cambiarlo, tenemos que volver a llevar la dignidad humana al centro y que sobre ese pilar se construyan las estructuras sociales alternativas que necesitamos. Hay que hacerlo con coraje, pero también con inteligencia. Con tenacidad, pero sin fanatismo. Con pasión, pero sin violencia. Y entre todos, enfrentando los conflictos sin quedar atrapados en ellos, buscando siempre resolver las tensiones para alcanzar un plano superior de unidad, de paz y de justicia»³⁷.

Y termina el discurso exaltando el trabajo de estos movimientos populares porque han puesto en marcha nuevas formas de solidaridad y porque representan una alternativa a las formas clásicas de gobierno y de participación política:

«Los movimientos populares expresan la necesidad urgente de revitalizar nuestras democracias, tantas veces secuestradas por innumerables factores. Es imposible imaginar un futuro para la sociedad sin la participación protagónica de las grandes mayorías y ese protagonismo excede los procedimientos lógicos de la democracia formal. La perspectiva de un mundo de paz y justicia duraderas nos reclama superar el asistencialismo paternalista, nos exige crear nuevas formas de participación que incluya a los movimientos populares y anime las estructuras de gobierno locales, nacionales e internacionales con ese torrente de energía moral que surge de la incorporación de los excluidos en la construcción del destino común. Y esto con ánimo constructivo, sin resentimiento, con amor. Yo los acompaño de corazón en ese camino»³⁸.

Es de destacar este protagonismo reconocido a los mismos excluidos en la construcción de una sociedad incluyente, otro pilar importante de las conviccio-

36. *Ibíd.*, n. 109.

37. FRANCISCO: *Discurso a los participantes en el Encuentro Mundial de Movimientos Populares* (28 de octubre de 2014). Accesible en la página web de la Santa Sede.

38. *Ibíd.*

nes del papa Francisco que tanto destacó en su actividad pastoral en la diócesis de Buenos Aires.

Frente a este enfoque más de denuncia que encontramos en Francisco, la aportación de Benedicto XVI se sitúa más abiertamente en conexión con las tres líneas de reflexión que hemos analizado más arriba. Esto es especialmente notable en su encíclica social, *Caritas in veritate* (29 junio 2009). Claramente hay en ella una denuncia del modelo bipolar mercado/Estado, que se pretende puede ser superado si se incorpora una tercera dimensión: el *don* y la *relacionalidad*.

Hay en el enfoque de Benedicto XVI un eco inequívoco de las propuestas de la economía civil que hemos estudiado. Pero la encíclica sitúa estas ideas en el marco teológico propio de un documento cuya paternidad única pertenece a un teólogo de la altura de Joseph Ratzinger. Porque la principal novedad de la encíclica social de Benedicto XVI es el haber dado un entronque teológico a los temas clásicos de los documentos sociales de la Iglesia. En este sentido, el método de *Caritas in veritate* es más deductivo que inductivo: parte no del análisis de la realidad, sino de la concepción cristiana de Dios y de sus consecuencias para una correcta concepción del ser humano y de la sociedad. Es una encíclica ante todo *teológica* (en el sentido fuerte del término: saber sobre Dios) y luego *antropológica*. Desde esa óptica cree Benedicto XVI que deben iluminarse los problemas más acuciantes de nuestra sociedad, y concretamente los relacionados con el desarrollo auténtico de las personas y de los pueblos. Estamos, pues, en la estela de la encíclica de Pablo VI sobre el desarrollo de los pueblos (*Populorum progressio*), cuyo 40 aniversario se quiere conmemorar, pero prestando una atención muy señalada a la dimensión estrictamente teológica de los temas.

Profundizando algo más en este enfoque teológico y antropológico, cabe decir que la visión de Dios que Benedicto XVI ofrece bascula sobre el doble eje de *Dios amor* y *Dios Trinidad: don y relacionalidad*. De ahí derivan las coordenadas de la concepción cristiana de la persona humana³⁹:

- A la fe en el *Dios amor* corresponde la experiencia de una existencia vivida como don: en la relación con Dios experimenta el ser humano lo que luego puede y está llamado a reproducir en su relación con los semejantes. En el origen, por tanto, de la lógica del don está la experiencia de Dios. Pero esta lógica contrasta de raíz con la lógica económica del intercambio entre objetos equivalentes. Esta será la clave de todo el capítulo 3. («Fraternidad, desarrollo, económico y sociedad civil»).

39. Para un desarrollo de estas ideas cf. CAMACHO, I. (2009): «Primera encíclica social de Benedicto XVI: claves de comprensión», *Revista Fomento Social*, n.º 64, pp. 629-654.

- A la fe en *Dios Trinidad* corresponde la experiencia de la *fraternidad* humana, que le sirve a Benedicto XVI para enmarcar el desarrollo de los pueblos en la gran familia humana, que trasciende las divisiones y las diferencias de pueblos, razas, etc. Esta será, a su vez, la clave del capítulo 5 («La colaboración de la familia humana»).

Con este marco de fondo para entender el enfoque global de la encíclica, nos interesa ahora concentrarnos en el capítulo 3, que es donde se introduce la reflexión sobre el sistema de organización de la sociedad incorporando elementos propios de la *economía civil*⁴⁰.

Benedicto XVI, después de exponer su idea del don y la gratuidad, recuerda como Juan Pablo II en su encíclica social *Centesimus annus* había propuesto pasar a un sistema basado en tres instancias: el mercado, el Estado y la sociedad civil. Ahora modifica significativamente esta propuesta de su predecesor: no es ya que la sociedad civil sea «el ámbito más apropiado para una economía de la gratuidad y de la fraternidad», sino que es en la propia vida económica donde debe estar presente de algún modo la *reciprocidad fraterna*⁴¹.

