

LA ECONOMIA EN CONFLICTO CON LOS BIENES COMUNES EL CASO DEL AGUA

Luigino Bruni

Lo nuestro no es mío
(Proverbio africano)

La tragedia de los comunes o sea cuando los bienes comunes escasean y las personas son libres

“Sólo se pueden recolectar hongos en los días señalados. Aunque haya suerte, no se puede ser glotones: los residentes no pueden recoger más de 5 kg. de hongos y los no residentes más de 3 (...) Los hongos hay que recogerlos enteros, extrayéndolos con una ligera rotación. Se aconseja cubrir la pequeña cavidad producida en el terreno y limpiar el hongo en el mismo lugar con la ayuda de un cuchillo; así se evitará empobrecer los estratos nutrientes de la tierra para bien del bosque entero”.

Esto es lo que se puede leer en uno de los tantos reglamentos comunales sobre la recolección de hongos.

Desde hace varios años, por herencia familiar, dedico parte de mi tiempo libre a la recogida de boletus en los bosques de los Apeninos Ascolanos (Sibillini) y Montes de la Laga (Abruzzo) y a partir del próximo año también en las colinas del Valdarno (una zona por cierto muy rica en boletus y parasoles [“mazza di tamburo”]). Yo también he tenido que respetar estas normas u otras parecidas. ¿Qué sentido tienen estas reglas? ¿Y por qué, cuando estas reglas no se respetan, como en el caso de la recolección de los hongos o de las trufas negras y blancas tan apreciadas (otra actividad familiar), con los años el fondo boscoso se deteriora y los criaderos de trufas se empobrecen y se secan, acabando en zonas enteras con la recolección de trufas?

El tema del agua es uno de esos casos que llamaremos “trágicos”, en los que existe un conflicto entre la libertad individual, los bienes comunes y el bien común. En muchos casos, aunque hoy cada vez menos, la estrategia que lleva al máximo resultado individual produce también bienestar colectivo. En otros, hoy cada vez más, se da en cambio un conflicto entre los objetivos individuales y el bien común.

La teoría social, sobre todo la que se ha desarrollado en los últimos 50 años, ha tratado de estudiar estos conflictos entre individuos y sociedad, entre intereses privados y fracasos colectivos, con resultados a veces interesantes y otras veces menos, pero que en todo caso hay que conocer, porque tocan el tema que tal vez sea más importante para la convivencia pacífica en los próximos decenios.

Es ya muy evidente que los recursos estratégicos de la humanidad están cada vez más sujetos a tensiones: la energía, el agua, el medio ambiente, la seguridad, todos ellos típicos bienes comunes. Si no somos capaces de inventar nuevos sistemas que la libertad y los bienes comunes se mantengan unidos, el gran peligro es que se acabe por renunciar a uno de los dos polos de la tensión: a la libertad individual o a los bienes comunes mismos. Un escenario obviamente muy triste. Podemos y debemos buscar nuevas vías.

Uno de los primeros estudiosos que planteó la cuestión de lo que él llamó "tragedia de los bienes comunes" en 1968, fue G. Hardin¹, un biólogo, que llamó la atención de los estudiosos sobre un problema que a partir de él ha pasado a los libros de teoría microeconómica, mediante un artículo publicado en la prestigiosa revista "Science".

¿Cuál es la tesis de este importante artículo?

Hardin empieza su análisis con la afirmación de que en la gestión de los fenómenos colectivos existen tragedias, una palabra que originalmente indicaba las situaciones en las que no existe una solución óptima, porque todas las opciones comportan costos altos. En la tragedia no hay, por lo tanto, una elección óptima que sea óptima para todos y desde todos los puntos de vista². En el caso del crecimiento de la población, del medio ambiente y de los bienes colectivos o comunes (*commons*), con frecuencia se da una tensión dramática entre la libertad de los individuos y la destrucción de los recursos mismos. Es como si la moneda con la cual se paga la conquista de la libertad (y la ausencia de mediadores jerárquicos y sacros) tuviera que ser la destrucción de los recursos comunes, de los cuales depende la supervivencia de nuestras comunidades, recursos necesarios para vivir (como el medio ambiente o el agua).

