



La fraternidad y el bien común a la luz de la *Caritas in Veritate*

Luigino Bruni¹

El bien común es una categoría clásica de la doctrina social cristiana, pero también del pensamiento político. Es un concepto que deriva directamente de la teología y de la filosofía, y es a su vez una categoría clave de la *Caritas in Veritate* (S.S. Benedicto XVI, 2009; en adelante, CV).

La fraternidad es uno de los principios de la modernidad, pero sin embargo (excluyendo el importante uso que le ha dado el filósofo de la política John Rawls), la fraternidad como principio para la praxis civil es hoy un principio olvidado, que la CV ha vuelto a poner en el centro de su visión antropológica y civil.

El bien común

Este concepto ya está presente en la reflexión sobre la polis de los filósofos griegos, y en la de los romanos (Cicerón y Séneca). La idea que inspira y da origen al concepto de bien común, de forma casi natural, es la visión de la sociedad o de la

¹ **Luigino Bruni** es Doctor en Economía de la Universidad de East Anglia, Reino Unido. Es profesor asociado de Economía Política en la Universidad de Milán-Bicocca (Italia), donde investiga sobre los fundamentos éticos y antropológicos del discurso económico.

Es el vicedirector de Economética, un centro interuniversitario para la ética económica y la responsabilidad social de la empresa. Ha escrito numerosos artículos y es el autor de 'Humanizar la economía: reflexiones sobre la Economía de comunión' (2000) y 'Persona y comunión: por una refundación del discurso económico' (2003) junto con Stefano Zamagni. Es co-editor de la revista *International 'Review of Economics'*, y miembro del comité editorial de las revistas 'Nuova Umanità', 'Sophia' y 'RES'.

El presente texto corresponde a su conferencia dictada en el Congreso Social "La persona en el corazón del desarrollo"; 8 y 9 de mayo de 2012, Pontificia Universidad Católica de Chile.

Título original: 'Fraternità e Bene comune alla luce della Caritas in Veritate'. Traducción al español de Antonio Giacona, sacerdote asesor de la Dirección de Pastoral y Cultura Cristiana de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

comunidad (ciudadana, familiar, del clan) como un cuerpo, como un organismo. El bien de la mano es el bien del cuerpo entero, así como el bien del cuerpo entero es también el bien de la mano. Esta visión clásica de la sociedad está todavía bien presente en la Doctrina Social de la Iglesia, donde el bien común está puesto como piedra angular del discurso de los cristianos sobre la política, pero también sobre la realidad civil y – aunque en forma menos explícita– sobre la realidad económica. Se define así: “El bien común no consiste en la simple suma de los bienes particulares de cada sujeto del cuerpo social. Siendo de todos y de cada uno es y permanece común, porque es indivisible y porque sólo juntos es posible alcanzarlo, acrecentarlo y custodiarlo, también en vistas al futuro” (Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 164).

Se entiende entonces, de modo inmediato, que la modernidad marca una profunda crisis de la idea misma de bien común, justamente por la desaparición de la idea de “cuerpo” social o político y por la irrupción de la idea de individuo. Había, de hecho, un problema relacionado con el concepto clásico de bien común, puesto de manifiesto por primera vez de modo evidente por Hobbes (pero en un cierto sentido también por Lutero). El problema consistía en la naturaleza esencialmente jerárquica de aquel concepto de sociedad cristiana y de bien común. La misma metáfora del cuerpo lo pone directamente en evidencia: a pesar de que todos los miembros del cuerpo están ligados y son interdependientes, el rol y la esencialidad de la cabeza y del corazón no son los mismos que los del dedo meñique (un dedo que puede incluso ser sacrificado si el todo, si el bien común justamente, lo exige).

