

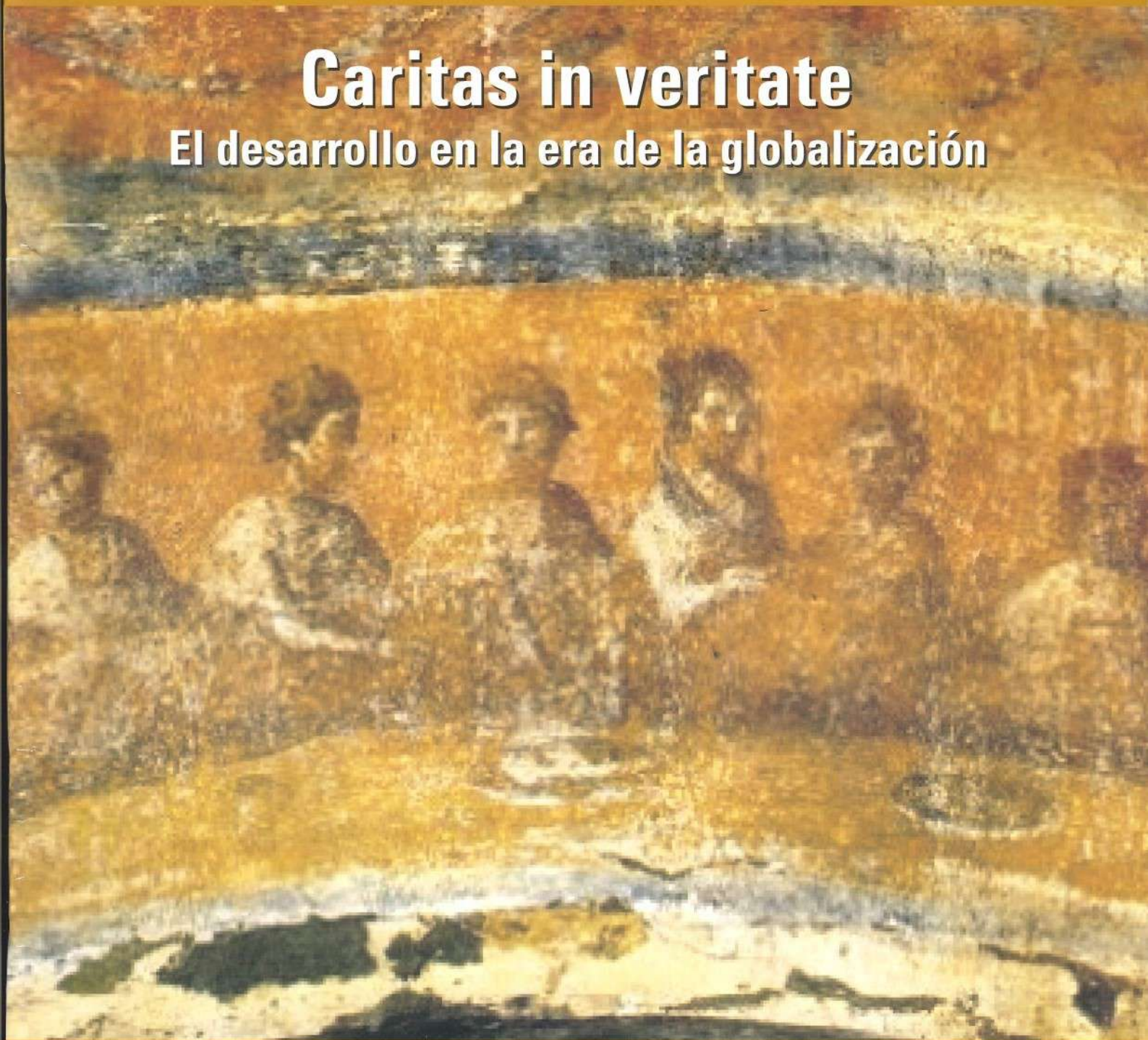
AGOSTO / DICIEMBRE 2009 - AÑO XXVII - Nº 75 / 76

EDICIÓN  
ESPECIAL

# Cultura Económica

**Caritas in veritate**

**El desarrollo en la era de la globalización**



CENTRO DE ESTUDIOS EN ECONOMÍA Y CULTURA  
UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

# Revista **CULTURA ECONÓMICA**

AGOSTO - DICIEMBRE 2009 • AÑO XXVII • Nº 75 / 76

## *Contenido*

### ***Editorial***

***Caritas in veritate: el desarrollo en la era de la globalización*** 7  
*Caritas in veritate: Development in the Era of Globalization* 9

***Fraternidad, don y reciprocidad en la Caritas in veritate*** 11  
*Stefano Zamagni*

El autor explora en este artículo la extrapolación en la Encíclica de Benedicto XVI del principio de fraternidad al plano económico. Viejas dicotomías como la división entre la esfera económica y la social deberían, en su opinión, ser superadas, siendo necesario pensar un nuevo *welfare* en el que la búsqueda del beneficio y la preocupación social pudieran darse en forma integrada. En conclusión, el autor resalta la importancia del principio del don y de la reciprocidad para orientar la economía hacia una gobernanza global que combine los bienes de gratuidad con los bienes de justicia.

*Palabras clave: fraternidad – welfare – don – reciprocidad – gobernanza global*

*Fraternity, Gift and Reciprocity in Caritas in veritate* 20

The author explores in this article the extrapolation of the principle of fraternity to the economic level in the Encyclical of Benedict XVI. Old dichotomies such as the division between the economic and the social spheres should be overcome. It is necessary to think a new welfare in which the search for profit and the social concern may arise in an integrated way. In conclusion, the author stresses the importance of the principles of gift and reciprocity in order to guide the economy towards a global governance that combines goods of gratuity with goods of justice.

*Key words: fraternity – welfare – gift – reciprocity – global governance*

***Mercado, Estado y Sociedad Civil: de Centesimus Annus a Caritas in veritate*** 30  
*Joaquín Migliore*

El autor se propone analizar, en diálogo con el pensamiento político, las enseñanzas de Benedicto XVI sobre las relaciones entre el mercado, el Estado y la sociedad civil. A tal fin compara el capítulo cuarto de la

Encíclica *Centesimus Annus* con el capítulo tercero de *Caritas in veritate*. Profundizando las enseñanzas de Juan Pablo II, la nueva Encíclica se pregunta por las consecuencias de la globalización sobre estas instituciones y sostiene que tanto el mercado como el Estado requieren de una política informada por la lógica del don.

*Palabras clave: mercado – Estado – sociedad civil – autoridad política mundial – redistribución*

*Market, State and Civil Society: from Centesimus Annus to Caritas in veritate* 37

The author intends to explore, in dialogue with political thought, the teachings of Benedict XVI on the relationship between market, State and civil society. To this end he compares the fourth chapter of the Encyclical *Centesimus Annus* with the third chapter of *Caritas in veritate*. Deepening John Paul II's teachings, the new Encyclical wonders about the consequences of globalization on these institutions and argues that both the market and the State require a policy informed by the logic of the gift.

*Keywords: market – State – civil society – global political authority – redistribution*

***Los modelos de regulación de los mercados financieros: el mensaje de la Encíclica*** 44  
*Simona Beretta*

La autora analiza la crisis financiera global a la luz de la nueva Encíclica. En su opinión, la globalización ha modificado la capacidad de los Estados de regular las actividades financieras, por lo cual se requiere pensar nuevas formas de re-encauzar el sistema financiero para evitar una nueva crisis. A tal fin, la autora analiza la construcción de instituciones para el sistema financiero, propone modos alternativos que superen el modelo de mercados anónimos y mecánicos de los últimos años y sugiere intervenciones educativas.

*Palabras clave: crisis – finanzas – regulación – instituciones – educación*

*The Regulation Models in Financial Markets: The Message of the Encyclical* 60

The author analyzes the global financial crisis in the light of the new Encyclical. From her point of view, globalization has changed the ability of States to regulate financial activities and therefore requires new ways of re-channeling the financial system to avoid a new crisis. To this end, the author discusses the construction of institutions for the financial system, proposes alternative ways to overcome the model of anonymous and mechanical markets of recent years and suggests educational interventions.

*Keywords: crisis – finance – regulation – institutions – education*

***La propuesta de Benedicto XVI a los economistas: un camino hacia una economía ética***

*Jean-Yves Naudet*

77

El autor destaca en su análisis de este documento papal aquellos aspectos que, en su opinión, proponen líneas de reflexión para los economistas. Así, tras dar el contexto desde el que parte la reflexión del Pontífice, el artículo recorre las propuestas que se encuentran en esta Encíclica en relación con el mercado, el beneficio, los empresarios y la responsabilidad social empresaria. Según este pensador, a partir de esta reflexión de Benedicto XVI surge el camino hacia una verdadera economía ética.

*Palabras clave: economistas – mercado – beneficio – empresarios*

*Benedict XVI's Proposal to the Economists: A Road Towards an Ethical Economy*

80

The author emphasizes in his analysis of this papal document those aspects which, from his point of view, suggest lines of inquiry for economists. After giving the context of the Pope's reflection, the article covers the proposals to be found in this Encyclical regarding the market, profit, business and corporate social responsibility. According to this thinker, from the thought of Benedict XVI emerges the road towards a true ethical economy.

*Keywords: economists – market – profit – businessmen*

***Hacia el paradigma del don***

*Carlos Hoewel*

83

El autor presenta dos enfoques para interpretar las relaciones de don en entornos de mercado propuestas por la Encíclica. Por un lado, explica los supuestos del “objetivismo social”, caracterizado por los principios de equivalencia, no-tuismo, predictibilidad y opacidad sostenido por neoclásicos, estructuralistas y desconstruccionistas. Por otra parte, presenta los argumentos de filósofos personalistas y economistas contemporáneos a favor de un enfoque “creacionista” y “personalista” de la donación, basado en la apertura al otro, la agencia libre y la relationalidad.

*Palabras clave: don – objetivismo – personalismo – creacionismo – mercado*

*Towards the Paradigm of Gift*

89

The author presents two approaches to interpret gift-relations in market environments proposed in the Encyclical. On the one hand, he explains the assumptions of “social objectivism” such as the equivalence principle, non-tuism, predictability and opacity, supported by neoclassicals, structuralists and deconstructionists. On the other hand, the article also presents arguments for a “creationist-personalist” approach to the gift, supported by personalist philosophers and by contemporary economists, based on openness to the other, free agency and relationality.

*Keywords: gift – objectivism – personalism – creationism – market*

El autor profundiza el estudio de la economía del don destacado por la Encíclica bajo distintas perspectivas. En primer lugar, aborda el concepto de autoorganización en relación con el mercado, la comunidad y el Estado. En segundo lugar, presenta la historia de la donación. En tercer lugar, explica la relación de la justicia con el don y compara las teorías económicas de maximización y evolutivas. Finalmente, muestra las ventajas de la donación en términos de bienes relacionales y propone el subsidio de las donaciones hasta tanto se internalice la norma social correspondiente.

*Palabras clave: autoorganización – donación – ética – normas – justicia*

*Homo donator in Caritas in veritate*

104

The author analyzes the gift economy presented in the Encyclical from different perspectives. In the first place, he addresses the concept of self-organization in relation to the market, community and State. Secondly, he presents a historical view of the gift. Thirdly, he relates justice with the gift economy and compares the treatment of the maximization and evolutionary theories. Finally, he shows the advantage of the gift economy in relation to the production of relational goods and proposes subsidizing donation till the corresponding social norm is internalized.

*Key words: self-organization – gift – ethics – norms – justice*

***Desarrollo humano: Benedicto XVI vs. Amartya Sen***  
*Séverine Deneulin*

112

El concepto de desarrollo humano “integral” analizado en *Caritas in veritate* muestra características similares al concepto de desarrollo humano adoptado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) que surge del “enfoque de las capacidades” de Amartya Sen. Sin embargo, la Encíclica ofrece un agregado radical: la apertura a la trascendencia, de la que deriva una comprensión transformada de la razón y la libertad humanas. Unir la dimensión religiosa al concepto de desarrollo no es simplemente añadir una más a las otras dimensiones –social, económica, cultural, política y tecnológica– del desarrollo, sino introducir una antropología diferente.