Conocido, por ser un clásico en cualquier texto de microeconomía, es el ejemplo de Hardin relativo al pasturaje común y libre, donde cada campesino lleva sus vacas a pastar. La elección que maximiza la libertad y el interés individual es la de aumentar en una unidad el ganado que pasta, porque la ventaja individual es +1, mientras la disminución del bien común "hierba" es solamente una *fracción* de -1, porque el daño se reparte entre todos los demás campesinos. El beneficio individual de aumentar el uso del bien común es mayor que el costo individual. Esta mayor ventaja individual respecto al costo individual, es siempre válida, incluso para el último metro cuadrado de hierba (porque también 0.00002 es mayor que 0.00001). De aquí el incentivo individual (para todos y para cada uno) de llevar cada vez más cabezas de ganado a pastar, hasta llegar a la destrucción del pasto, a menos que... ocurra algo que limite la libertad individual. Desde los árboles en la isla de Pascua al agujero en la capa de ozono de la atmósfera terrestre y desde la basura hasta el aseo común de la oficina, la historia de la humanidad nos cuenta muchas tragedias de comunidades

¹ G. Hardin. *La tragedia de los comunes*. "Science", vol.162, n.3859, 1968, pp.1243-148-49

² Pensemos en la tragedia de Sófocles donde Agamenón, bloqueada su flota por un mar en calma, recibió en sueños el vaticinio de que si no sacrificaba a su hija Ifigenia, la flota no podría reemprender el viaje: no hay una solución óptima.

y civilizaciones pequeñas y grandes que “colapsaron” (como diría J. Diamond)³ porque sus miembros no fueron capaces de no sobrepasar el *límite*, el punto crítico de no retorno, más allá del cual el proceso se hace irreversible. Por ejemplo, la extinción de la población de la isla de Pascua no se debió al abatimiento del último árbol, sino a la superación en un momento dado y de forma inconsciente de un límite, un umbral, más allá del cual se hizo inevitable llegar a la extinción incluso del último árbol.

La historia humana, sin embargo, nos cuenta también muchas otras historias de comunidades que han sido capaces de detenerse a tiempo, de coordinarse y de limitar la libertad individual, evitando así un trágico colapso no planificado individualmente por nadie. Muchas normas sociales, leyes, tradiciones antiguas, usos y costumbres podrían interpretarse precisamente como los instrumentos que las civilizaciones han inventado para evitar el colapso. En realidad, la historia es más compleja que la que nos cuenta Hardin, como nos han mostrado con sus trabajos teóricos, institucionales e históricos, la Nobel de Economía 2009 Elinor Ostrom y su grupo interdisciplinar de investigadores.

La pregunta trágica que hoy se nos presenta es si en la gestión de este *common* sobrepasaremos el límite, siguiendo el sendero de los antiguos habitantes de la isla de Pascua, o si, por el contrario, seremos capaces de detenernos a tiempo y de coordinarnos, si tendremos la sabiduría individual y colectiva que hace que las comunidades -comprendida la comunidad mundial de los seres humanos y de las demás especies del planeta⁴, - no colapsen ni implosionen, sino que vivan y crezcan en armonía.