La modernidad no ha querido más esta idea de bien común como “cuerpo”, a pesar de que –y aquí está la ambigüedad– siga sin poder prescindir de ella, sobre todo en los momentos de crisis, cuando el bien común es evidente porque se ve de forma clarísima su opuesto: el *mal* común (default, derrumbe del sistema financiero, etc.). Impacta, de hecho, cómo en estos tiempos jefes de estado y de gobierno usan a menudo la expresión “bien común”, un término que hasta hace pocos años habría sido considerado abstracto y un poco retórico.

La economía moderna ha intentado formular una versión propia del bien común, y ha inventado también nuevas metáforas para expresar su concepto de bien común: ya no cuerpo, sino “mano invisible” (Adam Smith) o “muro seco”, es decir un bien común que no necesita ningún sentido de pertenencia o filiación fuerte, ningún cemento: bastan los intereses. El “bien común” está ausente de la teoría económica moderna y contemporánea, que lo ha sustituido con los conceptos de “bien público” o de “commons”, que sin embargo, si lo pensamos bien, son exactamente lo opuesto de lo que la tradición clásica y cristiana llama “bien común”, porque tanto los “bienes públicos” como los “commons” pueden quedar como un asunto individualista, sin que el

acto de consumo implique algún tipo de *relación* entre las personas involucradas, menos aún un vínculo. Estamos en la presencia de un bien público, por ejemplo, cuando dos o más personas admiran el mismo cuadro en un museo: los dos pueden “consumir” el cuadro independientemente, sin que entre ellos hayan “interferencias”. Es la ausencia de interferencia, la “mutua indiferencia” entre los consumidores que hace que se vuelva un bien público (y no privado): una definición en negativo, sin que se les exija ninguna acción interpersonal positiva a los sujetos implicados en el consumo de aquel bien. Además, el bien público es asociado por la economía moderna a un problema: la “publicidad” de un bien es problemática, y la receta del economista moderno a la “tragedia” de los bienes comunes y colectivos es intentar la transformación de los bienes públicos en bienes privados, donde la posibilidad de la interferencia es eliminada de raíz. Esta tendencia es particularmente evidente hoy en los bienes ambientales (entre los típicos bienes comunes), donde se está realizando un proceso de transformación de los bienes públicos en bienes privados (se piense en el agua, por ejemplo), de manera que se elimine la posibilidad misma del conflicto.

El bien público o el commons es entonces una relación *directa* entre los individuos y el bien consumido, mientras que la relación entre las personas es por lo menos *indirecta* y no necesaria. El bien común clásico, en cambio, es exactamente lo contrario: una relación directa entre personas, mediada indirectamente por el uso de los bienes en común. En este sentido el bien común es una categoría *personalista*, mientras que el concepto económico de bien “común” es esencialmente *materialista* (centrado en las cosas y no en las personas). El bien común es sustancialmente un bien relacional.

La economía tiene hoy la necesidad de poner en el centro los bienes comunes vistos como relaciones y no como mercancías, de lo contrario se caerá cada vez más en la conocida **tragedia de los bienes comunes**, es decir, que los bienes comunes son destruidos por el consumo excesivo de parte de los usuarios.

La tragedia de los bienes comunes –que es siempre una tragedia también del bien común– hoy se da por los bosques, por el agua, por la energía, por el ambiente, por los territorios y la tierra, por la comida.

Sabemos (gracias a la premio Nobel Elinor Ostrom) que cuando se suprime un antiguo convenio y se destruye un bien común, es muy complicado (si no imposible) reconstituirlo. Para valorar los bienes comunes (y el bien común, que hoy depende principalmente del cuidado de los bienes comunes), se necesita lentitud, se necesita una *slow economy* y *slow finance*, para pensar mejor y más en profundidad. Ahora pasemos a la fraternidad.