*Palabras clave: desarrollo – capacidades – Amartya Sen – dimensión religiosa*

*Human Development: Benedict XVI vs. Amartya Sen*

116

The concept of “integral” human development discussed in *Caritas in veritate* shows many similarities with the concept of human development adopted by the UNDP which is rooted in the “capability approach” pioneered by Amartya Sen. However, it offers a radical addition: the openness to transcendence, from which derives a transformed understanding of human reason and human freedom. Adding the religious dimension to the concept of development does not merely add an extra dimension alongside the other dimensions –social, economic, cultural, political and technological– of development, but it introduces a different anthropology.

*Keywords: development – capabilities – Amartya Sen – religious dimension*

***La responsabilidad social empresarial (RSE) a la luz de Caritas in veritate*** 121  
*Ricardo F. Crespo*

Partiendo de la importancia de la relación entre la caridad y la verdad en esta Encíclica, el autor destaca la idea de que la empresa, debido a su naturaleza social, está intrínsecamente llamada a servir a la sociedad de la que forma parte, realizando bien su tarea principal vendiendo buenos productos y ofreciendo buenos servicios, respetando las leyes y colaborando con un ambiente humano y ecológico sano y participando en la elevación de la comunidad. En conclusión, el autor propone que la responsabilidad social empresarial no se limite a proveer planes filantrópicos, sino a responder a una concepción más amplia de la empresa.

*Palabras clave: caridad – verdad – empresa – responsabilidad social*

***Corporate Social Responsibility (CSR) in the Light of Caritas in veritate*** 124

Starting with the importance of the relationship between charity and truth in this Encyclical, the author stresses the idea that the corporation, due to its social nature, is intrinsically called to serve the society of which it is part. The author stresses the importance of the firm doing its main task well: selling good products and providing good services, respecting the laws, collaborating with a human and ecological healthy environment and participating in raising the community. In conclusion, the author suggests that corporate social responsibility is not limited to providing philanthropic plans, but to respond to a broader conception of the company.

*Keywords: charity – truth – enterprise – social responsibility*

***Tradición sapiencial y tecnocracia*** 128  
*Pedro Morandé*

El autor considera en su artículo el capítulo VI del documento papal, titulado “El desarrollo de los pueblos y la técnica”. El artículo concibe al desarrollo humano como parte de un llamado trascendental, que debe evitar una idea de autosuficiencia que hace peligrar la búsqueda de los sentidos últimos. La *Caritas in veritate* hace un llamado a que la eficiencia y la utilidad no sean el único criterio de juicio y se integren en el marco de una tradición sapiencial abierta a la pregunta por la verdadera finalidad.

*Palabras clave: técnica – tecnocracia – sentido último – tradición sapiencial*

***Tradition and Technocracy*** 131

The author considers in his article the Chapter VI of the papal document, entitled “The development of people and technology”. The article sees human development as a part of a transcendent call which must avoid the self-sufficiency that endangers the search for ultimate meanings. *Caritas in veritate* claims that efficiency and utility should not be the only judgement criterion and should be integrated into the framework of a tradition of wisdom open to the question for true purpose.

*Keywords: technology – technocracy – ultimate meaning – tradition*

***In memoriam: José Luis de Imaz 1929 - 2008. Su legado a la sociología argentina***

134

*José Enrique Miguens*

En mayo del año pasado falleció el reconocido académico argentino José Luis de Imaz. Profesor de la UCA y sociólogo de gran importancia a nivel nacional e internacional, su legado mantiene una vigencia insoslayable para la sociología y la sociedad argentina actuales. José Enrique Miguens, quien fuera alumno y colega del anterior, ofrece en este artículo un homenaje académico a este pensador social. El autor destaca, sobre todo, el aporte que de Imaz realizó al “modo” católico de hacer sociología a partir de algunos principios y modalidades que signaron su pensamiento.

*Palabras clave: continuidad científica – humanismo – realismo crítico – rigor científico*

In May 2008 the renowned Argentine academic José Luis de Imaz passed away. Professor at UCA and sociologist of great importance nationally and internationally, his legacy remains vital for the current Argentine Sociology and society. José Enrique Miguens, who was a pupil and a colleague of the former, offers in this article an academic tribute to this social thinker. The author highlights the important contribution made by de Imaz to the Catholic “way” of doing Sociology based on certain principles and methods that characterized his thought and work.

*Key words: continuity in science – humanism – critical realism – scientific discipline*

***Reseñas de Libros***

139

*Books' reviews*

***Economía civil. Eficiencia, equidad, felicidad pública de Luigino Brunni y Stefano Zamagni***

139

*Horacio Rodríguez Penelas*

***The commercial society de Samuel Gregg***

142

*Álvaro Perpere Viñuales*

# *Caritas in veritate*: el desarrollo en la era de la globalización

La presentación en el Vaticano en el mes de julio pasado de la nueva Encíclica social del Papa Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, en medio de la crisis financiera y económica mundial, ha generado una gran repercusión tanto por la larga espera que precedió a su publicación, como por la importancia del tema al que está dedicada y las dramáticas circunstancias contemporáneas a su salida a la luz. En efecto, ya hacía bastante tiempo que se esperaba una gran Encíclica social que analizara los problemas de la economía y de la sociedad a la luz de los impresionantes cambios generados por la globalización en los últimos veinte años. De hecho, la última Encíclica social de Juan Pablo II, *Centesimus Annus*, publicada en 1991, se había hecho eco ante todo de las lecciones y transformaciones que implicaba el colapso del totalitarismo comunista, pero apenas había vislumbrado los cambios que sobrevendrían en los años sucesivos. Ciertamente, en diversos discursos y mensajes posteriores, tanto el anterior Pontífice como el actualmente reinante, se habían referido a las implicancias que el nuevo escenario de interdependencia global tiene para la comprensión y la orientación correcta de las cuestiones más graves de la vida social. Pero con *Caritas in veritate* se nos ofrece un extenso y rico documento sobre el tema del desarrollo enteramente elaborado desde la perspectiva del fenómeno de la globalidad y, además, justo en el preciso momento en que se produce la crisis más profunda del capitalismo desde 1930.

Benedicto XVI ve al desarrollo, tanto económico como social, como parte de la dinámica mucho más amplia y profunda del desarrollo humano la cual apunta no sólo al despliegue material de la persona, sino a su completa realización afectiva, intelectual y espiritual que se cumple substancialmente a través de su capacidad de relacionarse y establecer vínculos con los otros. Para el Papa –que sigue en esto las ideas centrales de los filósofos personalistas del siglo XX– las actividades económicas y sociales, si son emprendidas buscando el verdadero desarrollo humano, requieren ser interpretadas a la luz de esta estructura intrínsecamente relacional de la persona que apunta al reconocimiento, al diálogo y en definitiva al amor de los seres humanos entre sí. Por otra parte, esta última dinámica relacional del desarrollo se entiende –en términos teológicos cristianos– como un reflejo de la dinámica relacional existente en Dios mismo, el cual, desde su íntimo origen trinitario, se manifiesta como amor de auto-donación y autoentrega (*caritas*), por medio del don de la Creación y sobre todo por el don de su Espíritu que nos llega gracias a la Muerte y Resurrección de su Hijo.

Ahora bien, a criterio del Papa, esta apertura a la relacionalidad y al amor que implica un auténtico desarrollo no puede ser lograda mediante una expresión de deseos espiritualista o de buenas intenciones, sino que exige una comprensión adecuada y exhaustiva de las dinámicas concretas de la vida social y económica. De allí, la idea que enmarca todo el documento: no es posible la caridad si no se apoya en la verdad de cómo son y funcionan las cosas. Por eso también el Papa inserta esta visión filosófico-teológica del desarrollo en la compleja trama de los fenómenos observados e interpretados por las diversas ciencias sociales en las últimas décadas los cuales, a su criterio, no hacen más que confirmar aquella visión desde el punto de vista empírico. En efecto, para Benedicto XVI el fenómeno de la globalización no debe ser interpretado ni desde una postura negativa o fatalista ni desde un triunfalismo tecnocrático –en opinión del Pontífice en sí misma la globalización “no es ni buena ni mala”– sino como



una nueva oportunidad que se ofrece a la humanidad para manifestar su vocación de llegar a ser una única familia de hermanos. De hecho, la profunda modificación de estructuras económicas y sociales a la que asistimos en los últimos años –en el ámbito del Estado, el mercado, la sociedad civil o la empresa– ha generado ciertamente muchos nuevos y dramáticos problemas –especialmente nuevas formas de pobreza, exclusión y desigualdad– pero también ha permitido la caída de antiguas barreras y esquemas que obstaculizaban el despliegue de posibilidades de desarrollo en pueblos y regiones enteras del mundo. En tal sentido *Caritas in veritate* constituye un complejo y sofisticado texto interdisciplinar que apunta a pensar tanto los nuevos problemas como las nuevas oportunidades del desarrollo en el contexto de la globalización, entendida ésta última no como un proceso puramente económico o técnico, sino como un llamado histórico ofrecido por la Providencia a la libertad y responsabilidad de las personas.

El objetivo de esta edición extraordinaria de *Cultura Económica* es presentar algunos de los conceptos y perspectivas centrales que nos ofrece esta nueva Encíclica mediante un conjunto de trabajos de destacados especialistas de diversos países. El número se abre con el artículo del economista Stefano Zamagni de la Universidad de Bologna y colaborador del Papa en la elaboración de la Encíclica –también miembro de nuestro Consejo Internacional– quien se centra en mostrar cómo el documento Pontificio apunta a modificar una visión unívoca y unidireccional de la economía, apuntando a una visión polivalente y relacional de ésta en estrecha relación con las tendencias observables en la sociedad, la política y la cultura contemporáneas. En el mismo sentido va también el artículo del filósofo político argentino Joaquín Migliore, miembro de nuestro Consejo de Redacción e investigador del Departamento de Ciencias Políticas de la Universidad Católica Argentina, el cual nos muestra cómo la Encíclica apunta a modificar la interpretación convencional de las relaciones Estado-mercado-sociedad civil que ya había comenzado a operarse en *Centesimus Annus* y que el autor ve explicitarse y profundizarse en *Caritas in veritate*. En la misma línea está el trabajo de la especialista en finanzas de la Universidad Católica de Milán, Simona Beretta, en el cual se presenta una lectura a la luz de la Encíclica del sistema financiero internacional y de su crisis que convoca, luego de un estudio analítico y profusamente documentado, a romper esquemas convencionales y a ampliar el horizonte para una praxis financiera más racional y al mismo tiempo más justa. En sintonía con esta perspectiva, el economista francés Jean-Yves Naudet, muestra cómo algunas definiciones presentes en la Encíclica acerca del mercado, la empresa y la ganancia constituyen un mensaje sugestivo del Papa para el “ensanchamiento de la razón” de los economistas.

También abordamos en este número –especialmente en los trabajos de los académicos argentinos Carlos Hoevel, director de *Cultura Económica*, y Luis Zemborain, profesor del Departamento de Economía de la UCA– otra importante temática que Benedicto XVI introduce audazmente en su texto: el principio del don como clave para entender el funcionamiento del mercado, la empresa y la economía en una era global. También publicamos el trabajo de la especialista en desarrollo de la Universidad de Bath, Séverine Deneulin, en el que la autora muestra cómo la visión del desarrollo presentada en la Encíclica presenta un desafío provocador y superador de la ya reconocida visión sobre el mismo tema del Premio Nobel de economía Amartya Sen. Por otra parte, el filósofo de la economía argentino y miembro de nuestro Consejo de Redacción, Ricardo Crespo, introduce el importante tema de la responsabilidad social empresaria también siguiendo la misma línea de amplitud y riqueza interpretativa seguida por el Papa. Finalmente cierra la parte de este número dedicada a este nuevo documento papal, el sociólogo Pedro Morandé de la Universidad Católica de Chile, quien propone una reinterpretación del papel de la tecnología en la globalización, criticando las tentaciones reduccionistas y tecnocráticas, y apelando a la misma amplitud de miras que inspira esta audaz e innovadora Encíclica.