Este pasaje que vamos a citar es el que mejor expresa la necesidad de superar el binomio mercado-Estado:

«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 solo 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*. El binomio exclusivo mercado-Estado corroe la sociabilidad, mientras

40. De hecho, el profesor Zamagni estuvo presente en el Aula Juan Pablo II en la conferencia de prensa de presentación de la encíclica. Intervinieron: el cardenal Renato R. Martino, presidente del Pontificio Consejo «Justicia y Paz»; el cardenal Paul J. Cordes, presidente del Pontificio Consejo «Cor Unum»; Mons. Giampaolo Crepaldi, secretario del Pontificio Consejo «Justicia y Paz»; el Prof. Stefano Zamagni, catedrático de Economía Política en la Universidad de Bolonia, consultor del Pontificio Consejo «Justicia y Paz». Entre los comentarios de Zamagni a la encíclica pueden verse los publicados como apéndice de su obra *Por una economía... I. c.*, pp. 273-327 («La clave de lectura de la crisis y el camino para salir de ella, en la *Caritas in veritate*», «Fraternidad, don y reciprocidad en la *Caritas in veritate*»).

41. BENEDICTO XVI: Carta encíclica *Caritas in veritate*, n. 38. La referencia a Juan Pablo II corresponde a la encíclica *Centesimus annus*, n. 35.

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»⁴².

La idea que repite Benedicto XVI es que la actividad económica no puede resolver todos los problemas recurriendo exclusivamente a la lógica mercantil. Ni siquiera bastan los principios tradicionales de transparencia, honestidad y responsabilidad. Se necesita más, concretamente...:

«[...] que en las relaciones mercantiles el principio de gratuidad y la *lógica del don*, como expresiones de fraternidad, pueden y deben tener espacio en la actividad económica ordinaria»⁴³.

La propuesta es realista, porque no se pretenden eliminar ninguna de las dos lógicas clásicas (mercado y Estado); pero es, al mismo tiempo, novedosa porque introduce elementos nuevos, como es la lógica de don que se plasma en la reciprocidad.

Este deseo de romper esquemas bipolares reaparece al tratar de la empresa. No solo apuesta por la *responsabilidad social* y por la atención a todos los sujetos que contribuyen a la vida de la empresa (una clara referencia a los *stakeholders*), sino que entiende que la iniciativa empresarial debe ir más allá de la pura distinción entre empresa privada y empresa pública o entre empresas destinadas al beneficio y organizaciones sin ánimo de lucro. De hecho, hoy va surgiendo una zona intermedia, donde se alinean empresas tradicionales, fundaciones promovidas por las mismas empresas, empresas propias de la economía civil y de la economía de comunión, empresas con objetivos de utilidad social, etc. Todo esto es algo más que el clásico «tercer sector»: son empresas que, aunque con muy distinta configuración jurídica, confluyen en no excluir el beneficio, pero lo consideran solo como un instrumento para objetivos humanos y sociales, un «instrumento para alcanzar objetivos de humanización del mercado y de la sociedad», lo que hace posible «un mercado más cívico y al mismo tiempo más competitivo»⁴⁴.

El papa subraya que no está hablando solo de propuestas teóricas, sino de realidades: porque todo eso existe ya, lo que hace falta es que se reconozca y se favorezca, siempre en la misma línea de superar la dicotomía de mercado y Estado, de lógica mercantil y lógica de los derechos.

42. *Ibíd.*, n. 39.

43. *Ibíd.*, n. 36.

44. *Ibíd.*, n. 46; cf. también nn. 40-41.

3. Conclusión: de nuevo la lucha contra la pobreza

Quien buscaba en estas páginas un tratamiento directo de la lucha contra la pobreza habrá quedado decepcionado. No queremos ignorar ni menospreciar las distintas estrategias para erradicar este mal que azota a la humanidad, estrategias que van desde la asistencia directa al pobre hasta el compromiso por la transformación de las estructuras sociales y económicas que, por su propia dinámica, engendran pobreza y exclusión. Precisamente en relación con estas últimas hay que entender lo que precede.

No hemos querido hacer en ellas una elucubración teórica. Más bien nos hemos asomado a la realidad para identificar en ella iniciativas que buscan abrirse camino rompiendo los límites excesivamente estrechos del modelo socioeconómico vigente, incluso en sus formas más avanzadas y éticamente aceptables, como es el Estado social. Las ciencias sociales nos han ayudado en esta búsqueda explorando tres líneas que, sin ser las únicas, atraen hoy una considerable atención de los estudiosos, de los activistas sociales e incluso del mundo económico.

Hemos visto además como la doctrina social de la Iglesia muestra una clara sintonía con todo ello, más que aportando modelos concretos, ofreciendo su propia visión de la persona humana, que tanto subraya la riqueza y complejidad para evitar todo reduccionismo antropológico que la convierte en engranaje de una economía demasiado convencional y simplificadora.

Precisamente el pobre es quien lleva más las de perder en una sociedad dominada por la lógica mercantil. En la medida en que esta sea combatida creando espacios para que las personas sean verdaderas protagonistas de su propio desarrollo, la lucha contra la pobreza será más efectiva porque estará actuando sobre sus raíces mismas.



 ***Caritas
Española***

Editores

Embajadores, 162 - 28045 MADRID

Teléfono 914 441 000 - Fax 915 934 882

publicaciones@caritas.es

www.caritas.es