La fraternidad

La humanidad a menudo se ha encontrado ante una encrucijada decisiva, aquella que en la historia de los pueblos ha visto enfrentada por una parte la fraternidad y por la otra el fratricidio. La primera comunidad de la que nos habla la gran tradición judío-cristiana, y por lo tanto occidental, frente a aquella encrucijada eligió el fratricidio: "Eres todavía aquel de la piedra y de la honda, hombre de mi tiempo. Estabas en la carlinga, con las alas malvadas, las meridianas de muerte, te he visto dentro el carro de fuego, en las horcas, en las ruedas de tortura. Te vi: eras tú... Y esta sangre huele como aquel día cuando el hermano dijo al otro hermano: 'Vamos al campo'." (S. Quasimodo). Otras veces, ante la misma encrucijada, personas, comunidades y pueblos en cambio han tomado la dirección de la fraternidad, a menudo después de experiencias trágicas, como hicieron los italianos en la reconstrucción después del fascismo, la India de Gandhi, el Suráfrica de Mandela. También hoy si queremos salir de esta crisis grande y profunda (mucho más que financiera y económica, porque es una crisis de las relaciones interpersonales, políticas, religiosas, con la naturaleza) nos encontramos ante esta misma encrucijada.

Ya hemos entrado en la era de los bienes comunes, y la fraternidad debe convertirse en una virtud del mercado, porque las clásicas virtudes del mercado (que son las virtudes individuales de la prudencia, innovación, responsabilidad, independencia, etc.), ya no son suficientes. Pero ¿en qué sentido la fraternidad puede y debe volverse entonces también una virtud del mercado por los bienes comunes y el bien común?

Pueden ser muchas las traducciones del principio de fraternidad en economía, pero sin embargo, hay que entenderlas correctamente. Antonio Genovesi, por ejemplo, el economista napolitano del siglo XVIII, que podemos considerar el fundador de la economía civil, ponía la categoría de fraternidad en el corazón de su sistema económico. ¿Pero qué significa hablar de fraternidad en economía hoy? ¿Y cómo cambia la visión de la economía y del mercado si tomamos en serio la fraternidad?

La libertad y la igualdad habían estado durante siglos o milenios (si queremos partir desde los griegos) en el centro de la reflexión de filósofos como Grozio, Hobbes, Locke, que habían creado las nuevas categorías y sistemas filosóficos y políticos de la modernidad justamente a partir de nuevas interpretaciones de la libertad y de la igualdad. ¿Por qué, entonces, cuestionar una palabra, fraternidad, que se había quedado muy en el trasfondo del debate filosófico y político (también porque estaba asociada a las categorías del *ancient regime*, como la de la sangre)? En realidad, hay una doble respuesta a la pregunta de por qué la Europa revolucionaria quiso agregar la fraternidad a los principios de la libertad y de la igualdad. Aquellos revolucionarios sabían, o por lo menos intuían, que sin un principio, un valor y un código simbólico que

subrayara el ligamen *entre* las personas, los principios fundamentales de la libertad y de la igualdad (que por sí solos indican estatus y derechos individuales) no serían suficientes para construir la nueva sociedad de los hombres libres e iguales. En segundo lugar, y tal vez con un valor aún más fuerte, la Europa moderna sabía que la fraternidad de la sociedad del *ancient regime* no era la nueva fraternidad civil sobre la cual fundar la nueva sociedad moderna.

Cuando la fraternidad se puso junto a los principios modernos de libertad e igualdad, se dijo, simbólicamente, que *aquella* fraternidad era nueva como lo eran aquella libertad y aquella igualdad. Una nueva fraternidad que, por lo tanto, superara los vínculos de sangre y de pertenencia exclusiva y excluyente que caracterizaba y caracteriza toda experiencia humana fundada sólo o principalmente sobre la fraternidad natural. La nueva fraternidad también debía y quería ser un proyecto cultural, político y civil, una realidad entera por construir y no para *ser salvada* como un valor del *ancient regime*.