C. H.

# *Caritas in veritate*: Development in the Era of Globalization

The presentation of the new social Encyclical *Caritas in Veritate* of Pope Benedict XVI at the Vatican on last July still in the midst of the global financial and economic crisis has produced a strong impact due to the long wait that preceded its release, the importance of the topic to which it is devoted and the dramatic circumstances which took place during its publication. Indeed, a great social Encyclical like this one was expected for a long time; a document that would explore the issues of the economy and society in the light of the dramatic changes brought about by globalization in the last twenty years. In fact, John Paul II's *Centesimus Annus* –his last social Encyclical, published in 1991– had echoed all the lessons and transformations involving the collapse of communist totalitarianism, but had barely glimpsed at the changes that ensued in subsequent years. However, afterwards, in several speeches and messages, both the former and the current reigning Pope, had referred to the implications of the new scenario of global interdependence for the understanding and the targeting of the most serious issues of social life. With *Caritas in Veritate* we are offered an extensive and diversified document on the subject of development, entirely elaborated from the perspective of the phenomenon of globalization and presented right when the deepest crisis of capitalism since 1930 is taking place.

Benedict XVI sees both economic and social development as a part of the much deeper and wider dynamics of human development, aimed not only at the material prosperity of the individual being, but at his full emotional, intellectual and spiritual flourishing, met mainly throughout the capacity to interact and establish relations with others. According to the Pope –who follows here the main ideas of the personalist philosophers of the twentieth century– economic and social activities, if undertaken for true human development, need to be interpreted in the light of the relational structure of the person that seeks mutual recognition, dialogue and ultimately love among human beings. Moreover, the latter relational dynamics of development are understood –in Christian theological terms– as a reflection of the relational dynamics existing in God Himself who, from His intimate Trinitarian origin, manifests as self-giving love and self-donation (*caritas*), through the gift of Creation and especially through the gift of His Spirit that is given to us through the death and resurrection of His Son.

However, according to the Pope, this openness to relationality and love that genuine development implies, cannot be achieved through spiritualistic wishful thinking or by moralistic good intentions, but requires a proper and thorough understanding of the specific dynamics of social and economic life. This is where the idea that frames the entire document comes from: charity is not possible if not based on the truth of how things are and how they work. That is why the Pope inserts this philosophical-theological vision of development into a complex network of phenomena observed and interpreted by the various social sciences in recent decades, which, in his opinion, confirm the former vision from an empirical point of view. Indeed, according to Benedict XVI, the phenomenon of globalization should not be interpreted from a negative or fatalistic approach, or from a technocratic triumphalism. In the Pope's opinion, globalization is in itself “neither good nor bad”, but a new opportunity

offered to humanity to express its vocation for becoming one family of brothers. In fact, the profound changes in economic and social structures we witnessed in the last years –in the areas of the State, the market and the civil society or the corporation– have certainly generated many new and dramatic problems –especially new forms of poverty, exclusion and inequality– but also have permitted the collapse of old barriers and patterns that hindered the development of opportunities for entire peoples and regions. In this regard, *Caritas in Veritate* is a complex and sophisticated interdisciplinary text that aims to think about both the new challenges and the new opportunities for development in the context of globalization. The latter is understood not as a purely economic or technical process but as a historic call offered by Providence to the freedom and responsibility of individuals.

The aim of this special edition of *Cultura Económica* is to present some of the main concepts and perspectives offered by the new Encyclical through a set of papers written by the leading specialists from different countries. The issue opens with the article of the economist Stefano Zamagni from the University of Bologna. Zamagni, a collaborator of the Pope in the drafting of the Encyclical –and also a member of our International Board– focuses on showing how the papal document aimed at modifying the one-dimensional vision of the economy, which gives way to a relational and multifaceted way of conceiving it, closely linked to current trends in contemporary society, politics and culture. In the same line is the article by the Argentine political philosopher Joaquín Migliore, a member of our Editorial Board and researcher in the Department of Political Science at the Catholic University of Argentina, which shows how the Encyclical attempts to change the conventional interpretation of the relations between the State, the market and the civil society that had begun to operate in *Centesimus Annus* and that the author sees in *Caritas in Veritate* in a more explicit and extended way. In the same direction runs the work of the specialist in finance from the Catholic University of Milan, Simona Beretta, which provides a reading of the international financial system and its crisis in the light of the Encyclical. After an analytical and profusely documented study, Beretta tries to break conventional patterns and broaden the horizon for a more rational and also fairer financial practice. Also in this perspective, the French economist Jean-Yves Naudet shows how some of the Encyclical’s definitions on the market, corporations and profit-making are a suggestive message from the Pope oriented to the “widening of reason” of economists.

Another important subject that Benedict XVI boldly introduces in the text is also addressed in this issue –especially in the works of the Argentine academics Carlos Hoevel, director of *Cultura Económica*, and Luis Zemborain, professor at the Department of Economics at the UCA: the principle of gift as the key to understanding the functioning of the market, business and the economy in a global era. We also publish here the work of the development specialist from the University of Bath, Séverine Deneulin, in which the author shows how the vision of development presented in the Encyclical suggests a provocative challenge to the broadly accepted conception on the subject of the Nobel Prize in Economics Amartya Sen. Besides, the Argentine philosopher of economics and member of our Editorial Board, Ricardo Crespo, introduces the important topic of corporate social responsibility also following the same kind of breadth and richness of the Pope’s interpretation. Finally, closing the section of this issue devoted to the new papal document, Pedro Morandé, sociologist at the Catholic University of Chile, proposes a reinterpretation of the role of technology in globalization, by criticizing reductionist and technocratic temptations and appealing to the breadth of vision that inspires this innovative Encyclical.

C.H.

# Fraternidad, don y reciprocidad en la *Caritas in veritate*

STEFANO ZAMAGNI

Revista Cultura Económica  
Año XXVII • N° 75 / 76  
Agosto - Diciembre 2009: 11-29

## 1. Introducción

Uno de los signos elocuentes de nuestro tiempo es la reiterada apelación a la ética. Ésta ha sustituido en el curso del último cuarto de siglo a aquella insistente apelación a la política –típica de los años 60 del siglo pasado– según la cual “todo era política”. Pero la coincidencia en el primado de la ética, termina en el mismo momento en que nos ponemos a razonar acerca de cuestiones éticas concretas. Como ha observado Alasdair Mac Intyre en su *Tras la virtud* de 1982, el uso apodíctico de los principios éticos sirve solamente para poner fin al diálogo ético mismo. Sería como decir que la coincidencia en el debate público acerca del primado de la ética, casi nunca conduce al consenso ético.

Y éste es un punto acerca del cual el magisterio de Juan Pablo II se ha pronunciado con insistencia ejemplar. En su discurso a las Naciones Unidas el 5 de octubre de 1995, el Papa insistía en que es posible entenderse en cuestiones de orden socio-político sobre una base común compartida porque “la ley moral universal escrita en el corazón del hombre es aquella suerte de ‘gramática’ que sirve al mundo para afrontar la discusión acerca de su mismo futuro” (1995, p.732). Y dirigiéndose, en febrero del 2004 a los Miembros de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Juan Pablo II, después de haber recordado la idoneidad de la ley moral natural para ser instrumento de diálogo con todos, agregaba que la causa principal de que esto no ocurriese era “la difusión entre los creyentes de una moral de carácter fideista” y, por lo tanto, la falta de “una referencia objetiva para las legislaciones, que a menudo se basan solamente en el consenso social”. Esta línea de pensamiento

es continuada con renovada fuerza por Benedicto XVI y encuentra en la *Caritas in veritate* su primera sistematización completa. Por otra parte, ya en su *Dios y el mundo*, Joseph Ratzinger había escrito: “La ley natural nos revela que también la naturaleza encierra en sí misma un mensaje moral. El contenido espiritual de la creación no es solamente de naturaleza mecánico-matemática [...], sino que hay un plus de espíritu, de ‘leyes naturales’, en la creación, que permanece impreso en ella y no revela un orden interior” (2001, p.142).

A partir de esta premisa, el tema hacia el cual dirijo aquí la atención se relaciona con la extrapolación del principio de fraternidad al plano propiamente económico. Más precisamente, buscaré dar respuesta al siguiente interrogante: ¿qué significa y qué implica en nuestras economías actuales adoptar el punto de vista de la fraternidad y, por tanto, de la reciprocidad tal como éstos han sido interpretados en el capítulo tres de la *CV*? Antes de esbozar una respuesta, es oportuno precisar qué es exactamente el principio de reciprocidad. El modo más rápido para hacerlo es el de confrontarlo con el principio de intercambio de equivalentes (de valor). Éste establece que cualquier cosa que un sujeto A haga o dé a B, con el cual ha decidido libremente entrar en una relación de intercambio, debe ser contrabalanceado con la respuesta por parte de B con una cosa de igual valor. Esta “cosa” en nuestras economías de mercado se llama precio.

El principio en cuestión está sujeto a dos características. Primero, las determinaciones del precio de mercado preceden, en sentido lógico, a las transferencias entre A y B (si A quiere vender su casa a B, ambos deben primero ponerse de acuerdo acerca del precio,

y sólo después podrá realizarse la transferencia del derecho de propiedad). Segundo, la transferencia de B a A no es libre, sino que depende de lo que A dé a B. Tanto que si B se negase a cumplir sería obligado a ello por la fuerza de la ley. Que es lo mismo que decir que en el intercambio de equivalentes hay libertad *ex-ante*, desde el momento en que las partes no están obligadas a negociar, pero no hay libertad *ex-post*.

En la relación de reciprocidad, en cambio, las dos características antes mencionadas están ausentes: A se mueve libremente hacia B para ayudarlo de algún modo sobre la base de la *expectativa* de que B hará otro tanto, en un tiempo sucesivo, en sus relaciones o, más aún, en sus relaciones con C. En la reciprocidad no sólo no existe acuerdo previo sobre el precio, sino que tampoco hay una obligación a cargo de B de reciprocitar. El sujeto A formula solamente una expectativa y si ésta es defraudada, lo que podrá ocurrir es que A interrumpa (o modifique) su relación con B. He aquí por qué la reciprocidad es una relación intersubjetiva frágil: quien inicia la relación corre siempre el riesgo de encontrarse frente a un oportunista que se limita a recibir.

Hay otras dos diferencias entre los principios en cuestión. Por un lado, el valor de cuanto B dará (o hará) a A o a C no necesariamente tiene que ser equivalente a aquello que A dé a B. La reciprocidad, en efecto, postula la proporcionalidad y no la equivalencia; como ya Aristóteles había entendido: cada uno da en proporción a sus capacidades efectivas. Por otra parte, en tanto el *primum movens* del intercambio de equivalentes es la persecución de un interés (legítimo), la reciprocidad comienza siempre por un acto de gratuidad: A va hacia B con la actitud de quien quiere donar, no de quien desea cerrar un negocio.

## 2. Hacia la superación de dicotomías viejas y obsoletas

El primer mensaje relevante que nos brinda la *Caritas in veritate* es la invitación a superar la obsoleta dicotomía entre la esfera de lo económico y la esfera de lo social. La modernidad nos ha dejado en herencia la idea en base a la cual para tener acceso al “club de la economía” es indispensable buscar la ganancia y estar motivado por intenciones exclusivamente “autointeresadas”; lo cual es lo mismo que decir que no se es plenamente empresario si no se persigue la maximización

del beneficio. En caso contrario, nos deberíamos contentar con formar parte de la esfera de lo social. Esta absurda conceptualización –a su vez hija del error teórico que confunde la economía de mercado, el *genus*, con una de sus *species* particulares como lo es la del sistema capitalista– ha llegado a identificar a la economía con el lugar de la producción de la riqueza (o del rédito) y a lo social con el lugar de la distribución de la misma y de la solidaridad.

La *CV* nos dice, en cambio, que se puede llevar adelante una empresa también cuando se persiguen fines de utilidad social y se actúa debido a motivaciones de tipo pro-social. Este es un modo concreto, aunque no el único, de llenar la peligrosa brecha entre lo económico y lo social. Es peligrosa porque no sería éticamente aceptable que una acción económica no incorporase dentro de sí la dimensión social, del mismo modo que un sector social meramente redistributivo no resultaría sostenible en el largo plazo si no hiciera sus cuentas en relación con los recursos: antes de poder distribuir es necesario, de hecho, producir.

Debemos estar particularmente agradecidos con el Santo Padre por haber querido desconfiar de un lugar común todavía persistente según el cual el ámbito económico sería una cosa demasiado seria y exigente para dejarla contagiarse de los cuatro principios cardinales de la Doctrina Social de la Iglesia que son: la centralidad de la persona humana, la solidaridad, la subsidiariedad y el bien común. De aquí se deduce la implicancia práctica en base a la cual los valores de la DSI deberían encontrar espacio únicamente en las obras de naturaleza social, dado que la tarea de guiar la economía estaría encomendada a los expertos en eficiencia. Es un mérito ciertamente no secundario de esta Encíclica el de contribuir a poner remedio a esta grave laguna, que es cultural y política al mismo tiempo.

