

APUNTES PARA UNA NUEVA ETICA INTERNACIONAL

José Luis Alemán, S.J.*

"No hay solución científica. La solución es fundamentalmente ética: acumular el excedente para brindar a todos las ventajas del desarrollo".

Raúl Prebisch

Cualquier economista que esté medianamente "al día" en esa arcana rama de la Economía Política que se llama Desarrollo Económico; tiene que haber notado un vertiginoso desplazamiento desde las technicalidades de la Planificación y Programación hacia planteamientos sociales de tipo ético (Prebisch: 1981: 247-337; Myrdal, G.: 1984: 158-165; Prebisch: 1984: 185-191; Rostow, W.W.: 1984: 240; Singer, H.W.: 1984: 321-331; Rosenstein-Rodan, P.N.: 1984: 217-221).

Leyendo a los autores mencionados saltan a la vista dos hechos que para mí explican esa evolución: la innegable disparidad entre países pobres y ricos, y la corrupción y falta de responsabilidad social de las élites de los países en desarrollo.

Cuando los problemas de una sociedad comienzan a aparecer como "éticos", o sea, como "buenos" o "malos", es imprescindible iniciar una seria reflexión ética o moral, que parecía relegada al olvido en la actual situación de la cultura occidental.

Quizás por el desprestigio de lo "moral" y por la facilidad con que se pasa de una determinada permisividad ética, por ejemplo en el campo de la familia, a otras de tipo general, nos hallamos un

(*) Sacerdote jesuita. Doctor en Economía (Frankfurt am Main, 1969). Profesor de Economía de la UOM. Fundador de **Estudios Sociales**. Autor de artículos en periódicos y revistas dominicanas y extranjeras y del libro **Teoría Económica del Desarrollo y del Sub-desarrollo** (Santiago, 1983).

tanto como aprendices de brujo enfrentados con la tarea ciclópea de reconstruir una sociedad económica internacional más ética.

Este ensayo pretende, en primer lugar, identificar varios tipos de acercamientos al problema de una nueva ética internacional, para tratar, en una segunda parte, el más discutible y espinoso problema de los instrumentos para llegar al reordenamiento social postulado.

1. DIVERSOS MODOS DE ENFOCAR EL PROBLEMA DEL NUEVO ORDEN INTERNACIONAL

1.1 Las reflexiones sobre la realidad y las utopías

En otros tiempos, hace unas dos décadas, se generalizó en la Iglesia Católica como método de análisis social el famoso "ver, juzgar, actuar" de **Joseph Cardijn** (1951).

Este método de formación práctica, que a los ojos de su autor no pasaba de ser un primer escaño para la formación de dirigentes obreros, ha terminado en constituirse para muchos sacerdotes y activistas sociales en "el" método para establecer el calificativo ético de una determinada situación.

Fundamentalmente este método "ético" se reduce en su más frecuente práctica a tipos de raciocinio como el siguiente:

Vivimos en una determinada situación que muestra un modo interactivo de interacción social. Es posible, a la luz de una reflexión más o menos atenta, descubrir sus reglas de juego. Volvemos enseguida nuestra vista a la realidad y, usando parámetros, generalmente de ética distributiva (**Aspen Consultation: 1974**), constatamos sumariamente la inmoralidad del sistema social analizado. Al mismo tiempo que condenamos la realidad perceptible, anatematizamos los principios que regulan su peculiar forma de existencia y postulamos una nueva sociedad contraria tanto al comportamiento observado como al conjunto sintetizado de principios que la definen operativamente.

Creo que esta forma de "análisis" ético-social es frecuente dentro y fuera de la Iglesia Católica.

Muchas veces llegamos al colmo de emplear modos de pensar como el siguiente: "Existe o A o B; pero A es malo, luego B es bueno".

1.1.1 Cualquiera que haya estudiado a fondo el problema real de la identificación de los principios que "estructuran" una sociedad, sabe que está ante una empresa de notable envergadura.

En primer lugar no basta, ni mucho menos, con indicar que se asumen como válidos los "principios estructuradores" de una

sociedad, tal como han sido descritos por los mismos "autores" de determinados sistemas sociales. Digamos, por **Adam Smith** en el capitalismo, o por **K. Marx** en el socialismo.

Marx, muy acertadamente, escribió en su famoso "Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política", que había que distinguir cuidadosamente entre la conciencia que adquieren los actores de un conflicto social, y la realidad subyacente: "no podemos juzgar a un individuo por lo que piensa en sí, no podemos juzgar a estas épocas de revolución por su conciencia".

Para él lo importante era averiguar de qué manera concreta "las contradicciones de la vida material, ...el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción" influyen sobre la conciencia.

Siempre será posible discutir, dado que por principio es "infalsificable", el postulado de que la "infraestructura material" determina y en qué grado nuestra "conciencia". La posición extremista de **Marx** es bien conocida: "no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social el que determina su conciencia", muy especialmente el desarrollo de las fuerzas productivas, o lo que hoy llamamos nivel tecnológico de una sociedad.

Marx, innegablemente, se anota un tanto cuando cuestiona la suficiencia de la conciencia para lograr la llave que abre las herméticas puertas de la realidad tan celosamente oculta bajo una maraña de complejas relaciones sociales, tecnológicas y culturales.

Una gran parte de los críticos sociales que siguen a grandes líneas el pensamiento de **Marx** puede, sin embargo, que tenga particular antipatía ante su tesis clave, tan paradójicamente actual, sobre el primado de la tecnología en el desarrollo de las relaciones sociales, de la plusvalía o de la propiedad.

Baste este ejemplo, tomado de una de las interpretaciones sociales más coherentes y simplificadoras de la realidad, para notar la dificultad en identificar los "principios" que estructuran una serie de comportamientos sociales que son calificados de "buenos" o "malos".

1.1.2 Tomemos otro ejemplo, mucho más actual, sobre la interpretación de las estructuras. **Giddens**, sintetizando su pensamiento, opina que lo que nosotros llamamos "estructuras" es un conjunto que abarca, por lo menos, los siguientes elementos: **esquemas de interpretación y de comunicación** de los miembros de una sociedad que tienden a hacerles interpretar los "hechos" de una determinada manera; mecanismos de **dominio** de recursos naturales, de tecnologías y de medios coercitivos; legitimación de los roles, de las

sanciones y de las formas de conducta de los miembros de una sociedad (**Callinicos**: 1985: 136; **Giddens**: 1985).