Podríamos incluso afirmar, parafraseando a Benjamín Constant, que tal como existe una "libertad de los antiguos" y una "libertad de los modernos", existe también una *fraternidad de los antiguos* y una *fraternidad de los modernos*, bien distintas y en radical tensión entre ellas (más que en el caso de la libertad). Una profecía y una anticipación mítica de esta distinción (y en cierto sentido oposición) entre los dos tipos de fraternidad (de la sangre y civil), nos viene de una de las lecturas de la fundación de la *civitas* de Roma por parte de Rómulo (*civitas* desde este punto de vista no es solamente la traducción de la palabra griega *polis*, porque está menos ligada a la etnia y a la sangre). Cuando el mito nos habla de la matanza de Remo, que quería cruzar los límites de la nueva ciudad demarcados por Rómulo, retando a su hermano en virtud de una relación de sangre, de un supuesto privilegio dado por la fraternidad natural, nos está diciendo (con la fuerza del mito), que la nueva *civitas* debe fundarse sobre un nuevo pacto de ciudadanía, sobre un nuevo tipo de fraternidad, en contraste con la fraternidad natural de la familia, del clan, de la tribu.

La modernidad, al volver a fundarse sobre nuevos principios, siente entonces que no bastan los derechos de libertad e igualdad para fundar la nueva sociedad. La fraternidad debía volverse también (por lo menos en la versión mediterránea de la Ilustración) un principio fundamental en la nueva idea de bien común, porque conlleva la idea de "ligamen", relación, pacto. Sin embargo, a pesar de que la fraternidad es una relación, un "bien relacional", es al mismo tiempo potencialmente una "herida", porque en una relación de fraternidad no se controla nunca la parte de los demás a los que libremente y en un plano de igualdad sustancial me ligo. Por esta naturaleza trágica suya, la fraternidad se quedó en el trasfondo de la sociedad moderna, cada vez más en

la sombra. Han sido los principios de igualdad, y sobre todo de libertad, los que han construido el "nuevo mundo", las democracias y los mercados. Incluso cuando vuelve a aparecer (también con Rawls) no vuelve como un *bien de ligamen*, sino que permanece al interior de lo justo y de la equidad, de los derechos individuales, porque está demasiado cargada de vulnerabilidad. El desafío que hoy debe afrontar cualquier persona que quiera hablar de fraternidad es hablar de ella junto o "después" de la igualdad y la libertad, sin volver a la ambigua metáfora del cuerpo, donde ni la libertad ni la igualdad pueden ser expresadas (es importante saber usar también nuevas metáforas, cuando se quiere lanzar un nuevo proyecto cultural).

Finalmente, esta fraternidad civil y frágil comporta, por parte de los miembros de una comunidad, el sentirse parte de un destino común, de estar unidos por un vínculo menos exclusivo y electivo que la amistad, pero que es capaz de suscitar sentimientos de simpatía recíproca, y que puede y debe expresarse incluso en las transacciones de mercado habituales. Pero hay algo más: la construcción de una economía de mercado era comprendida por los economistas ilustrados y por los reformadores italianos de un modo totalmente particular, como una precondition para que la fraternidad no se quedara como un principio abstracto, sino que se volviera una praxis cotidiana y generalizada.

Cuando en aquel entonces los revolucionarios modernos anunciaban el tríptico de su nuevo humanismo (*liberté, égalité, fraternité*) nos querían decir varias cosas. Ante todo, nos querían decir que aquellos principios *tenían que ser tomados en su conjunto*, y que por lo tanto ya no se podía aceptar una fraternidad sin libertad y sin igualdad (que era justamente aquella fraternidad desigual y sin libertad en contra de la cual, a partir de Hobbes, los modernos habían reaccionado); al mismo tiempo querían decirnos algo que demasiado pronto hemos olvidado en la modernidad: que no se podía ni se debía concebir una sociedad libre y de iguales *sin* fraternidad. Y esto porque la *fraternidad civil* agrega a la vida en común la dimensión de relación, de ligamen, de reciprocidad, de una cierta idea de comunidad a la nueva sociedad de personas libres e iguales.