Contrariamente a lo que se cree, la eficiencia no es el *fundamentum divisionis* para distinguir lo que es empresa de lo que no lo es. Y esto se debe a una simple razón: la categoría de la eficiencia pertenece al orden de los medios y no al de los fines. En efecto, se debe ser eficiente para conseguir de la mejor forma posible, el fin que libremente se ha elegido dar a la propia acción. Pero la elección del fin nada tiene que ver con la eficiencia misma. Sólo después de haber elegido el fin a alcanzar el emprendedor debe ocuparse de ser eficiente. La eficiencia como fin en sí misma

caería en el “eficientismo”, que es una de las causas hoy más frecuentes de destrucción de la riqueza, como lo confirma la crisis económico-financiera actual.

Ampliando un instante la perspectiva del discurso, decir mercado significa decir competencia, y no en el sentido en que no pueda existir el mercado allí donde no se practique la competencia (aunque lo contrario no sea cierto). Es evidente que la fecundidad de la competencia está en el hecho de que ella implica tensión, la cual presupone la presencia del otro y la relación con el otro. Sin tensión no hay movimiento, pero el movimiento –he aquí el punto– al cual la tensión da lugar puede también ser mortífero, generador de muerte. Tal es la forma de competencia que se denomina posicional. Se trata de un forma relativamente nueva de competencia, poco presente en épocas anteriores, y particularmente peligrosa porque tiende a destruir el vínculo con el otro. En la competencia posicional el fin de la acción económica no es la tensión hacia un objetivo común –como la etimología latina *cum-petere* llevaría a entender claramente– sino la hobbesiana *mors tua, vita mea*. Y en esto se ve la estupidez de la “posicionalidad”, que en tanto selecciona a los mejores en la carrera del mercado haciendo vencedor a quien llega “primero”, elimina o neutraliza a quien llega “segundo”. Y de este modo el vínculo social es reducido a la relación mercantil y la actividad económica tiende a devenir inhumana y, últimamente, también ineficiente.

Y bien, el logro ciertamente nada despreciable de la CV es el de tomar posición a favor de aquella concepción del mercado típica de la tradición de pensamiento de la economía civil, según la cual se puede vivir la experiencia de la sociabilidad humana en el interior de una vida económica normal y no fuera de ella o al lado de ella, tal como sugiere el modelo dicotómico del orden social. Y ésta es una concepción alternativa al mismo tiempo, ya sea aquella que ve el mercado como lugar del aprovechamiento y de la opresión del fuerte sobre el débil, como aquella que en línea con el pensamiento anarco-liberal lo ve como el lugar capaz de dar soluciones a todos los problemas de la sociedad.

La economía civil se pone como alternativa a la economía de tradición smithiana que ve al mercado como la única institución realmente necesaria para la democracia y para la libertad. La DSI nos recuerda que una buena sociedad es fruto ciertamente del mercado y

de la libertad, pero existen exigencias relacionadas con el principio de fraternidad que no pueden ser eludidas ni remitidas a la sola esfera privada o a la filantropía. Al mismo tiempo, la DSI no está de acuerdo con quien combate a los mercados y ve lo económico en un conflicto endémico y natural con la vida buena, promoviendo el decrecimiento y una separación de lo económico de la vida en común. Más aún, ella propone un humanismo de varias dimensiones, en el cual el mercado no es combatido o “controlado”, sino que es visto como un momento importante de la esfera pública –esfera que es bastante más vasta que la estatal– el cual, si es concebido y vivido como lugar abierto a los principios de la reciprocidad y del don, puede construir la “ciudad”.

### 3. De la fraternidad al bien común

La palabra clave que hoy expresa, mejor que cualquier otra, esta exigencia es la de fraternidad, palabra ya presente en la bandera de la revolución francesa, pero que el orden revolucionario después abandonó –por las razones conocidas– hasta su cancelación en el léxico político-económico. La escuela de pensamiento franciscana fue la que dio a este término el significado que éste ha conservado a lo largo del tiempo. Que es el de constituir, al mismo tiempo, el complemento y la exaltación del principio de solidaridad. En efecto, mientras la solidaridad es el principio de organización social que permite a los desiguales ser iguales, la fraternidad es el principio de organización social que permite a los iguales de ser diferentes. La fraternidad permite a las personas que son iguales en su dignidad y sus derechos fundamentales expresar su plan de vida, o su carisma, de maneras diversas. Las estaciones que dejamos atrás, los siglos XIX y XX, se caracterizaron por las grandes batallas, tanto culturales como políticas, en nombre de la solidaridad, y esto fue algo bueno, pensemos en la historia del movimiento sindical y en la lucha por la conquista de los derechos civiles. El punto es que una buena sociedad no puede contentarse con el horizonte de solidaridad, porque una sociedad que fuera sólo solidaria, y no también fraterna, sería una sociedad de la que cada uno intentaría de alejarse. El hecho es que, mientras la sociedad fraternal es también una sociedad solidaria, lo inverso no es necesariamente cierto.

Haber olvidado el hecho de que no es sostenible una sociedad humana en la que se

extingue el sentido de fraternidad y donde todo se reduce, por un lado, a mejorar las transacciones basadas en el intercambio de equivalentes y, por el otro, a aumentar las transferencias llevadas a cabo por estructuras asistenciales de naturaleza pública, nos da cuenta de por qué, a pesar de la calidad de las fuerzas intelectuales en el campo, no se ha llegado aún a una solución creíble del gran *trade-off* entre la eficiencia y la equidad. Una sociedad en la que se disuelve el principio de fraternidad no tiene futuro; es decir, no es capaz de progresar una sociedad en la que existe solamente el “dar para tener” o el “dar por deber”. Por eso, ni la visión liberal-individualista del mundo en la que todo (o casi) es un intercambio, ni la visión estado-céntrica de la sociedad en la que todo (o casi) es deber, son una guía confiable para hacernos salir de la sequía en la que hoy nuestras sociedades están atascadas.

Se presenta la pregunta: ¿por qué en el último cuarto de siglo el discurso del bien común –según la formulación dada por la Doctrina Social de la Iglesia– después de pasar al menos un par de siglos fuera de la escena, está hoy re-emergiendo al modo de un río cárstico? ¿Por qué el pasaje de los mercados nacionales al mercado global consumado en el curso del último cuarto de siglo va volviendo de nuevo actual el discurso sobre el bien común? Observo, como al paso, que cuanto ocurre es parte de un movimiento más vasto de ideas en economía, un movimiento cuyo objeto es la relación entre religiosidad y *performance* económica. A partir de la afirmación de que las creencias religiosas son de importancia decisiva para forjar los mapas cognitivos de los sujetos y para plasmar las normas sociales de comportamiento, este movimiento de ideas busca indagar en qué medida la prevalencia en un determinado país (o territorio) de cierta matriz religiosa influencia la formación de categorías de pensamiento económico, los programas de *welfare*, la política educativa, etc. Después de un largo período de tiempo durante el cual la célebre tesis de la secularización parecía haber dicho la última palabra sobre la cuestión religiosa –al menos en lo que concierne al campo económico– cuanto hoy está ocurriendo suena verdaderamente paradójico.

No es tan difícil comprender el retorno al debate cultural contemporáneo de la perspectiva del bien común, verdadera figura de la ética católica en el ámbito socio-económi-

co. Como Juan Pablo II dejó en claro en varias ocasiones, la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) no debe ser considerada una teoría ética ulterior a las muchas que ya están disponibles en la literatura, sino una “gramática común” a ellas, porque se basa en un punto de vista específico, el de cuidar del bien humano. En realidad, mientras que las distintas teorías éticas encuentran su fundamento ya sea en la búsqueda de reglas (como ocurre en el iusnaturalismo positivista, según el cual la ética se deriva de la norma jurídica), ya en el accionar (pienso en el neo-contractualismo rawlsiano o en el neo-utilitarismo) la DSI ubica su punto axial el “estar con”. El sentido de la ética del bien común consiste en que para poder comprender la acción humana es necesario ponerse en la perspectiva de la persona que actúa –Cf. *Veritatis Splendor*, 78– y no en la perspectiva de la tercera persona (como hace el iusnaturalismo) o del espectador imparcial (como Adam Smith lo había sugerido). En efecto, el bien moral, siendo una realidad práctica, es conocido primariamente no por quien lo teoriza, sino por quien lo practica: aquel que sabe individualizarlo y por lo tanto elegirlo algunas veces con certeza es quien está en discusión.

#### 4. El principio del don en economía

¿Qué implica a nivel práctico la adopción de la perspectiva de la gratuidad en la acción económica? Desearía aquí referirme brevemente a dos implicancias, entre tantas otras. La primera concierne al modo de ver la relación entre crecimiento económico y programas de *welfare*. ¿Está primero el crecimiento económico o el *welfare*? Los gastos para el *welfare*, ¿deben ser considerados consumo social o inversión social? La tesis defendida en la *CV* es que en las condiciones históricas actuales, la posición de quien ve al *welfare* como factor de desarrollo económico es bastante más creíble y justificable que la posición contraria.

Como se sabe el Estado social en la segunda mitad del siglo XX ha representado una institución dirigida a la consecución de dos objetivos principales: por un lado, reducir la pobreza y la exclusión social, redistribuyendo, por medio de los impuestos, el rédito y la riqueza (la así llamada función de “Robin Hood”) y por otro lado, ofrecer servicios de aseguración, favoreciendo una asignación eficiente de los recursos a través del tiempo (función de “reparador”). El instrumento ela-

borado para ello ha sido básicamente el siguiente: los gobiernos usan el dividendo del crecimiento económico para mejorar la posición *relativa* de quien está peor sin empeorar la posición *absoluta* de quien está mejor. Pero todo un conjunto de circunstancias –la globalización y la tercera revolución industrial– ha provocado en los países del occidente avanzado a partir de los años 80 una desaceleración del crecimiento potencial. Esto ha acabado alentando, durante la última década, el convencimiento de que los mecanismos de redistribución a través de los impuestos y seguros sociales son la causa de la ralentización del crecimiento potencial y, en consecuencia, son responsables por la escasez de recursos para la acción social de los gobiernos.

Los resultados de esta particular concepción del bienestar están a la vista de todos. No sólo el viejo *welfare state* se muestra hoy incapaz de afrontar las nuevas formas de pobreza, sino que será igual de impotente frente a las desigualdades sociales en continuo aumento en Europa. Por ejemplo, en el último cuarto de siglo, en Italia, la cuota de beneficios sobre el PIB ha pasado del 23% al 30%, mientras que la cuota que corresponde al trabajo disminuyó del 77% al 70%. Como nos revela la última encuesta CENSIS, Italia se ha convertido en un país caracterizado por una “movilidad de calibre reducido”: las personas situadas en los niveles bajos de la escala social tienen hoy mayores dificultades que hace un tiempo para pasar a niveles más altos. Este es un signo elocuente de la presencia de verdaderas trampas de pobreza: quién cae en ellas no consigue salir. Hoy en día, la persona ineficiente es dejada afuera de la ciudadanía porque nadie le reconoce la proporcionalidad de los recursos. Que es lo mismo que decir que la persona ineficiente (o menos eficiente que la media) no tiene el “título” para participar en el proceso productivo: queda inexorablemente marginada del mismo porque el trabajo *decente* es sólo para los eficientes. Para los demás sólo queda el trabajo indecente o la compasión pública.