Cada sociedad, dice **Giddens**, recibe continuamente de sus "antecesores" esta interpretación "estructural" de ella misma. Pero, a la vez, tiene que recrearla. La recreación de la estructura puede consistir en la aceptación básica de elaboraciones sociales anteriores. Pero, en principio, esas elucubraciones están sujetas a una crítica, más o menos consciente, que acaba por modificar, generalmente de forma gradual, la concepción anteriormente vigente.

Para él, la estructura, al mismo tiempo que posibilita y facilita la reproducción de la sociedad, facilita su más o menos rápido cambio.

Los sistemas sociales tienen propiedades estructurales -rigidez institucional en el tiempo y en el espacio- solamente en cuenta a los actores sociales reproducen modos preexistentes de conducta. Pero el resultado **siempre tendrá que ser explicado**: la reproducción no significa la inmutabilidad de las estructuras. Más bien se trata de su re-creación.

Las posibilidades de esta re-creación, o sea de la reproducción parcial de una estructura, dependen mucho de la existencia de organizaciones y movimientos sociales conscientemente motivados para cambiar el pasado.

La concepción de **Giddens** es, obviamente, mucho más compleja que la de **Marx** y se presta mejor a explicar el cambio de una manera no determinista. La lección importante para el primer tipo de acercamiento a los problemas del nuevo orden social internacional es, como en el caso de **Marx**, patente: "constatar", bajo las orejas de ciertos parámetros, la calidad ética de un "orden social" es un mal método de análisis ético. Simplemente no llega a ver sus honduras y tiende a aislarse en la repetición de su interpretación.

1.2 Las utopías

Una consecuencia de diagnósticos simplistas de la realidad es la postulación de nuevos ordenamientos sociales que exhiben las virtudes **contrarias** a los defectos "hallados" en el "ver y juzgar" de la realidad.

Los nuevos ordenamientos sociales se asemejan a una lista de atributos deseables ("justo", "humano", "abierto a las necesidades de los demás", "comunicativo", etc. etc.), que voy a caricaturizar recurriendo al griego.

1.2.2 Las utopías y ucronías estrictas

La palabra "topos" significa, en griego, lugar o espacio. "Chronos" es "tiempo" en español. La partícula "u" (en griego "ou") significa negación. Tenemos por lo tanto: utopía: "no lugar"; "ucronía": no tiempo.

Desde Platón hasta H.G. Wells, pasando por el mismo Marx en su elegía al comunismo, nos encontramos con sociedades deseables para sus autores, que no han existido, o que aún no han podido existir.

En este sentido, pudiéramos decir que las utopías son también "eutopías" ("buen-lugar"). Sin duda la mayor parte de los autores de "utopías" han arrancado de los males de las sociedades actuales para idear nuevas sociedades futuras, que por sus mismos méritos, pueden convertirse en estimuladores de cambios sociales. La utopía tiene funciones sociales tan importantes como los sueños personales: aun cuando no lleguen a alcanzarse sirven de punto de referencia y de motivación para movimientos no conformistas.

Hay, con todo, un peculiar tipo de utopías que, aun cuando logre encarnarse en ciertas realizaciones **iniciales**, parece condenado al fracaso, siempre y en todo lugar. Si en el lista "eutópico" se pintan cualidades humanas y formas de organización social en total divergencia con las exhibidas en la historia de la humanidad, tendríamos que dar al término utopía una connotación de antirrealismo, que excluye sus posibilidades mismas de catalizador de revoluciones sociales (Loubere: 1974).

Estamos, entonces, ante modelos de futuras sociedades que merecen claramente el nombre de utópicas y ucrónicas por más eutópicas que las imaginemos.

1.2.3 Las "ecotopías"

Si seguimos con nuestro jueguito helénico, podemos emplear también el término "ecotopía" (soy deudor del mexicano Bernardo Avalos de este neologismo). "Ecos" ("oikos") significa en griego "casa".

Hay ciertas visiones futuras de sociedad y de reordenación económica que son "buenas", que no corresponden precisamente a las características más salientes de las sociedades existentes, pero que **sí tienen allí raíces**. Pueden, pues, como la semilla que cae en mala tierra del Evangelio, llegar a dar sus frutos.

Lo importante de la "ecotopía" es su conjugación de lo deseable con lo inicialmente presente. En principio la ecotopía es la utopía con probabilidad de historicidad.

En la práctica es difícil diseñar un método de planeamiento que no sea mera proyección de los rasgos hoy en día más patentes de una sociedad; entonces hablaríamos de simple "proyección" o desplazamiento hacia el futuro de las características sociales actuales, aunque altamente potenciadas.

La dificultad de esta tarea nace del mismo estado **latente** de aspiraciones y de los pocos grados de libertad de los actores sociales en un mundo dominado por el cambio tecnológico continuo. **Mendoza** (1985) me parece haber ejemplificado con su ejemplo de descripción de una "Nueva Sociedad" los peligros de una planteación no proyectista, pero difícilmente ecotópica. En su trabajo sobre Colombia en el año 2002 construye una verdadera utopía -con todos los pro y contras de la misma- pero no convence de que su sociedad futura tenga potencial motivador para las organizaciones sociales, ni siquiera populares, ni para los mismos miembros individuales de una sociedad.

No creo que el esfuerzo de Mendoza fracasase por falta de competencia o experiencia de la cosa pública (fue Director de Planificación en Colombia), y ni tan siquiera por no haberse molestado en auscultar el parecer y la opinión de los colombianos no privilegiados.

El problema de este tipo de análisis ético, consistente en confiar en el papel movilizador y motivador de nuevas y mejores sociedades, está, en mi opinión, en el extremo poder de seducción de sociedades consumistas, o, paradójicamente, en la inercia, estructurada en el poder, de la tradición. Aquí radica el nudo de la planeación ecotópica y del análisis utópico de la sociedad: en el realismo de la capacidad inspirativa de acciones sociales de gran envergadura basada en una sociedad futura.