El "tríptico de la modernidad" ha sido capaz en la historia de los pueblos, y es capaz todavía hoy, de generar casi como un "hecho emergente" también la cuarta gran palabra de la modernidad: *felicidad*, sólo cuando no deja a lo largo del camino uno o más de los tres principios.

¿Cómo cambia la visión de la economía y del mercado si tomamos en serio el principio de fraternidad? ¿Cómo podemos reconciliar la idea del mercado, visto como fraternidad, con las leyes y la naturaleza del mercado? ¿Una economía civil de la fraternidad es posible sólo para pequeñas comunidades pre-modernas o que están al margen de la economía de mercado habitual? Por supuesto que no, y el trabajo de

muchos economistas (entre ellos algunos chilenos) es, y será, dar razón de que el principio de fraternidad es también un principio económico.

Por ejemplo, la categoría de fraternidad traducida en la vida económica debería permitirnos pensar que una relación de mercado pueda ser, *al mismo tiempo*, mutuamente ventajosa y genuinamente social. La virtud de la fraternidad permite, de hecho, superar también esta visión dualista (por un lado el mercado, reino de la mutua ventaja y del contrato; por el otro, la fraternidad, reino del sacrificio y del don), que hasta la fecha no le ha servido ni al mercado, que de tanto considerarlo no-moral se está volviendo tal cada vez más, ni al no-mercado, donde el querer asociar la familia y la amistad a la pura gratuidad y al desprendimiento a menudo ha ocultado relaciones de poder y patologías de todo tipo: bastaría con pensar solamente en la cuestión femenina en las comunidades tradicionales.

La fraternidad lleva a ver a la vida social como un conjunto de oportunidades que hay que aprovechar juntos: el mercado es un sistema que nos permite captar estas oportunidades para crecer junto con los demás, no en contra de ellos. La economía de mercado se vuelve entonces un conjunto de muchas relaciones cooperativas, un mundo poblado de equipos temporales, donde cada uno se lee a sí mismo en relación con los demás. En otras palabras, lleva a descubrir que el mercado y la empresa, antes que ser lugares competitivos, son *networks* cooperativos sobre los cuales se apoya la legítima competencia. Sin este primado de la cooperación (y por ende del bien común), tampoco los bienes privados pueden ser alcanzados.

Entonces, si tuviéramos que calificar en síntesis el principio de fraternidad en relación a los más conocidos y afirmados principios de igualdad y libertad, si lo quisiéramos extender también a la dinámica económica, tendríamos que decir (distanciándonos en algunos momentos también de la visión de los revolucionarios franceses) que la fraternidad, si está presente en una sociedad libre e igualitaria, hace que los miembros se sientan parte de un destino común, que desarrollen una cultura de la *communitas* y no de la *immunitas*, que entre ellos se afirmen sentimientos de simpatía y de amistad civil, sin que todo esto entre en conflicto con la libertad y la igualdad de todos y de cada uno. Al mismo tiempo, la fraternidad no es tan solo la mutua ventaja ni tampoco la simple amistad (si con este término nos referimos a una relación íntima donde la relación "personal" se entiende en forma exclusiva, electiva y no transitiva). La fraternidad, como veremos, es en cambio *transitiva* entre los miembros de una comunidad, abierta no sólo al "tú" sino que también a "él" que no conozco personalmente y que siento como un hermano en sentido civil.

Mirar el mundo económico desde esta perspectiva nos ayuda a comprender un conjunto de acciones humanas, también económicas, que permanecen como un misterio,

o que más frecuentemente no son vistas por quien observa la vida económica y social sólo con la lente de la búsqueda del provecho individual, y también a quien la mira con la otra lente, un poco más apropiada, de la mutua ventaja. Cada vez que nosotros encontramos la dimensión de don-gratuidad al interior de una transacción habitual o una organización económica fundada también (pero no sólo) sobre la mutua ventaja, para poderla entender y explicar adecuadamente tenemos que recurrir a la categoría de la fraternidad civil.