¿Cómo proceder entonces en el diseño de un nuevo *welfare*? El primer paso es superar las nociones ya obsoletas de igualdad de *resultados* (cara a la postura social demócrata) y de igualdad de *puntos de partida* (el enfoque favorito de las corrientes de pensamiento liberal). Más bien se trata de establecer una noción de igualdad de capacidades (en el sentido de Amartya Sen) mediante intervenciones

que busquen proveer recursos (monetarios y no monetarios) a las personas, de modo que éstas mejoren su posición en la vida. El enfoque seniano del bienestar sugiere cambiar el foco de atención de los bienes y servicios que se busca poner a disposición del portador de necesidades, a la efectiva capacidad de éstos de funcionar gracias a su aprovechamiento. De este modo, el nuevo *welfare* debe superar la distorsión auto-referencial del viejo *welfare*. Si las prestaciones sanitarias, asistenciales, educativas, etc., por más que sean de calidad desde el punto de vista técnico, no aumentan las posibilidades de funcionamiento de aquellos a los cuales van dirigidas, se revelan ineficaces e incluso perjudiciales porque no ayudan realmente al proceso de desarrollo. En una palabra, es necesario superar rápidamente la convicción errada en base a la cual los derechos subjetivos naturales (a la vida, a la libertad, a la propiedad) y los derechos sociales de ciudadanía (aquellos que considera el *welfare*) sean incompatibles entre sí y que para defender los segundos sea necesario sacrificar o limitar los primeros. Como bien sabemos, tal convicción ha sido el origen en Europa de disputas ideológicas ociosas y de desperdicio importante de recursos productivos.

En segundo lugar, también hay que decir que el nuevo *welfare* debe ser subsidiario, es decir, debe dirigir los recursos públicos obtenidos de los impuestos generales para financiar no ya –como sucede hoy– a los sujetos que ofrecen los servicios de *welfare*, sino a aquellos que los requieren. Esto, en tanto la financiación directa de las agencias de *welfare* por parte del Estado altera la naturaleza de sus servicios y encarece sus costos. A su vez, el financiar a los portadores de necesidades aumenta la responsabilidad y moviliza el protagonismo de la sociedad civil organizada. No olvidemos, en efecto, que la financiación directa de la oferta tiende a desnaturalizar la identidad de los actores de la sociedad civil, los cuales se ven obligados a seguir procedimientos de tipo burocrático-administrativos que tienden a anular las particularidades propias de cada sujeto, aquellas de las que depende la creación del capital social.

La conclusión que obtengo, es que los argumentos que apoyan la tesis de la existencia de un *trade-off* entre protección social y crecimiento económico son mucho menos plausibles que aquellos que militan a favor de la tesis opuesta. No es cierto que el fortalecimiento de las instituciones de protección social im-



plique la condena a un crecimiento más bajo y a largo plazo insostenible. Es cierto, en cambio, que un *welfare* post-hobbesiano, centrado principalmente en políticas de promoción de las capacidades de las personas constituye, en la actual fase post-fordista, caracterizada por el surgimiento de nuevos riesgos sociales, el antídoto más eficaz contra posibles tentaciones antidemocráticas y, por lo tanto, el factor decisivo de desarrollo económico.

La segunda consecuencia que emana de reconocer y otorgar al principio de gratuidad un lugar de primer plano en la vida económica tiene que ver con la difusión de la cultura y con la práctica de la reciprocidad. Junto con la democracia, la reciprocidad es el valor fundacional de una sociedad. Incluso, se podría también sostener que la norma democrática toma su sentido último de la reciprocidad.

¿En qué “lugares” la reciprocidad es practicada y alimentada? La familia es el primero de estos lugares: pensemos en las relaciones entre padres e hijos y entre hermanos y hermanas. Luego está la cooperativa, la empresa social y las diversas formas de asociaciones. ¿No es cierto que las relaciones entre los integrantes de una familia o entre los miembros de una cooperativa, son relaciones de reciprocidad? Hoy sabemos que el progreso civil y económico de un país depende básicamente de cuán difundidas estén las prácticas de reciprocidad entre sus ciudadanos. Sin el reconocimiento mutuo de una común pertenencia, no hay eficiencia o acumulación de capital que valga. Hay hoy una inmensa necesidad de cooperación: es por eso que necesitamos ampliar las formas de la gratuidad y reforzar las que ya existen. Las sociedades que extirpan de su propio terreno las raíces del árbol de la reciprocidad están destinadas a la decadencia, como la historia nos lo enseña desde hace tiempo.

¿Cuál es la función propia del don? La de hacer comprender que junto a los bienes de justicia están los bienes de gratuidad y que, por tanto, no es auténticamente humana la sociedad que se contenta solamente con los bienes de justicia. ¿Cuál es la diferencia? Los bienes de justicia son los que nacen de un deber; los bienes de gratuidad son aquellos que nacen de una *obligatio*. De este modo, son bienes que nacen del reconocimiento de que yo estoy ligado a otro que, en cierto sentido, es parte constitutiva de mí. Por esto, la lógica de la gratuidad no puede ser simplemente reducida a una dimensión puramente ética;

la gratuidad, en efecto, no es una virtud ética. La justicia, como ya enseñaba Platón, sí es una virtud ética, y estamos todos de acuerdo sobre la importancia de ésta, pero la gratuidad es más bien la dimensión “supra-ética” del comportamiento humano porque su lógica es la de la sobreabundancia, mientras que la lógica de la justicia es la de la equivalencia. Pues bien, la *CV* nos dice que una sociedad para funcionar bien y para progresar necesita que dentro de la práctica económica existan sujetos que comprendan lo que son los bienes de gratuidad, que se entienda, en otras palabras, que necesitamos hacer refluir en los circuitos de nuestra sociedad el principio de gratuidad.

El reto que Benedicto XVI nos invita a asumir es el de luchar para restituir el principio del don en la esfera pública. El don auténtico que, afirmando la primacía de la relación sobre su exención, del vínculo intersubjetivo sobre el bien donado, de la identidad personal sobre la utilidad, debe poder encontrar un espacio de expresión en todas partes, en cualquier ámbito del accionar humano, incluida la economía. El mensaje que la *CV* nos deja es el de pensar la gratuidad, y por tanto la fraternidad, como claves de la condición humana y, como consecuencia, el de ver en el ejercicio del don el requisito indispensable para que Estado y mercado puedan funcionar con la mira en el bien común. Sin prácticas extensas de don se podrá tener un mercado eficiente y un Estado fuerte (incluso justo), pero sin duda las personas no serán ayudadas a alcanzar la alegría de vivir. Porque eficacia y justicia, incluso unidas, no bastan para garantizar la felicidad de personas.

## 5. Sobre las causas remotas de la crisis financiera

La *CV* no se olvida –ni podía hacerlo– de “leer” la crisis económico-financiera actual. Lo hace centrándose en las causas profundas (y no ya en las próximas) de la crisis. Tres son los principales factores de crisis detectados y examinados. El primero se refiere al cambio radical en la relación entre finanzas y producción de bienes y servicios que se ha consolidado en el curso de los últimos treinta años. A partir de mediados de los años 70 del siglo pasado, la mayor parte de los países occidentales basó sus promesas en materia de pensiones en inversiones que dependían de la rentabilidad sostenible de los nuevos ins-

trumentos financieros. Al mismo tiempo, la creación de estos nuevos instrumentos expuso a la economía real a los caprichos de las finanzas, generando la necesidad creciente de destinar mayores cuotas de valor agregado a la remuneración de los ahorros en ellos invertidos. Las presiones de las bolsas y de los fondos de *private equity* sobre las empresas se transfirieron como presiones aún mayores en otras direcciones. En primer lugar, sobre los dirigentes obsesivamente inducidos a mejorar constantemente la *performance* de sus gestiones a fin de recibir volúmenes crecientes de *stocks options*. En segundo lugar, sobre los consumidores con el fin de convencerlos, mediante la utilización de sofisticadas técnicas de marketing, de comprar cada vez más, aun en ausencia de poder adquisitivo. Finalmente, también sobre las empresas de la economía real para convencerlas de aumentar el valor para los accionistas (*shareholder value*). Y así ha sucedido que la exigencia permanente de resultados financieros cada vez más brillantes empezó a repercutir mediante un típico mecanismo de *trickle down* sobre todo el sistema económico, hasta convertirse en un verdadero modelo cultural. Por perseguir un futuro cada vez más brillante, se ha olvidado el presente.

El segundo factor causal de la crisis es la difusión incluso a nivel de la cultura popular del *ethos* de la eficiencia como criterio último de juicio y justificación de la realidad económica. Por un lado, esto ha provocado la legitimación de la codicia –que es la forma más conocida y más extendida de la avaricia– como una especie de virtud cívica: el *greed market* sustituye al *free market*. “Greed is good, greed is right” (la codicia es buena, la codicia es justa), predicaba Gordon Gekko, el protagonista del célebre film *Wall Street* de 1987. Por otro lado, el *ethos* de la eficiencia está en el origen de la alternancia hoy sistemática entre codicia y pánico. No es cierto, como más de un comentarista ha intentado afirmar, que el pánico sea consecuencia de comportamientos irracionales de parte de los operadores. Porque el pánico no es otra cosa que una euforia invertida; de este modo si la euforia, según la teoría dominante, es racional, también el pánico lo es.

En una palabra, la *CV* considera la causa de las causas de la crisis: por un lado, la especificidad de la matriz cultural que se ha ido consolidando en las últimas décadas sobre la ola de la globalización y, por el otro, el advenimiento de la tercera revolución industrial,

caracterizada por las tecnologías info-telemáticas. Es necesario tomar en cuenta un aspecto específico de esta matriz que se relaciona con la insatisfacción, cada vez más extendida, con del modo de interpretar el principio de la libertad. Como sabemos, las dimensiones constitutivas de la libertad son tres: la autonomía, la inmunidad y la capacitación. La autonomía se relaciona con la libertad de elección: no se es libre si no se está en condiciones de elegir. La inmunidad, en cambio, tiene que ver con la ausencia de coerción de parte de un agente externo. Se trata, en una palabra, de la libertad negativa (“o libertad de”). La capacitación, (literalmente: capacidad de acción) finalmente se relaciona con la capacidad de elección, de alcanzar los objetivos que el sujeto se propone al menos en parte. No se es libre si nunca se logra realizar el propio plan de vida.

Y bien, mientras el enfoque anarco-liberal intenta asegurar la primera y la segunda dimensión de la libertad dejando de lado la tercera, el enfoque estado-céntrico, ya sea en la versión de la economía mixta, como en aquella del socialismo de mercado, tiende a privilegiar la segunda y la tercera dimensión en detrimento de la primera. El liberalismo es muy apto para generar movimiento, pero no es capaz, por otra parte, de gestionar sus consecuencias negativas, producidas por la elevada asimetría temporal entre la distribución de los costos y los beneficios del movimiento. Los primeros son inmediatos y tienden a recaer sobre los segmentos más desposeídos de la población; los segundos se verifican con el tiempo y benefician a los sujetos con mayor talento. Por otro lado, el socialismo de mercado –en sus diversas versiones– aunque propone al Estado como el sujeto encargado de hacer frente a estas asincronías, no merma por ello la lógica del mercado darwiniano, sino que solamente restringe su área de acción y de incidencia. Como se puede ver, el desafío a asumir es el de conjugar las tres dimensiones de la libertad: ésta es la razón por la cual el paradigma del bien común se presenta como una perspectiva al menos interesante para explorar.

A la luz de lo anterior llegamos a comprender por qué la crisis financiera no puede calificarse como un evento ni inesperado, ni inexplicable. He aquí por qué, sin disminuir en nada las indispensables intervenciones en clave regulatoria y las nuevas formas de control necesarias, no podremos impedir en el

futuro el surgimiento de episodios análogos si no se ataca el mal hasta la raíz, vale decir, si no se interviene en la matriz cultural que subyace al sistema económico. Esta crisis envía a las autoridades del gobierno un mensaje doble. En primer lugar, que la crítica sacrosanta al “Estado intervencionista” de ningún modo puede servir para desconocer el rol central del “Estado regulador”. En segundo lugar, que las autoridades públicas ubicadas en los diversos niveles de gobierno deben consentir y favorecer el surgimiento y el refuerzo de un mercado financiero pluralista, un mercado en el que puedan operar en condiciones de objetiva paridad sujetos diversos en relación con el fin específico que ellos atribuyen a su actividad. Pienso en los bancos de crédito cooperativo, en los bancos éticos y en los diversos fondos éticos. Se trata de entes que no solamente no proponen a los propios agentes finanzas creativas, sino que sobre todo desarrollan un rol complementario, y por lo tanto, equilibrador, respecto a los agentes de las finanzas especulativas. Si en las últimas décadas las autoridades financieras hubieran eliminado los obstáculos que todavía pesan sobre los agentes de las finanzas alternativas, la crisis actual no habría tenido la potencia devastadora que estamos presenciando.