Reconozco que a nivel **comunitario** la ecotopía tiene un lugar privilegiado: allí puede experimentarse con nuevas formas de arreglos sociales brotados de los actores mismos y no solamente de sus intérpretes. Pero traspasar esta planificación ecotópica a nivel mundial es una tarea ética alarmantemente frustrante y, probablemente, imposible.

1.3 La transformación prohibida

Hasta ahora no he hecho otra cosa que cuestionar la legitimidad de dos esquemas básicos de análisis ético: el que diagnóstica precipitadamente la vertiente moral de una sociedad determinada (en la práctica es más frecuente oír hablar de "sistemas") para elegir su contrario; y el de diseñar nuevos modelos de sociedad que parezcan reflejar mejor los deseos más profundos de nuestras aburridas e injustas sociedades actuales.

El primero de estos métodos, además de carecer de estructura ética bien definida, reduce el mundo a dos opciones. Ahora bien, es altamente discutible que, en realidad, existan nítidamente esas dos opciones (Chase-Dunn: 1982; Alemán: 1985). Hoy en día, a nivel serio, nadie habla por ejemplo de elegir entre "capitalismo" existente (muy mal definido estructuralmente) y "socialismo histórico". Más bien la elección se plantea entre lo dado y una modalidad, todavía inédita, del socialismo. En el fondo, lo que no significa ninguna injuria, la opción está entre la sociedad presente y la futura idealmente diseñada.

Por eso la vigencia, inclusive a nivel de libros serios (Bertsch: 1982; Vermaire: 1984; Feinberg: 1984; Roy: 1983), del método "utópico" (en el sentido que he dado al término) en los planteamientos de la ética internacional.

Pero, anclar la utopía en la realidad para poder cambiarla es una empresa poco prometidora, hasta ahora. Simplemente es fácil comparar la futura sociedad con la actual, pero resulta elusiva la búsqueda de actores sociales con poder transformador.

Sin embargo, creo que así como la "reflexión social" conduce a la "utopía", ésta lleva a "ninguna parte" por omitir la dimensión "mundial" del análisis.

Más claramente, muchas veces nos limitamos a la evaluación de nuestro país y suponemos, aunque no lo digamos, que el país tiene la fibra moral y el poder para cambiar por cuenta propia. Se ignora, sencillamente, el escenario mundial en el que se desenvuelve la vida nacional.

A esta transposición de la negación moral de la sociedad nacional actual a la afirmación de la posibilidad de una nueva sociedad nacional sin intermediación de la "estructura de poder mundial" llamo la transformación prohibida. Un simple ejemplo ilustra la naturaleza de este fenómeno: tengo una finca pequeña que recibe agua de un canal controlado por una institución oficial y tengo que vender todo mi producto a un segundo organismo oficial. En estas circunstancias, y en el supuesto de que ambas instituciones persigan fines que no concuerdan con los míos, ¿puedo yo mejorar sustancialmente mi situación de productor agrícola sin negociar con las dos mentadas agencias? Es a esta actitud a la que llamo "transformación ilegítima". Me guste o no me guste, no tengo más alternativas para la construcción de un mundo internacional más justo que saber cómo está organizada la economía y la sociedad mundial.

1.3.1 La economía mundial

En un esquema extremadamente apretado de las realidades de la economía mundial (Alemán: 1985; 220-229) podemos presentar

una visión general con las siguientes características:

A. Un nuevo proceso industrial, basado en la microdivisión del trabajo, en el aumento de la capacidad de control de la calidad a través de ordenadores y sistematizadores electrónicos, y en el costo decreciente relativo del transporte internacional, permite a las grandes empresas elegir el **lugar óptimo** en el mundo para sus inversiones y para la realización de los distintos procesos de producción. El "país", o el "Estado" no es la instancia que toma decisiones.

Como consecuencia de este nuevo proceso industrial de producción, enfrentamos una serie de consecuencias espectaculares tanto para los países industrializados como para los que están en "vías al desarrollo".

En los países "desarrollados" se hacen casi sólo inversiones en bienes que aún están en proceso de desarrollo, o en bienes militares altamente sofisticados. Las consecuencias posteriores son fáciles de enumerar: a) altas cifras de desempleo; b) fuerte apoyo al proteccionismo (**Greenway: 1983**); c) nuevas instituciones sociales entre sindicatos, organizaciones empresariales y gobiernos (**Frobel: 1982**); d) ingentes esfuerzos por ganar ventajas tecnológicas pasajeras en una gama determinada de bienes.

Para los países subdesarrollados, en cambio, tenemos que registrar como corolarios lógicos del nuevo proceso de producción la necesidad de competir por inversiones extranjeras a base de bajos salarios, alta disciplina laboral, energía barata y bajos impuestos.

B. La segunda característica fundamental de la "economía mundial" es la magnitud de movimientos internacionales de capital financiero, no directamente ligados al pago del comercio internacional, sino a la especulación basada en los diferentes tipos de interés y en las futuras tasas cambiarias esperadas (**Bell-Kettell: 1983**). Aparentemente el capital afluye sólo a países con "alta disciplina financiera y fiscal", con buenas posibilidades de crecimiento económico sostenido y, en particular a los Estados Unidos, cuya moneda juega el auténtico papel de "dinero internacional" que antes desempeñaba el oro.

C. En estas circunstancias no resulta fácil la re-extensión de préstamos para los países deudores sin que estos acepten medidas extremadamente duras de "disciplina" monetaria y fiscal (**Feinberg: 1984 a; 1984 b**).

Posiblemente la deuda latina, para no hablar de la africana, es, en su globalidad inmanejable e impagable (**Wesson, 1985: 9**). Se plantea, consiguientemente, el problema de la legitimación ética de una austeridad indefinida, obviamente cargada contra los pobres y grupos de ingresos medios. Tanto sacrificio ¿para qué?