Un momento clave en esta historia que estamos explorando, también en la historia presente y futura del agua, es cuando *en la modernidad emerge el individuo y sus libertades*. Las sociedades tradicionales (normalmente pequeñas) contaban esencialmente con un instrumento: la jerarquía, que permitía que uno eligiera por todos, normalmente en base a una legitimación sagrada. En este contexto jerárquico (típicamente antiguo, pero presente todavía hoy en muchas comunidades) la tragedia de los comunes simplemente no se plantea, puesto que no hay contraste entre la libertad individual y el bien común, ya que las libertades individuales no existen. En estas sociedades el bien del rey coincide con el bien del pueblo, porque la “función a maximizar” es esencialmente una (se trata del antiguo concepto del pueblo como un único organismo o cuerpo, como una persona colectiva). En esta cultura holística y sacra de hecho no cabe la posibilidad de la tragedia: ante un bosque o un lago donde pescar, el rey pone los límites y todos los demás los respetan. Para que surja la tragedia de los *comunes*, es necesario que exista el individuo y que éste sea libre. Por eso la tragedia de los comunes es un problema típicamente moderno.

El otro elemento esencial para que surja la tragedia es que el bien sea consumido por varias personas a la vez (lo que en economía se llama “consumo no excluyente”) y también que sea escaso, es decir que haya *rivalidad*: el consumo del otro reduce el mío. Si falta esta segunda y doble característica, ya no se habla de bien común o colectivo sino de bien *público* puro.

³ J. Diamond, *Colapso. Cómo las sociedades eligen morir o vivir*. Einaudi, Turín, 2005

⁴ Hay un problema, cada vez más grave desde el punto de vista ético, que es la destrucción de otras especies como consecuencia de nuestros comportamientos ambientales.

El caso del agua

Comencemos con una premisa cultural: en muchas regiones del mundo más “pobre”, el agua no ha sido nunca un bien libre; para gran parte de la población del mundo (la de las zonas áridas) el agua ha sido siempre un bien escaso, caro y estratégico, administrado por tanto con sumo cuidado. La novedad de estos últimos decenios es que el problema de las zonas áridas (cada vez más grave) se ha extendido a muchos otros países del mundo, donde el agua no había sido nunca durante milenios un bien escaso.

Hoy, por diversas razones, todas ellas relacionadas de algún modo con nuestro modelo de desarrollo, el agua está asumiendo todas las características de un bien común global (escaso y rival), en ciertos casos en las relaciones entre individuos, en otros entre comunidades, en otros incluso entre Estados.

Una precisión. Soy consciente de que hablar de agua sin otra especificación (potable, para riego, ríos, etc.) puede parecer poco preciso y tal vez superficial. En realidad la tesis que quiero sostener (junto con otros), es que hoy existe una creciente escasez global de agua en relación con las necesidades humanas (y animales) en general, lo que hace posible hablar simplemente del agua como tragedia de los *comunes*.

Pensemos, a título de ejemplo, en el problema de la reducción de las capas acuíferas en las zonas subsaharianas y en las regiones fronterizas entre Pakistán e India⁵. Aquí es evidente y clarísima la equivalencia entre el caso del pasturaje común de Hardin y el aprovechamiento de los acuíferos: todos los individuos tienden a bombear el agua en base a sus propias necesidades (apagar la sed en Africa, pero también regar el jardín de las villas sobre el lago Albano con un pozo artesiano); cada uno trata de sacar la máxima ventaja privada y...el acuífero se reduce cada vez más, hasta que se supera el punto crítico que conduce a la desecación de la fuente.

El problema del agua hoy presenta, pues, diversos aspectos, todos ellos cruciales desde la perspectiva que aquí estamos examinando:

- a) en un mundo “post-jerárquico” o moderno, ya no puede ser el rey o el Leviatán hobbesiano quien decida cuánta agua debe consumir cada uno (ya que, aunque quisiéramos construirlo, no es posible un Leviatán mundial capaz de imponer a los Estados Unidos o a la Unión Europea cuánta agua consumir). En el fondo, la gestión “estatal” o “comunal” del agua funcionaba antes no solo porque en ciertos países (como en buena parte de Italia) el agua no escaseaba, sino también porque el mundo era comunitario y jerárquico: la decisión no estaba en manos de los individuos, sino de las comunidades con sus representantes.
- b) Si el agua hoy se ha convertido en un bien colectivo, la solución no puede consistir en “no hacer nada” (por ejemplo simplemente “no” privatizar), sencillamente porque si no se hace nada, el bien se destruye (en un mundo formado por individuos que deciden libremente). El mensaje de los bienes comunes es que el no hacer nada equivale a la destrucción del bien mismo.