## 6. Hacia una gobernanza global

Un tema de extraordinaria actualidad que en la *CV* es tratado con especial fuerza es el que se refiere al nexo entre la paz y el desarrollo integralmente humano. Un tema que la *Populorum progressio* de Pablo VI volvió popular con la célebre frase: “el desarrollo es el nuevo nombre de la paz” (76-77). Pues bien, en plena coincidencia con esta posición, Benedicto XVI sistematiza un pensamiento que resumo en los siguientes términos: a) la paz es posible porque la guerra es un acontecimiento y no un estado de cosas; la guerra es, por tanto, una emergencia transitoria, por larga que ésta pueda ser; no una condición permanente de la sociedad humana; b) la paz, sin embargo, debe ser construida, porque no es algo espontáneo, es fruto de obras destinadas a crear instituciones de paz; c) en la actual fase histórica, las instituciones de paz más urgentes son aquellas que tienen que ver con la problemática del desarrollo humano.

¿Cuáles son las instituciones de paz que hoy merecen prioridad absoluta? Para esbozar una respuesta, conviene fijar la atención

sobre algunos hechos estilizados que caracterizan nuestra época. El primero se refiere el escándalo del hambre. Es bien sabido que el hambre no es una trágica novedad de estos tiempos, pero lo que la hace hoy escandalosa y, por lo tanto, intolerable, es el hecho de que ésta no es la consecuencia de una *production failure* a nivel global, es decir, de una incapacidad del sistema productivo para garantizar alimentos para todos. No es, entonces, la escasez de recursos a nivel global la que causa hambre y privaciones diversas. Es más bien una *institutional failure*, es decir, el principal factor responsable es la falta de instituciones económicas y jurídicas adecuadas. Consideremos los siguientes hechos. El extraordinario aumento de la interdependencia económica, que tuvo lugar en el transcurso del último cuarto de siglo, implicó que amplios segmentos de población puedan ser influenciados negativamente, en cuanto a sus condiciones de vida, por acontecimientos que ocurren en lugares muy distantes y respecto a los cuales no tienen ningún poder de intervención. Sucede así que a las conocidas “hambrunas por depresión” se suman hoy en día las “hambrunas por boom”, como Amartya Sen ha documentado ampliamente. No sólo esto, sino que la expansión del espacio del mercado –un fenómeno en sí positivo– determina que la capacidad de un grupo social de acceder al alimento depende, de manera esencial, de las decisiones de otros grupos sociales. Por ejemplo, el precio de un bien primario (café, cacao, etc.), que constituye la principal fuente de ingresos para determinada comunidad, puede depender de lo que sucede con el precio de otros productos y esto independientemente de un cambio en las condiciones de producción del bien primario.

Un segundo hecho estilizado hace referencia al cambio en la naturaleza del comercio y de la competencia entre países ricos y pobres. Durante los últimos veinte años, la tasa de crecimiento de los países más pobres ha sido más alta que la de los países ricos: aproximadamente el 4% contra el 1,7% anuales, en el período 1980-2000. Se trata de un hecho absolutamente nuevo, hasta el momento nunca había ocurrido que los países pobres crecieran más rápidamente que los ricos. Esto explica por qué, en el mismo período, se registró el primer declive en la historia del número de personas pobres en términos absolutos (aquellas que tienen a disposición en promedio menos de un dólar por día, teniendo

en cuenta la igualdad del poder de compra). Prestando la debida atención a los elevados niveles de población, se puede decir que la tasa de pobres absolutos en el mundo ha pasado del 62% en 1978 al 29% en 1998. (Es obvio que este resultado notable no ha afectado de manera uniforme a las diversas regiones del mundo. Por ejemplo, en el África subsahariana, el número de pobres absolutos pasó de 217 millones en 1987 a 301 millones en 1998). Al mismo tiempo, sin embargo, la pobreza relativa, es decir, la desigualdad –ya sea medida por el coeficiente de Gini o por el índice de Theil– aumentó notablemente desde 1980 hasta hoy. Es bien sabido que el índice de desigualdad total surge de la suma de dos componentes: la desigualdad entre países y la del interior de cada país. Como surge del importante trabajo de Peter H. Lindert y Jeffrey G. Williamson “Does globalization make the world more unequal?” (2003), gran parte del aumento de la desigualdad total es atribuible al aumento del segundo componente, tanto en los países densamente poblados (China, India y Brasil) –que han registrado elevados índices de crecimiento– como en los países del Occidente avanzado. Lo que significa que los efectos redistributivos de la globalización no son unívocos: no siempre gana el rico (país o grupo social) y no siempre pierde el pobre.

Me gustaría decir unas pocas palabras sobre un tercer hecho estilizado. La relación entre el estado nutricional de las personas y su capacidad de trabajo influye tanto en el modo en que la comida es asignada entre los miembros de la familia –en especial, entre varones y mujeres– como en el modo en que funciona el mercado del trabajo. Los pobres poseen sólo una capacidad potencial de trabajo, para convertirla en fuerza de trabajo efectiva la persona necesita de una adecuada nutrición. Ahora bien, si no es adecuadamente ayudado, el desnutrido no es capaz de cumplir esta condición en una economía de libre mercado. La razón es simple: la calidad del trabajo que el pobre es capaz de ofrecer al mercado del trabajo es insuficiente en relación con el alimento que necesita para vivir de forma decente. Como la ciencia de la nutrición moderna ha demostrado, del 60% al 75% de la energía que una persona obtiene de los alimentos se utiliza para mantener el cuerpo con vida; sólo la parte restante podrá utilizarse para el trabajo u otras actividades. Por eso en las sociedades pobres se pueden crear verdaderas “trampas de pobreza”, destinadas a persistir

durante largos períodos de tiempo.

Lo que es peor es que una economía puede seguir alimentando trampas de pobreza incluso si su renta crece a nivel agregado. Por ejemplo, puede suceder –como ha ocurrido– que el desarrollo económico, medido por el PBI per cápita, motive a los agricultores a transferir el uso de sus tierras de la producción de grano a la de carne, mediante el aumento de la ganadería, desde el momento en que los márgenes de beneficio obtenidos de la segunda actividad son superiores a los de la primera. Sin embargo, el consiguiente aumento de los precios de los cereales hará empeorar los niveles nutricionales de la población pobre, que no puede tener acceso al consumo de carne. El punto a destacar es que un aumento en el número de personas de bajos ingresos puede incrementar la desnutrición entre los más pobres a causa de un cambio en la composición de la demanda de bienes finales. Se observa, por último, que el vínculo entre el estado nutricional y la productividad del trabajo puede ser “dinástica”: una vez que una familia o un grupo social ha caído en la trampa de la pobreza, será muy difícil para sus descendientes salir de ella, incluso si la economía crece en su totalidad.

¿Qué conclusión se obtiene de lo anterior? Como consecuencia del reconocimiento de un fuerte vínculo entre los *institutional failures*, por un lado, y el escándalo del hambre y la creciente desigualdad mundial, por el otro, podemos ver que las instituciones no son –como los recursos naturales– algo dado por la naturaleza, sino reglas del juego económico establecidas por la política. Si el hambre dependiera –como era el caso hasta principios del siglo XX– de una situación de escasez absoluta de recursos, no habría nada más que hacer que llamar a la compasión o a la solidaridad fraterna. En cambio, el saber que ésta depende de reglas, es decir, de instituciones, en parte obsoletas y en parte equivocadas, no puede llevarnos sino a intervenir en los mecanismos y procedimientos mediante los cuales estas reglas se establecen y aplican. La urgencia con la que es necesario proceder en este sentido nos es sugerida también por el siguiente pasaje de Norberto Bobbio que ilustra, con rara eficacia, el nexo entre la libertad, la igualdad y la lucha por adquirir posiciones de dominio: “En la historia humana, las luchas por la superioridad se alternan con las luchas por la igualdad. Y es natural que esta alternancia se produzca, porque la lucha por

la superioridad implica a dos personas o grupos que han conseguido cierta igualdad entre sí. La lucha por la igualdad suele preceder a la de la superioridad [...]. Antes de llegar al punto de luchar por el dominio, cada grupo social debe conquistar cierto nivel de paridad con sus rivales” (1999, p.164).

Es evidente la dificultad que plantea la aplicación de medidas institucionales como las aludidas. Es por esta razón que la *CV* habla de la urgencia de dar a luz una Autoridad política global, la cual, sin embargo, debe ser de tipo subsidiario y poliárquico. Esto implica, por un lado, la negativa a dar vida a una especie de “superestado”, y, por otro lado, el deseo de mejorar drásticamente la labor realizada en Bretton Woods en 1944, cuando se diseñó el nuevo orden económico internacional después de un largo período de guerras.

## 7. A modo de conclusión

Albert Camus escribió en *Bodas*: “Si hay un pecado contra la vida, quizás no sea tanto el de desesperar de ella, sino el de esperar otra vida y desentenderse de la grandeza implacable de ésta”. Camus no era creyente, pero nos enseña una verdad: no debemos pecar contra la vida presente descalificándola, humillándola. No se debe, por tanto, desplazar el centro de gravedad de nuestra fe a punto tal de hacer insignificante el presente: pecaríamos contra la Encarnación. Se trata de una opción antigua que se remonta a los Padres de la Iglesia, quienes llamaban a la Encarnación *Sacrum Commercium* para subrayar la relación de reciprocidad profunda entre lo humano y lo divino y, sobre todo, para resaltar que el Dios cristiano es un Dios de hombres que viven en la historia y que se interesa, incluso se conmueve, por su condición humana. Amar la existencia es entonces un acto de fe y no sólo de placer personal. Tal amor abre a la esperanza, la cual no sólo afecta al futuro, sino también al presente: porque es necesario saber que nuestras obras, además de un destino, tienen un significado y un valor también aquí y ahora.

El siglo XV fue el siglo del primer humanismo, un acontecimiento típicamente europeo. El siglo XXI, ya desde su comienzo expresa con fuerza la necesidad de llegar a un nuevo humanismo. Entonces fue la transición del feudalismo a la modernidad el factor decisivo que empujó en esa dirección. Hoy, un cambio de época radical –que va de la sociedad in-

dustrial a la post-industrial o de la modernidad a la posmodernidad– es el que nos hace entrever la urgencia de un nuevo humanismo. La globalización, la financierización de la economía, las nuevas tecnologías, la cuestión migratoria, el aumento de las desigualdades sociales, los conflictos de identidad, la cuestión ambiental y la deuda internacional son sólo algunas de las palabras que hablan del actual “malestar de civilización”, para citar el título de un célebre ensayo de Sigmund Freud. La mera actualización de las viejas categorías de pensamiento o el simple recurrir a las técnicas de decisión colectiva –aun las más refinadas– no son suficientes frente a los grandes desafíos contemporáneos. Es necesario atreverse a recorrer nuevos caminos: ésta es, en gran medida, la invitación apasionada que nos hace la *Caritas in veritate*.

Traducción del italiano: Carlos Hoewel

## Fraternity, Gift and Reciprocity in *Caritas in veritate*

---

### 1. Introduction

One of the characteristic signs of our time is the repeated appeal to ethics. During the last quarter of the century, this approach has replaced the persistent reference to politics –typical of the 60s– which held that “everything was about politics”. However, the supremacy of ethics ends at the exact moment in which we start reasoning about specific ethic issues. As Alasdair Mac Intyre observed in *After Virtue* (1982), the use of ethical principles as necessarily true is only helpful in order to put an end to the ethical dialogue itself. This would be the same as saying that the precedence of ethics in the public debate almost never leads to ethical agreement.

John Paul II’s teaching insisted on this matter. In his speech to the United Nations on October 5th, 1995, the Pope highlighted the possibility of mutual understanding in sociopolitical issues over shared grounds, because “the universal moral law written on the human heart is precisely that kind of ‘grammar’ which is needed if the world is to engage this discussion of its future”. In

February 2004, he addressed the Members of the Congregation for the Doctrine of the Faith: after reminding them of the suitability of natural moral law as an instrument for dialogue among everyone, he added that the main cause for the lack of this was “the spread of a fideistic morality among believers” and, therefore, the lack of “an objective reference point for legislation, which is often based merely on social consensus”. This line of thought is followed with renewed strength by Benedict XVI and is first systematized in *Caritas in veritate*. On the other hand, Joseph Ratzinger had already written in *God and the World*: “Natural law reveals that nature also contains a moral message. The spiritual content in the creation is not only of mechanic-mathematic nature [...], but there is also a bonus of spirit, of ‘natural laws’, in the creation, which remains printed in it and reveals an inner order” (2001, p.142).