En **resumen** la economía mundial está planteando el problema de la baja real del nivel de vida en todos los países, por lo menos para los trabajadores y empleados, de la incapacidad financiera del Estado para apuntalar una política amplia de bienestar social, y del aumento del desempleo tecnológico.

Es fácil, en esta versión, hacer descansar el peso de la nueva situación en la tecnología (elemento, dicho sea de paso, fundamental en la construcción teórica de la acumulación del capital en escala ampliada de los últimos capítulos del tomo I de *El Capital* de **Marx**). Mucho más difícil es la limitación del avance tecnológico por medio económicos (aquí **Eucken**: 1960, recomendó la repartición total de las ganancias para obligar a las empresas a financiar por préstamos las arriesgadas inversiones de investigación y desarrollo de sus productos) o políticos, que expondrían a los países pioneros a un atraso relativo frente a aquellos gobiernos que no tomaran medidas limitativas al desarrollo tecnológico y armamentista.

La unidad del Norte se documenta fácilmente inclusive por organismos consultivos que elaboran lineamientos comunes de enfrentamiento de los problemas económicos y financieros. La Organización de Cooperación y Desarrollo Económico (OCDE), integrada por Alemania Federal, Australia, Austria, Bélgica, Canadá, Dinamarca, España, Estados Unidos, Finlandia, Francia, Grecia, Irlanda, Islandia, Italia, Japón, Luxemburgo, Noruega, Nueva Zelandia, Países Bajos, Reino Unido, Suecia y Turquía, es un ejemplo fehaciente de esa unidad operativa.

La unidad "funcional" de estos países, a pesar de sus grandes discrepancias internas (**Hansen**: 1979: c.V.), se aprecia en el dominio de la posición norteamericana en instituciones internacionales, como el Fondo Monetario y el Banco Mundial.

Lo mismo puede decirse, lo que es más notable, dadas las fuertes discrepancias ideológicas y diferentes dotaciones de recursos, del resto de los países que denominaremos "Sur" (**Hansen**: o.c. cc. I, IV).

El hecho de que coexistan agrupaciones internacionales con nombre y apellido plantea enseguida el tipo de posibles relaciones existentes entre ellas. Este tipo de relaciones constituye, evidentemente, un factor importante para explicar la "transformación prohibida" en ciertos modelos de ordenamiento ético internacional.

Tanto en principio como en teoría se han identificado tres tipos principales de relaciones Norte-Sur (**Hansen**: o.c., c. II): de confrontación, de cooptación y de necesidades comunes.

A. Las relaciones de **confrontación** plantean una situación

conflictiva basada en la injusticia y asimetría de las relaciones económicas y políticas internacionales.

Los Países del Norte suelen criticar a los del Sur por falta de igualdad y de libertad entre los individuos que pertenecen a las naciones del Sur. A veces hacen, además, expresas relaciones a desigualdades de grupos (étnicos, religiosos, políticos). En visiones truculentas los países del Sur figuran como explotadas élites privilegiadas que se comportan como buitres con sus conciudadanos. La amplia gama de acusaciones reales y alegadas sobre ineficiencia, corrupción y favoritismo estatal en favor de los ricos y poderosos sale continuamente a relucir en la prensa del Norte, y se cuchichea en los salones de reuniones internacionales, donde los buenos modales excluyen casi siempre este tipo de vocabulario y de asertos. Myrdal (o.c.) es entre los economistas, uno de los pocos que con toda crudeza llega a postular la exclusión de toda ayuda a gobiernos de países "en desarrollo" y a exigir la intermediación de agencias de voluntarios con buen récord de honestidad, como suelen ser organizaciones religiosas y de desarrollo sin fines de lucro, en la ayuda externa.

Mientras que el **leit-motiv** de las relaciones conflictivas en el Norte hay que colocarlo en las desigualdades y explotaciones de individuos y grupos en los países del Sur (además de dar por descontado el peso militar y político de éstos), el punto de partida de la ofensiva sureña está en la desigualdad y explotación de los países pobres por los ricos.

Ciertamente toda una larga historia de intervenciones y regulaciones de los países ricos contra los pobres (incluyendo hoy en día en primerísima fila los problemas de la deuda externa y del proteccionismo), ofrecen un material tan convincente como el de la explotación interna que nos achacan los países norteamericanos.

Este tipo de relaciones que pudiéramos denominar "guerrillismo político" o inclusive "económico" es explicable desde la perspectiva de las realidades históricas, aunque difícilmente pueda defenderse como norma ética de relaciones internacionales. En el peor de los casos, sería, como la clásica moral enseña de la guerra, un último recurso.

Es demostrable que, por lo menos la proclamación del NOEI (Nuevo Orden Económico Internacional) de 1974, contiene un "enfoque estructuralista ... por tratarse de una lucha al interior de la clase capitalista mundial por la repartición de la plusvalía" (CINEP: 1978: 68).

Innegablemente este tipo de relaciones antagónicas se presta a su ideologización (transformación en problemas Este-Oeste). La

realidad, sin embargo, de una emergente economía mundial y la práctica alineación de los países del Este más desarrollados con los del Norte han ido minando esta transformación.

B. Un segundo tipo de relaciones Norte y Sur se ejemplifica en la posible **cooptación** de los países del Sur con mayor desarrollo económico (Brasil y México en América Latina; Corea y Taiwan en Asia Oriental) al grupo Norte.

A todas luces semejante estrategia tiende a limitar el poder del Sur, al ir perdiendo a sus más poderosos miembros. Con todo, no se trata de una cooptación carente de condiciones ni de costosas concesiones para el Norte.

El Norte tiene que asegurarse de que no está introduciendo en sus filas un caballo de Troya. Es imprescindible, por lo tanto, un examen exitoso, o como dice irónicamente Hansen (o.c.) la absolución virtuosa por un determinado período de tiempo de los "Ejercicios de Graduación" consistentes básicamente en muestras palpables de disciplina política, militar y económico-financiera, con clara conciencia y aceptación de dónde reside el "centro" de poder del Norte.

En la práctica estas condiciones se han ido haciendo crecientemente difíciles. En unos casos por el volumen de la deuda externa, que fuerza a una disciplina rígida, difícilmente tolerable para las sociedades en cooptación. En algún otro caso, Brasil, las posibilidades mismas de sus vastos recursos y la conciencia de una pertenencia cultural común al Sur cuestionan su fidelidad al Norte.