Entonces ¿qué podemos hacer?

⁵ Cf “The Economist” 15 octubre 2010.

Las soluciones “clásicas”

Las ciencias sociales, sobre todo la economía, ha propuesto en estos últimos decenios algunas soluciones a la tragedia de los *comunes*. Sobre todo, ha traducido el problema de los *comunes* al lenguaje de la teoría de los juegos, mostrando que la tragedia de Hardin es en realidad un *Dilema del prisionero* (con muchos jugadores). ¿Existe una estrategia racional para el individuo pero que no sea óptima colectivamente?⁶

Si describimos la tragedia de los *comunes* como un *Dilema del prisionero* (con muchos jugadores), la primera solución de la tragedia que nos viene a la cabeza es *la repetición del juego* cuando el horizonte futuro de éste es indefinido (no se sabe cuándo finaliza el juego)⁷. En particular, se afirma que sobre la base del conocimiento de las tragedias pasadas, si los individuos no son miopes, los prisioneros tienen el interés personal y el incentivo de “salir de la prisión” y cooperar sin necesidad de *imposición* legal o externa (jueces, tribunales...). Esta solución no parece particularmente útil (aunque no deba descartarse del todo) para comprender la historia de cómo las comunidades reales resuelven la tragedia de los *comunes*.

Como desarrollo de esta visión-solución individualista y autointeresada, está también la propuesta de privatizar los bienes colectivos, dividiéndolo en muchas fracciones privadas (del bosque, del parque, del río). En realidad no hay que demonizar la división del bosque en muchas partes individuales ni criticarla siempre como antisocial; hay muchos casos (algunos de ellos estudiados en

⁶ Esta traducción mejora la sintaxis del problema (lo describe mejor) pero no la semántica, porque se pierde con rapidez y facilidad la relación con los problemas históricos que subyacen en este juego. Sobre todo, como ya puso de relieve en 1965 M. Olson en su libro *“La lógica de la acción colectiva”* (ed. italiana, Feltrinelli, Milán 1990), para que se de la tragedia de los *comunes* es necesario que las personas involucradas sean bastantes, un número suficientemente grande para que no se vea inmediatamente que la tragedia pública es también privada; en otras palabras, si únicamente hubiera dos pastores, cada uno de ellos vería con facilidad que su uso excesivo del pasturaje lo está destruyendo y el problema público (de todos, es decir de nadie) resultaría privado (también mío) En cambio, en el *Dilema del prisionero*, la cantidad de jugadores no es una dimensión relevante del problema, porque en este juego el dilema surge aunque solo haya dos personas. Este es sólo uno de los motivos que me hacen dudar del uso del *Dilema del prisionero* para explicar la *tragedia de los comunes* (Elinor Ostrom señala otros en sus trabajos, cf. E. Ostrom, *Gobernar los bienes colectivos*, Marsilio, Venecia, 2006). En otras palabras, alrededor de los años 60 surgen cuatro líneas de investigación: Hardin (*Tragedia de los comunes*), M. Olson (*Lógica de la acción colectiva*), *Teoría de los juegos (Dilema del prisionero)* y *Teoría de los bienes públicos* (con el tema del *free-riding*) que tienen rasgos comunes (la dificultad de las personas que comparten intereses comunes para lograr el bien del grupo o bien común) pero también muchas diferencias que, sin embargo, hoy, en un exceso de simplificación, no se detallan en muchos libros de microeconomía.