Starting from this premise, the issue I want to pay attention to is related to the extrapolation of the principle of fraternity to the economic sphere. More precisely, I will try to give an answer to the following question: what does adopting the point of view of fraternity and, therefore, of reciprocity as developed in chapter three of the *CV* mean and imply in our current economic systems? Before working out a response, it is advisable to specify what the principle of reciprocity means exactly. The fastest way to do so is to confront it with the principle of exchange of equivalents (of value). This principle establishes that whatever a subject A does or gives to B, with whom he/she has freely decided to share an exchange relationship, needs to be counterbalanced with B’s response with something of equal value. This “thing” in our market economies is called price.

The principle in question is twofold. Firstly, the definition of market prices precede, in the logical sense, the transactions between A and B (if A wants to sell his/her house to B, both should first agree on the price, and only afterwards they will be able to transfer the right of property). Secondly, the transaction from B to A is not free: it depends on what A gives to B, so as to imply that if B refused to comply, he/she would be forced to it by the law. This is the same as saying that in the exchange of equivalents there is freedom *ex-ante*, from the moment in which the parties are not forced to negotiate, but no freedom *ex-post*.

In reciprocity, however, the two characteristics

mentioned are missing: A moves freely towards B to help him/her in any way on the grounds of the *expectation* that B will do the same, in the following time, in his/her relationships or, even more, in his/her relationship with C. In reciprocity not only is there no previous agreement over price, but there is also no obligation for B to reciprocate. Subject A is the only one who generates an expectation, and if this is not met, what can happen is that A interrupts (or modifies) his/her relationship with B. This is why reciprocity is a fragile intersubjective relationship –the person who initiates the relationship runs the risk of dealing with an opportunist who merely receives.

There are two more differences between the principles in question. On the one hand, the value of what B gives (or does) to A or to C does not have to be necessarily equivalent to that which A gives to B. In fact, reciprocity implies proportionality and not equivalence; as Aristotle had already understood it, each one gives in proportion to his/her effective capacity. On the other hand, while the *primum movens* of the exchange of equivalents is the pursue of a (legitimate) interest, reciprocity always begins with a gratuitous act: A goes to B with the attitude of someone who wants to give, not of someone who wants to go into business.

## 2. Towards Overcoming Old and Obsolete Dichotomies

The first relevant message that the *Caritas in veritate* gives us is the invitation to overcome the obsolete dichotomy between the economic sphere and the social sphere. The modern age has left us the idea that in order to access the “economy club” it is essential to look for profit and to be motivated by intentions exclusively “selfinterested”; this means that you are not a full businessman if you do not pursue the maximization of benefit. According to this, we should otherwise consider ourselves satisfied with merely being part of the social sphere. This absurd conceptualization –which derives from the theoretical error which confuses market economy, the *genus*, with one of its particular *species*, the capitalist system– has even identified the economy with the area of the production of wealth (or yield) and the social sphere with the area of the distribution of wealth and solidarity.

The *CV* tells us, however, that a company

can also be run when goals of social utility are pursued and when pro-social motivations lead our actions. This is a specific way, though not the only one, to fill the dangerous gap between the economic area and the social area. This gap is dangerous because it would not be ethically acceptable that an economic action did not include in itself the social dimension, just as a merely redistributive social sector would not be sustainable in the long term if it did not make its calculations according to the resources –before being able to distribute, it is in fact necessary to produce.

We should be particularly grateful to the Holy Father for not trusting a commonplace which still exists, according to which the economic sphere would be something too serious and demanding to be able to absorb the four cardinal principles of the Social Doctrine of the Church –the centrality of the human person, solidarity, subsidiarity and the common good. From this we can deduce the practical implication: the values of the SDC should find their way only in the products of social nature, because the task of leading the economy would be entrusted to the experts in efficiency. We need to acknowledge that this Encyclical contributes to putting a remedy to this serious gap, which is both cultural and political.

Contrary to popular belief, efficiency is not the *fundamentum divisionis* to distinguish what is business and what is not. This is due to a simple reason: the category of efficiency belongs to the order of the means and not to the order of the ends. In fact, we need to be efficient in order to obtain the purpose which we have freely chosen to give to our actions in the best possible way. But the election of the aim has nothing to do with efficiency itself. Only after having chosen the aim to obtain can the undertaker focus on being efficient. Efficiency as an end in itself would lapse into “efficientism”, which is one of today’s most frequent causes for the destruction of wealth, as the current financial crisis has demonstrated.

Let us broaden our discursive perspective for a moment: to say market is to say competition, and not in the sense that market is not possible if there is no competition (even though the opposite is not true). It is clear that the fruitfulness of competition is in the fact that it implies tension, which presupposes the presence of the other and the relationship with the other. No movement is possible without

tension, but the point is that the movement allowed by the tension can also be deadly, a creator of death. That form of competition is known as positional. It is a relatively new form of competition, barely present in other periods of time, and particularly dangerous because it tends to destroy the bond with the other. In positional competition, the aim of economic action is not the tension towards a common purpose –as it should be understood from the Latin etymology *cum-petere*– but tension as understood in Hobbesian terms: *mors tua, vita mea*. And this shows the nonsense of “positionality”: while it selects the best competitor in the market race by considering a winner the person who comes first, it eliminates or neutralizes the person who comes second. This way, the social bond is reduced to the commercial relationship and economic activity becomes inhuman and in the end also inefficient.

Now, the accomplishment of the *CV* is that it adopts a stance in favor of the way of understanding the market that is characteristic of civil economy. This line of thought suggests that human sociability can be experienced inside normal economic life and not outside or beside it, as the dichotomical model of social order would indicate. This is at the same time an alternative way of understanding it, either considering the market as the necessary element for the strongest to take advantage and oppress the weakest, or, in line with the anarchist-liberal thought, considering it as the element that is capable of giving solutions to every problem of society.

Civil economy stands as an alternative to the Smithian conception of the economy, which considers the market as the only institution that is really necessary for democracy and freedom. The SDC reminds us that a good society is certainly the result of the market and freedom, but there are requirements related to the principle of fraternity which cannot be evaded nor referred only to the private sphere or to philanthropy. At the same time, the SDC does not agree with the position that fights the markets and sees the economy as something in endemic and natural conflict with a good life. This approach promotes skepticism and the division between the economy and life in common. Furthermore, the SDC propounds a humanism of various dimensions, in which the market is not fought or “controlled”, but seen as an important moment of the public sphere –which covers a vaster area than the

State sphere— and which, if conceived and lived as a place open to the principles of reciprocity and gift, can build the “city”.

### 3. From Fraternity to the Common Good

The key word, better today than any other to express this requirement, is fraternity. This word was already present in the French revolution, but the revolutionary order omitted it afterwards—for well-known reasons— until it was removed from the vocabulary related to politics and economics. The Franciscan school gave this term the meaning that has endured through time: something that constitutes, at the same time, the complement and the extolment of the principle of solidarity. In fact, whereas solidarity is the principle of social organization that enables equality among the different, fraternity is the principle of social organization that enables difference among the equal. Fraternity allows people that are alike in their dignity and fundamental rights to express their life plan, or their charisma, in various ways. The 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries were characterized by great cultural and political battles on behalf of solidarity. This was a good thing; let us think, for instance, in the history of the syndicate movement and the fight for civil rights. The point is that a good society cannot be satisfied merely by the solidarity spectrum, because a society which only has solidarity and not fraternity would be a society from which everybody would try to get away. The thing is, while a fraternal society is also a society of solidarity, the opposite is not necessarily true.

We have forgotten that it is not sustainable to have a human society in which the sense of fraternity is missing and where it all comes down to improving transactions based on the exchange of equivalents, on the one hand, and to increasing the transactions in the hands of welfare structures of public nature, on the other hand. This shows us why, in spite of the quality of the intellectual forces in the field, nobody has come with a credible solution about the great “trade-off” between efficiency and equality yet. A society in which the principle of fraternity fades out has no future; that is to say, a society in which only the principle of “giving in order to possess” or “giving for duty” is the rule is not capable of making any progress. That is why neither the liberal-individualist vision of the world in which everything (or almost everything) is

an exchange, nor the state-centralized vision of society in which everything (or almost everything) is duty, is a trustworthy guide to help us out of the drought in which our societies are currently stuck.

The question that arises is: why has the idea of common good—as understood by the Social Doctrine of the Church— been reemerging as a carstic river during the last quarter of the century, after at least a couple of centuries of being out of the scene? Why is the transformation of national markets into a global market during the last quarter of the century bringing the idea of common good up to date? Broadly speaking, I can see that everything is part of a vaster movement of ideas in economics, a movement which has as an object the connection between religiousness and economic performance. From the statement that religious beliefs are of crucial importance in order to shape the cognitive maps of subjects and to give expression to the social rules of behavior, this movement of ideas seeks to determine to what extent the prevalence of a certain religious line in a country (or territory) has an influence in the formation of categories of economic thinking, welfare programs, educational policies, etc. After a long period of time in which the famous thesis of secularization seemed to have said the last word on the religious issue—at least in the economic field—, this new tendency sounds paradoxical.

It is not difficult to understand the return of the perspective of the common good, a true figure of Catholic ethics in the socioeconomic field, to the current cultural debate. As John Paul II clearly stated in several occasions, the Social Doctrine of the Church (SDC) should not be considered an ethical theory which is subsequent to the many already available in literature, but a “common grammar” among them, because it is based on a specific point of view—to take care of the human good. Actually, while the different ethical theories find their foundations either on the search for rules (as in the positivist iusnaturalism, according to which ethics derive from the legal norm), or on action (I can think of Rawl’s neocontractualism or of neoutilitarianism), the SDC finds its axial point in the idea of “being with”. The meaning of the ethics of the common good is that in order to understand human action it is necessary to adopt the point of view of the person who takes the action—Cf. *Veritatis Splendor*, 78— and not the point of view of the



third person (suggested by iusnaturalism) or of the impartial observer (implied by Adam Smith). In fact, the moral good as a practical reality is first known by the person who puts it into practice and not by the person who theorizes about it – the person in question is the one who first knows how to isolate it and therefore choose it with certainty.

#### 4. The Principle of Gift in Economics

What does the adoption of the perspective of gratuity in economic action imply in the practical level? I would like to mention two of the many implications here. The first one refers to the way in which we see the connection between economic growth and welfare programs. Which one comes first, economic growth or welfare? Should welfare expenditure be considered social consumption or social investment? The view held in the *CV* is that in the current historical conditions the position that sees welfare as a factor for economic development is much more believable and justifiable than the opposite perspective.

The social State in the second half of the 20th century has represented an institution with two main objectives: on the one hand, to reduce poverty and social exclusion by redistributing through taxes, yield and wealth (the so-called “Robin Hood” role); on the other hand, to offer services of insurance, allowing for an efficient allocation of resources through time (role of “repairer”). The instrument designed for this is the following: the governments use the dividend from economic growth to improve the *relative* position of those in a worse situation without worsening the *absolute* position of those in a better situation. However, a mix of circumstances –globalization and the third industrial revolution– has produced the slowing down of potential growth in the developed countries of the West since the 80’s. Consequently, during the last decade there has been a diminishment of the conviction that the mechanisms of redistribution through taxes and social securities are the cause for the slowing down of potential growth and that, as a result, they are responsible for the lack of resources bound for governments’ social action.

The results of this particular way of understanding welfare are clear. Not only does the old *welfare state* seem unable to face the new forms of poverty, but it will also be powerless when facing the increasing social inequalities

in Europe. For instance, in the last quarter of the century, in Italy, the profit quota over GDP increased from 23% to 30%, whereas the labor quota decreased from 77% to 70%. As the last CENSIS survey reveals, Italy has turned into a country of “limited mobility”: people who are in the lower levels of the social scale face more difficulties than they used to in other periods of time when trying to move to higher levels. This is a characteristic sign of the presence of real traps of poverty: whoever falls into one of them can never get out. Nowadays, the inefficient person is left out from citizenship because nobody recognizes his/her part of the resources. This is the same as saying that the inefficient (or less efficient than the average) person does not own the “title” needed to take part in the production process: he/she is left aside from it because *decent* labor is only for efficient people; the rest have to make do with indecent labor or public compassion.