De todas maneras, numerosos elementos de esta política del "divide et impera" se dejan documentar en tratamientos comerciales y financieros especialmente favorables para los países "cooptables" (México, hasta hace poco), y en discreto distanciamiento de países conflictivos, como Argentina después de la guerra de las Malvinas.

C. Queda, por último, la posibilidad de levantar una "agenda" de cuestiones de mutuo interés para el Norte y el Sur y tratar de ir resolviendo problemas sin llegar a ninguna solución definitiva a corto plazo.

En esta "agenda", en cuyo nacimiento tuvo mucho que ver la Trilateral (Estados Unidos, el Mercado Común y Japón), nacida en julio de 1973, se han ido identificando problemas comunes, bajo el postulado de la "interdependencia", tales como el alivio de la pobreza absoluta (ampliamente expuesto en el World Report 1980 del Banco Mundial: 32-98), con su énfasis en educación, salud y alimentación básica, uso pacífico de la energía nuclear y de los recursos marítimos, y determinado grado de ayuda financiera del Norte al Sur. La declaración de Cancún se mueve en esta línea (1982: 83-89).

Con creciente importancia figuran en esta agenda propuestas para ayudar a salvar el impasse de la deuda externa (ver, especialmente, **Killick**: 1984: 59-81) y del proteccionismo industrial del Norte y del Sur.

Otros catálogos de agenda pueden verse en **Cassen et al.**: 1982 y **Feiberg-Kallab**: 1984 a; 1984 b).

Con lo dicho quedan indicadas las razones por las cuales parece irrealizable el tránsito de lo nacionalmente deseable a lo internacionalmente ético.

2. INSTRUMENTOS PARA LLEGAR A UN NUEVO ORDEN ECONOMICO INTERNACIONAL

En última instancia, el tema que voy a tratar en estas páginas es el del **mecanismo crucial para el cambio de sistemas sociales**.

Sin duda alguna pudiéramos preguntarnos con **Luhmann** en su famosa discusión con **Habermas** (1968 ss.) si, dada la complejidad de las instituciones sociales actuales y sus enormes posibilidades de mecanismos aparentemente disociados, le queda al hombre moderno la posibilidad de influenciar el sistema social en que existe, o si simplemente debe aceptarlo tratando de hallarlo más "cómodo" y "humano". Reconozco que la simple panorámica a una gran ciudad como Río de Janeiro, México, o de las llanuras toscanas desde las estribaciones de los Apeninos tienden a disuadir a cualquiera de esfuerzos serios por llegar a un orden internacional, e inclusive nacional, como resultado del diálogo social (**Habermas**), de la evangelización de la Iglesia misma, o del acuerdo Internacional.

Quizás quede siempre el recurso, en el fondo bien anarquista, del anticonvencionalismo postmodernista de **Foucault**, **Lyotard** y **Deleuze**, para no hablar del eros de **Marcuse**, que en última instancia pueden significar "una ruptura con el formalismo y con el significado, y una nueva prioridad de lo corpóreo y material, del deseo, de los impulsos libidinales" (**Lash**: 1985: 3).

Pero dejemos de lado tanto el determinismo de **Luhmann**, y antes de él, el de **Marx**, como el idealismo del diálogo social de **Habermas**, y el anarquismo de los **postmodernistas**, para centrar nuestra atención en dos instrumentos potenciales de cambio ético: la evangelización y el planteamiento calificado de grandes problemas de ética y justicia internacional.

2.1 El problema religioso de la ética económica

En un tiempo pudo la Iglesia Católica acercarse peligrosamente a dibujar con precisión el rostro de la sociedad deseable. Ciertamente esta tentación parece superada por el momento.

Juan Pablo II en su discurso "A los Constructores de la Sociedad Pluralista de Hoy" (Bahía, 7 de julio de 1980) insistía en que "en su doctrina social, la Iglesia no propone un modelo político o económico concreto; pero indica el camino, presenta principios".

El problema de los "principios" en la evangelización es doble: por una parte presuponen, si han de servir para una acción comprometida de los cristianos (prescindiendo, por el momento de los no-cristianos, para quienes, sin embargo, es también válida la pregunta sobre la fuente de su compromiso), una **conversación religiosa** en el sentido definido por Max Weber (Historia Económica General, c. IV: 9) de **vocación o llamamiento hecho por Dios y aceptado por los creyentes** a un compromiso: el de la realización, en muy cambiantes circunstancias, de los "principios"; por otra parte, la naturaleza misma general y **orientadora** de los principios deja tanto margen de libertad a su interpretación, que el compromiso tiende a ser "nominal" y no real.

Por eso se impone en todo intento de renovación de una ética del nuevo orden económico internacional dar vigencia a la vivencia del sentido estricto de lo religioso, y presentar la problemática real a la que se quieren aplicar.

El esquema sociológico de cambio social que presupongo es el que antes expuse al tratar el concepto de estructura de **Giddens**: toda generación recibe de la anterior estructuras de poder, sistemas de intercomunicación y formas de legitimar roles sociales que tienden a "integrar" o a "estructurar" el conjunto de vivencias de un tiempo determinado. Esta "estructura", sin embargo, no es inmutable, aunque su presencia actúa como freno poderoso a toda brusca modificación de sus elementos constitutivos. Si la estructura fuera tan "inmutable" no sería fácil tarea la de explicar el cambio. Pero el hecho de que los cambios que se operan en ella, aunque bien perceptibles, no son fácilmente deducibles "a priori" nos indica que es difícil hablar de un determinismo integral en el estudio del cambio social, aun en el caso óptimo de que, en una época dada, sea posible identificar la fuente principal de cambio.

La estructura puede, pues, ser cambiada. Sin caer en "voluntarismos" simplistas, tan abundantes en la historia de las religiones, creo que existe una zona suficientemente amplia para permitir que el pensamiento y, como agudamente dijese Juan Pablo II, hasta las fuerzas semiconscientes de "un gigantesco remordimiento constituido por el estado de desigualdad entre hombres y pueblos que no sólo perdura, sino que va en aumento" (Dives in Misericordia, n. 11), tengan cierto poder de crítica y de modificación de la estructura recibida.