⁷ En realidad, si vemos detalladamente este punto, de inmediato nos damos cuenta de que esta “solución” es una prueba más de que la estructura lógica del *Dilema del prisionero* no es apta para explicar la *tragedia de los comunes*: ¿qué significa repetir el juego en el caso de la reducción de acuíferos? Es difícil describir este problema con una lógica estratégica (como, por ejemplo, ¿cuál es mi mejor estrategia según mis previsiones sobre el comportamiento racional de los demás, con los cuales interactúo?) La naturaleza del “juego” de los *comunes* es ya dinámica (no es estática) pero es una dinámica no representable por el dilema del prisionero.

literatura)⁸ de gestión de los bienes comunes en algunas áreas del Trentino o de Emilia, donde bosques y tierras son administrados sea en modo comunitario, sea en modo individual (cada familia tiene un pedazo del bien común con aspectos más comunitarios relativos al reparto de las ganancias de los bosques y de las tierras)⁹. El punto crucial, sin embargo, es que muchos bienes comunes cruciales (del ozono al agua) no son “divisibles” y por lo tanto es necesario encontrar soluciones colectivas.

Las otras dos soluciones clásicas son *el contrato social* (al estilo de Hobbes, creando un “Leviatán” con un pacto artificial) y la *ética individual*.

La solución hobbesiana está completamente centrada en el Estado (que crea un sistema de sanciones y de instituciones para implementarlas): los sujetos racionales saben que si no autolimitan su libertad individual no logran coordinarse entre ellos y salir de la tragedia; por lo tanto con un contrato social crean el Leviatán, sacrificando su libertad individual. El problema decisivo (además de renunciar a la libertad) en contra de esta solución es que no es posible implementarla en los *comunes* más relevantes, porque dada su naturaleza global no existe un Leviatán global (¡afortunadamente!). ¿Quién puede crear un sistema de fuerza para hacer respetar pactos eventualmente estipulados por las grandes potencias mundiales? El fracaso de los acuerdos sobre las emisiones de Co₂, sobre la explotación de los fondos oceánicos y sobre los bienes públicos internacionales es mucho más elocuente que cualquier discurso teórico.

La tercera solución apunta, entre otras cosas como reacción a la desconfianza en las soluciones top-down, a la *ética individual* (ya sea kantiana o de otra inspiración), donde el sujeto interioriza la norma ética (por ejemplo: “no contaminar”) y la sigue porque sabe que, una vez interiorizada la norma, es más feliz siguiendo esa determinada conducta moral¹⁰. En esta tercera solución (que es de algún modo muy importante y coesencial en cualquier solución seria al problema de los *comunes*), el centro es *el individuo*, mientras en la segunda es *el Estado*.

¿Qué es lo que falta en esta historia de posibles soluciones? La gran ausente es la sociedad civil, que es una realidad que no podemos definir ni como Estado ni como mercado (autointeresado o capitalista) ni puramente como una suma de asuntos individuales privados.

¿Qué quiere decir entonces tomarse en serio la sociedad civil en el tema del agua y, más en general, de los *comunes*? A esta pregunta dedico la última parte de esta nota.

⁸ Cf. en particular, los trabajos de M. Casari *Surgimiento de instituciones legales: Derechos de propiedad y Gobierno de la comunidad en los Alpes Italianos*, en “The Journal of Economic History”, vol.67, n.1/ 2007, pp.191-226

⁹ Un aspecto importante de esta antigua convención se refiere a la imposibilidad de restablecer instituciones seculares que vienen siendo destruidas.