Aquí pienso en muchas experiencias de economía social, pero sobre todo de economía civil y de comunión (CV 46), que no se explican sin que entre en juego la fraternidad civil, y por ende sin tomar en consideración la otra gran categoría de la CV: la gratuidad, la *charis* –hay que observar que en los primeros códigos cristianos, la *charitas* se escribía con h, porque se quería decir que aquella palabra latina traducía al mismo tiempo dos palabras griegas: ágape y charis.

Existe obviamente una relación profunda entre bien común y fraternidad: ambos necesitan don y gratuidad. El bien común incorpora la idea de don en su mismo nombre: cum-munus, don recíproco. No bastan los contratos y los intereses para administrar los bienes comunes y crear bien común: hay una necesidad vital de gratuidad.

¿Pero qué es verdaderamente la gratuidad?

La gratuidad es una *dimensión*, o también una actitud o disposición de la persona que actúa, que puede acompañar potencialmente todo tipo de acción, incluso las obligatorias (contrato, reglas...), que consiste en acercarse a los demás, a la naturaleza, a las cosas, no para usarlos utilitariamente para nuestro propio beneficio, sino para reconocerles en su alteridad, respetarles y servirles. Por esto, existe una estrecha relación entre la gratuidad y las motivaciones intrínsecas de la acción, pero no existe una coincidencia entre gratuidad y relacionalidad interhumana, porque mientras que por una parte la gratuidad es por naturaleza propia una categoría relacional, la relación de la gratuidad puede expresarse también con respecto a sí mismo, a la naturaleza, a Dios.

Nuestra política y nuestra economía tienen una necesidad extrema de gratuidad: sin ella los partidos se vuelven sólo máquinas de poder, y las empresas quiebran. Pero la economía y la política hoy están consumiendo gratuidad (virtud), sin ser capaces de generarla, y la están agotando como a las energías no renovables. En el tema de la gratuidad, la familia tiene un rol esencial que desarrollar. Nuestra sociedad no comprende el don porque no comprende el riesgo de la verdadera gratuidad: si ésta es verdadera es siempre potencialmente una herida, pero como nos dice el gran relato del Génesis del combate de *Jacob con el ángel*, toda herida puede esconder una bendición.

Perder y evitar las heridas del don, produce la pérdida de las bendiciones y del gozo relacionados con el verdadero don.

Hoy nuestra cultura del consumo y de las finanzas no conoce los premios, sino sólo los incentivos. Pero con los incentivos, paradójicamente, no se refuerzan los nexos de confianza al interior de las organizaciones, sino que se deterioran, porque parten del presupuesto antropológico que el ser humano no es capaz de virtud sino de vicio. Pero sin virtud las empresas quiebran, y lo saben, o por lo menos lo experimentan de hecho. En estos años, en realidad, las organizaciones consumen un patrimonio de virtudes y de gratuidad generado sobre todo por las familias; pero si el mundo del trabajo hoy no reconoce y no premia las virtudes, las familias no podrán aguantar solas, con los graves daños de la economía que ya vemos (esta crisis ¿no es acaso también creada por trabajadores y gerentes poco virtuosos, incluso cuando, o tal vez *justamente* cuando, salen de escuelas de business y universidades en las que se estudia y se crece en la misma cultura del incentivo, y después llegan a los lugares de trabajo y no son capaces de verdadera cooperación y de verdadera gestión de las relaciones complejas?). La cultura tradicional enseñaba un modo de estar en el mundo fundado sobre la ética de las virtudes que después se transmitía directamente a las empresas y a las oficinas: hoy este patrimonio civil fundamental está en crisis, porque sólo las familias, y ni siquiera todas, siguen educando en la gratuidad, pero ya no basta. Si no se es capaz de gratuidad tampoco se es capaz de entender el contrato y de ser buen trabajador ni emprendedor.