No afirmo que el pensamiento y la voluntad son la palanca

fundamental para cambiar la estructura social. Simplemente postulo un espacio vital para ellos en esa reproducción de las estructuras.

Lo importante, pues, en esta reflexión es preguntarnos dos cosas: ¿hasta qué punto podemos hablar sinceramente de una conversión religiosa que conlleve al compromiso? ¿Cómo dar algún contenido específico a principios normativos generales, que permitan contemplar con sobrio optimismo las posibilidades de una nueva ética del orden económico internacional?

Al primer interrogante lo llamaré, a falta de un término más adecuado, "conversación religiosa"; al segundo, "sinceridad del compromiso ético".

2.2 La conversión religiosa

Ivern, antiguo asesor del P. Arrupe, ex-General de los Jesuitas, acaba de insistir fuertemente en la naturaleza y dificultad de esta conversión (1985: 2).

Creo que tiene razón. Muchas veces se ha pretendido, en la práctica, medir el aporte cristiano a la ética social solamente por su contenido doctrinal. Aunque nadie puede objetar esta práctica, hay que reconocer que en ella la motivación y la referencia explícita a Dios se diluye por completo. Nos encontramos con un vacío explicativo muy apreciable en el comportamiento humano, una de las áreas donde, debido al esfuerzo por lograr en las computadoras electrónicas de quinta etapa la creación de una "inteligencia artificial", se ha constatado empíricamente la importancia de las motivaciones en la acción humana.

Consiguientemente, el potencial religioso para crear y recrear un **ethos** económico, un tema tan fascinantemente tratado por **Max Weber** dependerá de la intensidad con que el hombre religioso se experimente a sí mismo como llamado y atado a Dios (el sentido etimológico de la palabra religión es traducible por el término "atadura") para realizar una tarea específicamente "mundana".

Ambos aspectos tienen que ser subrayados. Sin la vivencia religiosa de Dios la dedicación y el grado mismo de "atadura" a Dios se esfuma. Sin ella el hombre "religioso" sería, en realidad, "irreligioso". Pero si su ligadura a Dios se traduce en un llamado a la "contemplación" o a la "fuga del mundo", al estilo monacal de viejo sello, la eficacia ética de la conversión sería nula o muy escasa. La religión se convertiría en asunto de "salvar el alma" apartándose del mundo. La capacidad de cambio en la ordenación ética del mundo depende, pues, para la persona religiosa de su sentirse llamado a actuar en la realidad económica.

Aunque estas breves observaciones bastan para comprender la

importancia de las raíces religiosas de una ética, queda abierta la cuestión de saber si en el marco inmensamente complejo de las relaciones económicas internacionales los "convertidos", cada uno o su conjunto, pueden ejercer un influjo perceptible. Este punto será tratado posteriormente.

La "conversión", que aquí significa la plena conciencia de sentirse llamado por Dios a una actividad éticamente ordenadora en el campo de la economía mundial, sería, a lo sumo, una condición necesaria pero no suficiente para la creación de un nuevo orden económico internacional más justo.

Antes de entrar en el análisis del segundo componente de la ética económica religiosa, es imprescindible determinar por lo menos los principios orientadores del llamado de Dios a actuar sobre el mundo.

La enseñanza bíblica de la creación "ha provisto uno de los legados más duraderos de la enseñanza de la fe. Encontramos una afirmación constante de que los bienes de la tierra son propiedad común y que hombres y mujeres son llamados a administrar más que a apropiarnos y a explotar para uso propio lo que es destino de todos" (Obispos de los E.U.A.: 1984).

Además de este principio general sobre el uso de los bienes creados, las Sagradas Escrituras hacen fuerte énfasis sobre un pacto entre Dios y su pueblo, que se caracteriza por la búsqueda de la "justicia y el derecho", o por el aspecto destructivo del mal sobre la unidad de la comunidad, y sobre lo que desde Puebla se llama "preferencia por los pobres".

Una simple cita tomada del proyecto de carta pastoral de los Obispos norteamericanos sobre la economía expresa así el contenido preferencial del llamado de Dios: "Un aspecto distintivo de la presentación bíblica de la justicia es que la justicia de una comunidad se mide por su tratamiento de los que en ella carecen de poder, descritos frecuentemente como la viuda, el huérfano, el pobre y el extranjero (el no-judío) en el país. Los grandes textos claves del Antiguo Testamento muestran unánimemente una profunda preocupación por el tratamiento que se da en estas personas. Esto es evidente en las leyes (Exodo, c. 22: 21-27; Deuteronomio, c.15: 1-11), en la tradición de los libros sapienciales (Job, c. 29: 11-17; Salmo 82: 3-4) y en la literatura profética (especialmente Ezequiel, c. 7: 9-10). Lo que esta gente tiene en común es su vulnerabilidad y falta de poder. Con frecuencia están solos en la sociedad y carecen de abogado y protector. Por eso Dios oye sus quejas (Salmos 110: 14-18; 113: 7), y se encomienda al rey ungido por Dios tener especial providencia de ellos" (n.43).

Curiosamente esta ética comprometida con la justicia y con los más pobres no ha sido, a pesar de su evidente enraizamiento en la Escritura, la única desarrollada en el seno del Cristianismo.

Sin entrar en el fondo de la polémica sobre los orígenes religiosos del capitalismo, parece difícil negar la existencia histórica de una ética cristiana que da mucho mayor énfasis al trabajo, a la misma riqueza (con la condición de que su producto no se traduzca en un consumo extravagante) y a la ganancia, que a la ética de la justicia.

La justificación de la riqueza y de la ganancia, tan innecesaria a los ojos de los sajones influenciados por el espíritu calvinista, ha sido echada de menos incluso en nuestro medio (Espallat M.: 1985: 20-21).