¹⁰ Desde el punto de vista técnico, es como si los sujetos cambiasen sus preferencias en el tiempo hasta incluir en la propia función objetiva también el bien público. De esta manera el bien de *común* se convierte también en *privado*, gracias a las recompensas y sanciones interiores, que hacen que se prefiera el comportamiento ético al no ético

Algunas propuestas “civiles”

En un reciente artículo,¹¹ Amartya Sen, probablemente el economista político más influyente hoy en temas de políticas ambientales y de derechos humanos, ha subrayado que en el tema de los “*comunes globales*”, como el agua, “el problema más importante está en que los países industrializados utilizan una cuota desproporcionadamente alta de los llamados “bienes colectivos globales” (*comunes globales*) o sea el patrimonio de aire, agua y otros recursos naturales que todos nosotros podemos disfrutar colectivamente”¹². Es evidente, como hemos indicado en el párrafo precedente, que, sobre todo para los *comunes* globales, la solución hobbesiana del Estado que sanciona a los transgresores no es practicable. Esto no significa que los jefes de gobierno (y sobre todo los electores de estos jefes, a menudo muy poco previsores) no deban hacer todo lo posible para alcanzar un pacto social mundial con sanciones, pero esta solución no parece ni la única ni la más fácil. Pero hay más: los bienes comunes globales, como el agua, hoy son utilizados por miles de millones de personas independientes unas de otras (no jefes de gobierno), donde cada uno maximiza sus propios objetivos; coordinar y limitar a toda esas personas es empresa ardua, si no imposible. Desde esta perspectiva resulta importante la dimensión ética individual y educativa, si bien ni siquiera esta puede, por sí sola, presentarse como *la* solución.

Sin embargo algo hay que hacer, porque es muy urgente establecer un nuevo pacto social mundial entre ciudadanos iguales y libres (y no sólo los del G20, sino todos en potencia) para autolimitar el uso de los recursos comunes, tal y como tratan de hacer los humildes recolectores de boletus. Debería ser un pacto diferente del hobbesiano (poco liberal) o del hecho por los “jefes” (de gobierno, de familia, de clan). El nuevo pacto social mundial debería ser el pacto de la fraternidad, después de la igualdad y la libertad. Estas dos últimas fueron la gran conquista de la modernidad, que creó la democracia y los derechos... pero por sí solas se están revelando incapaces de administrar los bienes comunes de los que depende el presente y el futuro. *Liberté* y *égalité* dicen individuo; *fraternité* dice, en cambio, vínculo entre las personas y sin vínculo, sin reconocer que estamos unidos porque acudimos a los mismos recursos comunes, no se puede salir de la tragedia de los *comunes*.¹³

Todo esto tiene implicaciones muy concretas. Volvamos al caso del agua.

Si queremos que el agua no sea administrada sólo por el Estado ni por el mercado *lucrativo* o capitalista (por los motivos recién indicados), entonces es necesario que la sociedad civil tenga un puesto importante también en temas de economía y de empresa. Es necesario que la sociedad civil genere empresas eficientes (superando con ello la gran limitación de las empresas estatales o públicas) pero que no tengan como *propósito* o móvil la ganancia. Las empresas que maximizan la ganancia no deberían, en una economía civil, administrar los bienes comunes, porque generan la tragedia de los *comunes*, porque no saben detenerse antes del límite (aunque esté regulado; el fracaso de los contralores en tales ámbitos, sujetos fácilmente a “presión”, es notorio).

¹¹ A. Sen, *Desarrollo sostenible y responsabilidad*, en “El Molino” n.4/2010, pp.554-566

¹² *Ibid.* p.565

¹³ Cf. A. M. Baggio (ed) *El principio olvidado*, Ciudad Nueva, Roma 2007

Las empresas que se ocupan del agua (sobre todo las que se ocupan del consumo de agua, como las empresas de envasado de aguas minerales, a menudo altamente lucrativas y especulativas) deberían ser *empresas civiles*, esto es deberían estar ancladas en una visión de comunión (*commons*) y de fraternidad (*vínculo*), siendo eficientes (sin derroches) pero sin tener como objetivo la ganancia.

Pero para hacer esto es verdaderamente necesario un nuevo pacto social, a varios niveles, incluyendo al mercado, las familias, la administración pública y la política, un pacto social que haga posible un cambio de paradigma.