Sería lamentable usar la lógica del incentivo al interior de las familias, porque terminaríamos por destruir uno de los últimos generadores de gratuidad, el bien cada vez más escaso también en la economía de hoy. El dinero en la familia, sobre todo con respecto a los niños y adolescentes (pero con todos al fin), hay que usarlo siempre como premio y como reconocimiento, nunca como precio y como incentivo, de lo contrario se producen dos efectos dañinos. Si los padres comienzan pagándole cinco euros a un muchacho por levantar la mesa o por llevar al perro al jardín, el primer efecto que se produce es que el muchacho empieza a pensar que aquel acto de gratuidad vale cinco euros, es decir, muy poco. En segundo lugar, en breve tiempo se dará un efecto de contagio de manera que el muchacho pedirá dinero también por los otros trabajos continuos (levantar la mesa, hacer la cama...) Y si un día este incentivo se suspende, todos los trabajos se interrumpen: cuando en una relación regida por la gratuidad se introduce el dinero, ya no se vuelve atrás. Si en cambio aquel dinero es usado como premio y como reconocimiento, aquella misma suma refuerza las motivaciones intrínsecas y la gratuidad.

Una gratuidad, una *charis*, que como nos enseña San Francisco, no es un precio cero, sino un “precio infinito” (Bruni y Smerilli 2008). La dimensión del don no es algo simpático pero al fin y al cabo inútil a la vida en común que vale, como a menudo se piensa: no es el 2% de las “almas bellas”, sino que es una dimensión del 100% de la vida en común. El don es fundador de la vida social, da vida a los pueblos, a los pactos sociales, a los grandes momentos fundantes de las civilizaciones y de las comunidades. El gran desafío de hoy es liberar el don-gratuidad de los límites demasiado estrechos e irrelevantes a los que nuestra cultura del consumo y de las finanzas la han relegado.

Pensemos, por ejemplo, cómo nuestra cultura no comprende el trabajo que se desarrolla al interior de los muros domésticos, el cual por no pasar a través del mercado no puede tener un precio, y por lo tanto tampoco un valor. Del mismo modo, ya no se valoran las relaciones de proximidad y de vecindad no monetarias, sobre las cuales se han construido las cooperativas productivas de los territorios, donde también el mercado ha florecido a partir de la gratuidad (y no viceversa). Incluso hoy sigue floreciendo desde ella, desde aquello que va más allá del contrato, cuando vuelve a florecer.

La cultura que entiende la gratuidad como “precio cero” o como la cultura del gratis, por ejemplo, lleva también a teorizar que a quienes realizan trabajos de cuidado y de asistencia se les tiene que pagar menos, justamente para salvaguardar su naturaleza de gratuidad. Este es un grave error económico y civil, que lleva, entre otras cosas, a justificar sueldos más bajos para muchos trabajos educativos y de cuidado (en mayoría femeninos); no tenemos que necesariamente asociar indigencia con gratuidad: la pobreza elegida es bienaventuranza, pero la indigencia impuesta por una cultura equivocada vuelve la vida muy difícil, a veces imposible, a quien quiere cultivar su propia vocación laboral en los sectores de la educación y del cuidado y no tiene un cónyuge rico o rentas. Todo esto no es justo, y es grave. Hoy una buena batalla para la civilización es la que distingue la gratuidad de lo gratis, que no contrapone contrato a don, una remuneración justa a gratuidad. En nuestra civilización se plantea un grave problema de redistribución de la renta: no debemos quedarnos indefensos y mudos ante un sistema económico-político que remunera con sueldos millonarios a gerentes privados y públicos, y deja indigentes a profesores y enfermeros. Es una cuestión de justicia, y por lo tanto, no solo política sino también ética y espiritual.

Se entiende, entonces, que sin gratuidad no se da ni bien común, ni fraternidad, ni trabajo, y es con este tema que quiero finalizar.