En conclusión, aceptada por hipótesis la realidad de la conversión religiosa en el sentido de saberse llamado por Dios a una tarea determinada, interpretando dicha hipótesis como dirigida a "renovar" el mundo de las realidades económicas, tenemos que aceptar, dentro de la tradición judeo-cristiana, por lo menos dos ejes distintos de compromiso ético: el orientado a la igualdad -en el sentido de priorizar la "opción por los pobres"- y el que se extiende a lo largo de la acumulación de riquezas. La primera forma de llamado ético es, probablemente, más cercana a las fuentes bíblicas, y tiene mucho que ver con el problema económico de la distribución. La segunda forma, marcadamente calvinista, se orienta directamente a la acumulación de riquezas y a la producción.

2.3 La sinceridad del compromiso ético

Uno de los grandes problemas de la ética fundamentada en motivaciones religiosas y normada por la no competencia de la Iglesia en el diseño concreto de sociedades civiles, está en su propensión a reducirse a una mera recitación de principios con pocos puntos de contacto con la realidad.

Si en el campo económico el alto grado de abstracción de los principios es dañina, podemos calcular su posible esterilidad cuando tratamos de un nuevo orden económico internacional.

Los documentos que instan a hallar soluciones genéricamente justas al ordenamiento de las relaciones económicas internacionales tanto de parte de la Iglesia Católica como de otras iglesias o de instituciones sin fines de lucro, no han faltado y deben ser considerados como un elemento positivo de concientización de los ciudadanos de un país o de los habitantes del mundo entero. Un ejemplo de este tipo de instrumentos exhortatorios unidos a un buen nivel de análisis lo tenemos en el trabajo del **Overseas Development Council: The Limits of Abundance** (Julio, 1982).

2.3.1 Pero creo que hasta el presente la **estrategia** más prometedora que se ha diseñado para superar el nivel exhortatorio y para provocar una discusión seria (aunque no sea posible llenar las condiciones óptimas del diálogo social postuladas por **Habermas**) es desarrollada por el comité responsable de la Primera Redacción de la futura Pastoral de los Obispos Católicos Norteamericanos sobre la "Enseñanza Social de la Iglesia y la Economía de los Estados Unidos".

Esta estrategia ha sido bien descrita en los números 151 a 157. Sus elementos claves son los siguientes:

a) Es imprescindible que los Obispos, después de un proceso de interacción con los fieles y con los científicos sociales, **elijan "ciertas realidades económicas y determinadas opciones sobre ellas que son de importancia capital para la vida norteamericana"** (151).

b) Esas realidades y opciones centrales **serán estudiadas a la luz de los principios morales**, en plena conciencia de que el paso de los principios a la práctica es tarea difícil (*ibidem*).

c) Este estudio **no** presupone que de los principios morales sea posible extraer directamente "ciertos programas específicos o directivas de acción". Hay que **carear** esos principios con la evidencia empírica obtenible, no sólo de tipo cuantitativo sino cualitativo. Consiguientemente, se emiten "**juicios prudentiales**" sobre esos problemas y sobre las opciones políticas tomadas para resolverlos.

d) El **objetivo** de estos análisis **no es** crear "un diseño técnico de reforma económica, sino más bien **un intento de fomentar un análisis moral serio** de la justicia económica" (152).

e) **Concretamente**, los Obispos proceden del siguiente modo: "Nuestra discusión de cada área de política comenzará con un breve resumen del por qué y de qué modo ese tema es importante para nuestro tiempo.

"Una información básica sobre los problemas económicos preparará el escenario para el análisis subsiguiente.

"A continuación indicaremos los problemas morales que plantean esos temas y mencionaremos con brevedad los principios de doctrina social de la Iglesia aplicables a ese campo.

"La restante discusión sugerirá algunas direcciones políticas que brotan, a nuestro juicio, de los principios antes resumidos.

"Esta discusión incluirá tanto juicios negativos acerca de opciones políticas que nosotros consideramos inaceptables moralmente, como, positivamente, líneas generales de acción para nuevas direcciones de la política pública" (154).

f) Estos juicios negativos y sugerencias positivas de política no pueden tener el mismo nivel de autoridad que el que ofrecen principios generales de doctrina y moral. Se trata de "juicios prudentiales" que son obligatorios en conciencia, pero "que deben recibir seria atención y consideración por parte de los católicos, ya que determinan si sus propios juicios morales son consistentes con el Evangelio" (155).

g) Fieles a este principio orientador los Obispos aceptan que puedan existir legítimamente en el campo moral **diversas opiniones**, aun entre quienes sostienen los mismos principios. "Creemos que estas diferencias en temas políticos deben ser expresadas en el marco general de la doctrina social católica, y urgimos respeto mutuo de los diversos grupos que inician este diálogo" (156).

h) En última instancia, esta estrategia de un análisis moral sobre temas económicos **"debe convertirse en parte integral del modo según el cual relacionamos nuestras creencias religiosas con las realidades de la vida diaria"** (157).

i) La finalidad explícita de esta discusión iniciada por los Obispos es doble: guiar a los fieles en su búsqueda de principios morales para enfrentar los problemas económicos (17); **"influenciar las políticas de nuestra nación"** (20) de acuerdo a una norma fundamental: "¿ayudará esta política a los miembros pobres e impotentes de la comunidad humana y los capacitará para convertirse en participantes más activos de la vida económica?" (n. 21).

2.3.2 Sin duda alguna es mucho más fácil establecer un diálogo serio en los límites de una nación, especialmente si ésta respeta el derecho a disentir, que en el campo conflictivo de las relaciones económicas internacionales.

Sin embargo, no se ha presentado otra opción **menos conflictiva** para promover **eficazmente** la moral de las relaciones internacionales que este diálogo abierto, **explícitamente moral pero también cabalmente competente en el orden técnico.**

Prebisch (1981: 332) recalca que la crisis real en las relaciones económicas internacionales no encontrará solución dejando actuar las leyes del mercado. "Se imponen decisiones colectivas. No para prescindir del incentivo económico ni de la iniciativa personal. No para sustituirlos por la omnipotencia de quienes se encuentran en la cúspide de una burocracia omnisciente ... Habrá que conseguir ... la plena compatibilidad del incentivo material con grandes objetivos económicos, sociales y políticos ... Pero, ¿qué objetivos? Trátase esencialmente de objetivos inspirados en principios éticos".