Virtudes para la época de los bienes comunes

Una sociedad civil en la que cada uno persiga simplemente sus propios intereses funciona bien, porque cuidar el propio interés es expresión de la virtud de la prudencia en los ciudadanos. Si, por ejemplo, todos los ciudadanos de Milán se ocuparan de educar a sus hijos, de hacer bien su trabajo, de arreglar el jardín y pagar los impuestos para producir bienes públicos, es decir, si en Milán hubiera muchos *hombres prudentes*, como los llamaba Adam Smith, automáticamente también la ciudad sería virtuosa. Esta es, en esencia, la idea que encierra la metáfora más famosa del pensamiento económico, la de la "mano invisible": cada uno persigue su interés privado y la sociedad se encuentra providencialmente con el bien común. Por eso, en polémica con los moralistas anteriores y contemporáneos suyos (Mandeville, Rousseau...) para Adam Smith el interés personal no es un vicio sino una virtud: la virtud de la prudencia. Esta operación "semántica" (la misma palabra, *self interest*, cambia su significado moral para pasar de ser un vicio a ser una virtud) ha estado en la base de la legitimación ética de la naciente economía política y de la economía de mercado que, no hay que olvidarlo, ha desarrollado una importante función de civilización del mundo, en comparación con el régimen feudal.

Sin embargo, hay un problema muy serio. La legitimación ética del intercambio y la idea del interés como virtud (como expresión de prudencia) ha funcionado y funciona en sociedades sencillas, en las que el bien de los individuos es directamente también el bien de todos y en las que los bienes son sobre todo privados: la lavadora, el pan, los zapatos y el computador personal. Pero cuando los bienes se hacen *comunes*, cuando los bienes económicos más importantes y estratégicos para nosotros y para nuestros nietos, para los más pobres y para otras especies son, por ejemplo, las energías no renovables, los bosques, los lagos, los mares, los bienes medioambientales, el agua, la recogida de basuras, pero también la gestión de una propiedad común o la convivencia en las ciudades multiétnicas, el discurso se complica terriblemente. Lo que ocurre entonces es que *la virtud de la prudencia deja de ser automáticamente una virtud del mercado*, ya que deja de ser cierto que buscar el interés privado produzca también bien común, porque puede ocurrir que el bien individual produzca mal común.

El mayor cambio de la sociedad globalizada y post-moderna tiene que ver precisamente con el tema de los bienes comunes, que se están convirtiendo en la regla y no en la excepción. En efecto, hemos entrado en la época de los bienes comunes. Hoy la calidad del desarrollo de los pueblos y de la tierra, depende por supuesto de los zapatos, las refrigeradoras y las lavadoras (los clásicos bienes privados) pero depende mucho más de bienes (o males) comunes como los gases

de efecto invernadero, del aprovechamiento de los recursos naturales o del stock de confianza de los mercados financieros (la crisis financiera también puede interpretarse como una tragedia del bien colectivo *confianza*), de los cuales dependen también los bienes privados

La pregunta crucial de hoy es: ¿cuáles son las típicas virtudes que el mercado y la sociedad civil deberían cultivar para poder afrontar y ojalá también vencer, los grandes desafíos que plantean los bienes colectivos? Estas nuevas virtudes deberán ser inmediatamente sociales, donde el sentido de mi acción está en relación con las acciones de los demás; desde esta perspectiva la reflexión filosófica y política que se está haciendo sobre el tema de la fraternidad puede ser una contribución muy importante.

La historia ha conocido muchos momentos en los cuales la comunidad, la sociedad, los pueblos se han encontrado ante la encrucijada que separa la fraternidad del fratricidio, dos caminos siempre limítrofes y entrelazados, desde los tiempos de Caín. A veces hemos elegido la senda de la fraternidad y otras veces, tal vez las más, la del fratricidio. Hoy la encrucijada se nos vuelve a presentar y hay que hacer todo lo posible para que la dirección elegida sea la de la fraternidad. Está en juego el futuro mismo de nuestra especie y, gracias a Dios, estamos todavía a tiempo.