Para concluir: el trabajo y los jóvenes

El trabajo que una persona desarrolla es mucho más que un medio para conseguir lo necesario para vivir: el trabajo nos dice a nosotros mismos y a los demás *quiénes* somos, no sólo qué *cosa* hacemos. Y en una cultura en la que los lugares tradicionales que definen la identidad están en crisis (comunidad, familia), el trabajo queda entre los pocos lenguajes sociales para encontrar y contar nuestro puesto en el mundo. Esto es cierto siempre, incluso hasta cuando uno jubila; pero vale sobre todo, y de un modo muy especial, para un joven. Pero quien hoy observa el mundo de los jóvenes, descubre un gran sufrimiento también en este terreno de definición de la propia identidad, a causa de una universidad cada vez menos capaz de formar trabajadores y a causa de políticas miopes, que han multiplicado aquellos contratos de trabajo precarios y fragmentados, que están caracterizando esta etapa del capitalismo. Es muy triste ver a tantos profesionales que, después de diez años de haberse titulado, les resulta muy difícil decirle a sus amigos, parientes y a sí mismos cuál es su trabajo y sus competencias, cuál es su *oficio*. La sociedad tradicional fue capaz de crear una fuerte ética del trabajo fundada sobre los oficios que ha regido nuestra civilización durante siglos: herreros, panaderos, profesores, obreros y doctores han dado seriedad y orden no sólo a la economía, sino al humanismo de occidente. El oficio es, de hecho, el gran tema que hay que poner en el centro del debate sobre el trabajo, sin mirar nostálgicamente atrás, pero con la conciencia que sin oficios, antiguos, nuevos y nuevísimos, no hay desarrollo. Pero ¿qué oficio tiene hoy un titulado en economía que ha pasado dos años haciendo su práctica, uno en la administración de una empresa, dos en una sociedad de consultoría, tres en una aseguradora? ¿Qué sabe hacer y en qué cosa es competente? Si un joven cuando se integra al mundo del trabajo no tiene por delante unos años para aprender una labor, ya sea carpintero o profesor universitario, corre fuertemente el riesgo de encontrarse en edad madura sin tener un oficio, no siendo por lo tanto competente en nada. De los estudios sobre el bienestar laboral sabemos que el sentirse competente es lo que más pesa en la felicidad de una persona, incluso más que el sueldo.

No lograr adquirir un oficio cuando jóvenes tiene entonces enormes efectos sobre la identidad de las personas, y sobre la calidad de la vida. Es por esto que en esta etapa crítica de nuestro tiempo, para los jóvenes es fundamental saber que una empresa o una institución está invirtiendo en ellos, y ellos en ella, dándoles tiempo para poder aprender un oficio, y ser de esta forma realmente útiles a la empresa y a la sociedad civil. Y si uno es precario y sin competencia cuando joven lo va a ser todavía más cuando adulto, cuando perder el trabajo se vuelve un drama porque el valor del propio capital humano es muy bajo. En efecto, se necesita recordar que nuestro valor en cuanto

trabajadores, lo que la economía llama el "capital humano" (que es sólo un sub-conjunto del valor global de una persona), se le acumula solamente en una parte mínima en la escuela, porque la parte más consistente de ello se adquiere trabajando. Un óptimo estudiante universitario que cinco años después es todavía precario, se encuentra con un capital humano deteriorado y menor de lo que tenía el día de la titulación. Y esto es un grave fracaso para la persona, pero sobre todo para un sistema-país que, si no *aprecia* (también en el sentido de aumentar su valor) a sus jóvenes, está desperdiciando su riqueza más grande. Los jóvenes hoy necesitan confianza, sobre todo en este tiempo de crisis, que ellos no han causado pero del que sufren las graves consecuencias. Y mi acto de confianza en un joven es darle la posibilidad de cultivar su vocación laboral, de la que depende la felicidad (*eu-daimonia*) individual y pública.

Tanto el bien común como la fraternidad hoy pasan por el trabajo, y pasan por los jóvenes, porque una sociedad no creará nunca el bien común ni será fraternal hasta que no ponga al trabajo y a los jóvenes en el centro del pacto social.