El nuevo orden económico internacional, al parecer del más ilustre de los economistas latinoamericanos, plantea un problema moral

restringido por la libertad individual y por los objetivos morales. El problema no puede ser resuelto ni por leyes ciegas, ni por pensamientos geniales, ni por decisiones burocráticas. Pero **Prebisch** no diseña el método para aterrizar a la realidad la gran meta ética que ve con toda claridad.

La estrategia de los Obispos Norteamericanos de enfrentar moralmente y con respeto las **políticas mismas** de sus organismos de gobierno parece un paso importante para llevar la teoría moral a la realidad. O, mejor, para intentar hacerlo con cierta dosis de respeto a los participantes del gran teatro de la economía mundial.

2.3.3. No creo que tenga gran sentido listar los temas principales que deben ser analizados moralmente siguiendo el método de los Obispos norteamericanos.

Me parece, inclusive, que en la agenda deben tratarse varios elementos "calvinistas" sobre la vocación al trabajo, a la riqueza (unida a la abstinencia) y a la primacía del esfuerzo propio sobre la confianza depositada en el Estado, carente ahora de recursos financieros para hacer de Providencia y, consiguientemente, la importancia de instituciones representativas de partes de la sociedad y no del Estado (**Vermaire**: 1984: 22-74); el problema de la deuda externa, la acumulación de excedentes en países pobres y su distribución, la concentración de la tecnología en la producción de bienes y servicios básicos, el dominio de los recursos marítimos, el desempleo, el proteccionismo, la ecología, etc. etc.

Pero, y no deja de ser esta una consecuencia lógica, en cuanto la moral busca la aplicación de principios a la realidad, la necesidad máxima del nuevo orden económico internacional viene dada por la urgencia de un foro de reflexión moral que sea a la vez altamente competente. Esta vez, los Estados Unidos en sus Obispos nos han tomado la delantera. Mejor así, para que las posibilidades de realización de su iniciativa sean mejores.

BIBLIOGRAFIA

- Alemán, J. L.:** *Crisis de la Economía Mundial*. UCMM, 1985.
- Arnold, St. et al.:** *The Limits of Abundance*. Overseas Development Council. Working Paper, July 1982.
- Aspen Interreligious Consultation:** *Global Justice and Development*. Overseas Development Council, May 1975.
- Bertsch, G. K.:** *Global Policy Studies*. Sage, 1982.
- Bishops' Pastoral:** *First Draft*. Catholic Social Teaching and the U.S. Economy, en **Origins**, November 15, 1984.

- Callinicos, A.:** Anthony Giddens, en **Theory and Society**, March, 1985.
- Cardijn, J.:** La Hora de la Clase Obrera. Difusión, 1951.
- Cassen, R. et al.:** Rich Country Interest and Third World Development. Overseas Development Council, 1982.
- Chase-Dunn, Ch.:** Socialist States in the Worl-System. Sage, 1982.
- Espaillet M., V.M.:** La Responsabilidad Social del Empresario Moderno. Santo Domingo, 19 de julio de 1985 (mimeog.).
- Eucken, W.:** Grundsätze der Wirtschaftspolitik, J.C.B. Mohr-Polygraphischer Verlag, 3 Auf., 1960.
- Feinberg, R.E.-Kallab, V.:** a) Uncertain Future: Commercial Banks and the Third World. Overseas Development Council, 1984.
 _____ b) Adjustment Crisis in the Third World. Overseas Development Council, 1984.
- Giddens, A.:** Marx's Correct View on Everything, en **Theory and Society**, March 1985.
- Gómez A.G. -Parra E., E.:** El Nuevo Orden Económico Internacional y la Trilateral, CINEP, 1978.
- Greenway, D.:** Trade Policy and the New Protectionism. St. Martin's Press, 1983.
- Habermas, J. - Luhmann, N.:** Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie? Suhrkamp, Auf. 1975.
- Hansen, R.D.:** Beyond the North-South Statemate. MacGraw-Hill, 1979.
- Ivern, F.:** Exigencias Cristianas de un Nuevo Orden Internacional, Río de Janeiro, Septiembre de 1985 (mimeog.).
- Juan Pablo II:** Dives in Misericordia, 30 de Noviembre de 1980.
- Lasch, S.:** Postmodernity and Desire, en **Theory and Society**, January 1985.
- Loubere, L.:** Utopian Socialism. Its History Since 1800. Schenkman, 1974.
- Marx, K.:** La Contribución a la Crítica de la Economía Política.
 _____ . El Capital I.
- Meier, G. - Seers, D.:** Pioneers in Development. World Bank, 1984.
- Mendoza, A.:** Modelo de Nueva Sociedad. Río de Janeiro, Septiembre 1985 (mimeog.).

- Myrdal, G.: International Inequality and Foreign Aid in Retrospect, en Meier, G. - Seers, D.: o.c., 1984.
- Prebisch, R.: a) Capitalismo Periférico. Fondo de Cultura Económica, 1981.
- _____ b) Five Stages in My Thinking on Development, en Meier, G. - Seers, D.: o.c., 1984.
- Ray, J. L.: Global Politics. Houghton Mifflin Co., 2nd. ed., 1983.
- Rosenstein-Rodan, Paul, N.: Natura Facit Saltum: Analysis of the Desequilibrium, en Meier, G. - Seers, D.: o.c., 1984.
- Rostow, W.W.: Development: The Political Economy of the Marshallian Long Period, en Meier, G. - Seers, D.: o.c., 1984.
- Secretaría de Relaciones Exteriores de México: Cancún 1981, México, 1982.
- Tinbergen, J.: Development Cooperation as a Learning Process, en Meier, G. - Seers, D.: o.c., 1984.
- Vermaire et al.: Le Future est Ouvert. Labor, 1984.
- Weber, M.: Historia Económica General. Fondo de Cultura Económica, 3era. edición española, 1961.
- Wesson, R.: Helping Latin Debtors Help Themselves, en *International Business Week*, September 9, 1985.
- World Bank: World Development Report, 1980.