So, how should we proceed in order to design a new *welfare state*? The first step is to overcome the obsolete ideas of equal *results* (typical of the social democrat perspective) and of equal *starting points* (characteristic of liberal trends of thought). It is more a question of establishing an idea of equal capacities (in the sense given by Amartya Sen) through interventions that seek to provide resources (monetary and non monetary) to people, so that they can improve their position in life. Sen’s perspective of welfare suggests changing the focus from the goods and services that are offered to the person in need, to the effective capacity of them to work because of their better use. This way, the new *welfare state* must overcome the self-referential distortion of the old *welfare state*. If the assistance (sanitary, financial, educational, etc.) given does not increase the number of possibilities of operation of those they are aimed at, even if their technical quality is ideal, they appear to be ineffective and even detrimental because they do not contribute to the development process. In other words, it is necessary to overcome as soon as possible the mistaken conviction that natural subjective rights (to life, freedom and property) and social rights to citizenship (those considered in the *welfare state*) are incompatible and that in order to defend the second it is necessary to sacrifice or limit the first. As we know, this conviction has been the cause of pointless ideological disputes in Europe and of a considerable waste of production resources.

On the other hand, the new *welfare state* must be subsidiary, that is, it must allocate the public resources obtained from general taxes to funding not the subjects who offer the welfare services, as it occurs today, but those who require them. This happens inasmuch as the State's direct funding of welfare agencies alters the nature of their services and increases costs. At the same time, funding those in need increases liability and the prominence of the organized civil society. In fact, we should not forget that direct funding of supply tends to denature the identity of the subjects of the civil society, who are forced to follow bureaucratic or administrative procedures that suffocate their particularities as a person, the elements on which the creation of social capital depends.

My conclusion is that the arguments in favor of the existence of a trade-off between social protection and economic growth are much less valid than those in favor of the opposite idea. It is not true that the strengthening of institutions of social protection implies being doomed to a lower, long-term and unsustainable growth. It is true, on the other hand, that a post-Hobbesian *welfare state*, focused mainly on policies that promote people's abilities, represents, in the current post-Fordist period of new social risks, the most effective remedy against possible antidemocratic temptations, and therefore, the crucial factor for economic development.

The second consequence of recognizing and placing the principle of gratuity in the foreground of economic life is related to the diffusion of culture and the practice of reciprocity. Along with democracy, reciprocity is the foundational value of a society. We could even say that reciprocity is the basis and gives meaning to the democratic norm.

Where is reciprocity practiced and nourished? The first "place" where this occurs is the family: the bonds between parents and their children and between siblings imply reciprocity. The other "places" are all forms of associations, cooperatives and social companies. Is it not true that the bonds between the members of a family or between the members of a cooperative are reciprocity bonds? We know that today the civil and economic progress of a country depends on how well spread are the practices of reciprocity among its citizens. Without the mutual recognition of a common participation, no efficiency or accumulation of capital works on

its own. Today we can see an enormous need for cooperation –this is why we must extend the forms of gratuity and reinforce the ones that already exist. Societies which remove from their own land the roots of the tree of reciprocity are doomed to decadence, and history has taught us this lesson many times.

What is the gift's role? To help us understand that along with the goods of justice come the goods of gratuity and, therefore, that the society which feels satisfied only with the goods of justice is not authentically human. What is the difference? The goods of justice are those which come from a duty; the goods of gratuity are those which come from an *obligatio*. So, these are goods which come from my recognition of being bound to another person who, in a way, is a constituent part of me. This is the reason why the logic of gratuity cannot be simply reduced to a purely ethical dimension; in fact, gratuity is not an ethical virtue. Justice as Plato considered it, on the other hand, is an ethical virtue, and we all agree on its importance. Gratuity is rather the "supra-ethical" dimension of human behavior because its logic is that of superabundance, whereas the logic of justice is that of equity. The *CV* tells us that in order for a society to work and to make progress, it is necessary to have subjects within the practice of economy who understand the meaning of the goods of gratuity; in other words, it should be understood that we need to make the principle of gratuity run again through the veins of our society.

Benedict XVI invites us to take a chance on fighting for the restitution of the principle of gift in the public sphere. By declaring the priority of the relationship over its extension, of the intersubjective bond over the donated gift, of personal identity over utility, the authentic gift must be able to find room for expression everywhere, in any area of human action, including economics. The *CV* tells us to think gratuity, and therefore fraternity, as key factors of the human condition and, consequently, to see in the practice of gift the essential requirement for the State and market to work with a view to the common good. Without extensive practices of gift, an efficient market and a strong (and even fair) State may be possible, but people will certainly not be helped to reach the joy of living. The reason for this is that efficiency and justice, even when they are together, are not enough in order to guarantee the happiness of people.

## 5. On the Remote Causes of the Financial Crisis

The *CV* does not forget –nor could it forget– to “read” the current economic-financial crisis. It does this by focusing on the deep causes of the crisis, and no longer on the proximate ones. Three main factors of crisis were discovered and examined. The first one refers to the radical change in the relationship between finances and the production of goods and services which has been established in the last three decades. Since 1975 the majority of the Western countries had based their promises on the matter of pensions upon investments which depended on the sustainable profitability of the new financial instruments. At the same time, the creation of these new instruments exposed the real economy to the whims of finances, generating the growing need to allocate greater quotas of added value to the remuneration of the savings invested in them. The pressures of stock markets and of private equity funds on companies were transferred as even greater pressures towards other directions. In the first place, on leaders obsessively induced to constantly improve their management performance in order to obtain increasing volumes of stock options. Secondly, on consumers with the aim of convincing them, through sophisticated marketing techniques, to buy more and more even if they did not have any purchasing power. Finally, on the companies of the real economy as well, in order to convince them to increase shareholder value. Consequently, the constant demand for increasingly brilliant financial results began to have an impact, through a typical trickle-down mechanism, on the entire economic system, until it became a real cultural model. By pursuing an increasingly bright future, we have forgotten about the present.

The second factor which caused the crisis is the diffusion, even in the popular culture, of the *ethos* of efficiency as the ultimate criterion for judging and justifying the economic reality. On the one hand, this has led to the legitimization of greed –which is the most popular and widespread form of avarice– as a sort of civic virtue: the free market is replaced by the “greed market”. “Greed is good, greed is right”, advocated Gordon Gekko, the main character in the famous film *Wall Street* (1987). On the other hand, the *ethos* of efficiency is in the origins of the change from

greed to panic, which has become systematic today. It is not true, as commentators have tried to suggest, that panic is a consequence of the irrational behavior of traders. Panic is inverted euphoria; therefore if euphoria is rational according to the prevailing theory, panic is rational as well.

In other words, the *CV* considers that the main cause of the crisis is: on the one hand, the particularity of the cultural matrix that has been gradually established during the last decades over the wave of globalization, and, on the other hand, the arrival of the third industrial revolution, characterized by info-telematic technology. It is necessary to take into account a specific aspect of this matrix which is related to the ever increasing dissatisfaction with the way of understanding the principle of freedom. As we know, freedom covers three dimensions: self-government, immunity and ability. Self-government is related to freedom of choice: we are not free if we cannot choose. Immunity, on the other hand, is related to the absence of constraint by an external agent; this is, in other words, negative freedom (or “freedom of”). Finally, ability (literally: ability to act) is related to the ability to choose, to achieve the aims that the subject sets for himself/herself at least to some extent. We are not free if we never achieve our own life plan.

Right then, whereas the anarcho-liberal approach tries to guarantee the first and second dimensions of freedom while leaving the third one aside, the state-centered approach, either in the perspective of mixed economy or in socialism, tends to favor the second and third dimensions at the expense of the first one. Liberalism is suitable for generating movement; however, it cannot handle its negative effects, which are a result of the high temporal asymmetry between the distribution of costs and benefits of the movement. The former ones are immediate and tend to fall on the neediest group of the population; the latter can be verified in time and they benefit the most talented subjects. On the other hand, even though socialism –in its various perspectives– suggests that the State should be the subject in charge of facing these asynchronies, it does not reduce the logic of the Darwinian market. Instead, it only limits its action and influence area. From this, we can see that the challenge to assume is that of combining the three dimensions of freedom; this is the reason why the paradigm

of the common good is an approach that can be considered at least interesting to explore.

The previous analysis shed some light on the understanding of why the financial crisis can be described neither as an unexpected event nor as an inexplicable one. And this is the reason why, although we should not reduce the essential regulatory interventions and the new and necessary forms of control, we will not be able to prevent similar events from taking place in the future unless we eradicate the problem from the roots. By this I mean that we need to modify the cultural matrix that underlies the economic system. This crisis sends a double message to the government authorities: to begin with, that the sacrosanct criticism against the “interventionist State” is not a reason to ignore in any way the central role of the “regulatory State”; secondly, that the public authorities in the various government levels must agree on and favor the establishment and reinforcement of a pluralist financial market, a market that allows subjects with different aims for their activities to operate in conditions of objective equality. Entities which come to my mind are cooperative credit banks, ethical banks and the various ethical funds. These entities not only do not suggest their agents to handle creative finances, but above all they develop a complementary and therefore balancing role, as regards the agents of speculative finances. If during the last decades the financial authorities had removed the obstacles that still fall on the agents of alternative finances, the current crisis would not have had the devastating power that we are witnessing.

## 6. Towards Global Governance

A highly topical subject that the *CV* analyzes with particular emphasis is the connection between peace and comprehensive human development. This topic became popular after Paul VI's *Populorum Progressio* and his famous phrase: “development is the new name for peace” (76-77). In agreement with this, Benedict XVI systematizes an idea that can be summarized in the following way: a) peace is possible because war is an event and not a state of things; war is, therefore, a temporary emergency, regardless of its duration, and not a permanent condition of the human society; b) peace, however, must be built, because it is not a spontaneous thing but the result of deeds aimed at building institutions of peace;

c) in the current historical phase, the most urgent institutions of peace are those related to the problem of human development.

Which are the institutions of peace that deserve absolute priority today? In order to come up with an answer, we should focus on some embellished facts which are typical of our times. The first one is the scandal of hunger. Hunger is hardly news nowadays, but what makes it a scandal today, and hence unacceptable, is the fact that it is not the result of a global production failure, that is to say, of a productive system that is unable to ensure food for everyone. Therefore, the lack of resources in a global level is not what causes hunger and the different situations of hardship. The real cause is an institutional failure: the main responsible factor is the lack of the necessary economic and legal institutions. Let us consider the following facts. The extraordinary increase in economic interdependence, which took place during the last quarter of the century, implied that many segments of the population could be influenced in a negative way, as regards their living conditions, by events that occurred in distant places and in which they had no power of intervention. The result is that nowadays “boom famines” add to the well-known “slump famines”, as Amartya Sen thoroughly documented. And this is not the end of it: the expansion of the market space –something positive in itself– establishes that the ability of a social group to access food depends essentially on the decisions of other social groups. For instance, the price of a primary good (coffee, cocoa, etc.), which is the main source of income of a certain community, can depend on what happens to the price of other products, regardless of a change in the production conditions of the primary good.

A second embellished fact refers to the change in the nature of commerce and competition between rich and poor countries. During the last 20 years, the growth rate of the poorest countries has been higher than the growth rate of the richest countries: approximately an annual rate of 4% compared to 1.7% in the 1980-2000 period. This situation is completely new: poor countries had never grown faster than rich countries before. This explains why, during the same period, the first decline in history was registered in the number of the absolute poor (those who have at their disposal an average of less than one dollar a day, taking into account the equality in

the power of purchase). Giving the necessary attention to the high levels of the population, we can say that the rate of the absolute poor in the world has decreased from 62% in 1978 to 29% in 1998. (It is obvious that this outstanding result has not affected the different regions of the world in an even way. For instance, in sub-Saharan Africa, the number of the absolute poor increased from 217 million in 1987 to 301 million in 1998). At the same time, however, relative poverty, that is, inequality –either measured by the Gini coefficient or by the Theil index– increased outstandingly from 1980 to the present. It is well-known that the rate of total inequality is the result of adding the inequality among countries and the inequality inside each country. As pointed out in the important analysis carried out by Peter H. Lindert and Jeffrey G. Williamson, “Does globalization make the world more unequal?” (2003), a great part of the increase in total inequality can be due to the increase in the second constituent, not only in densely populated countries (China, India and Brazil) –which have shown high growth rates– but also in developed Western countries. This means that the redistributive effects of globalization are not one-to-one: the rich (either countries or social groups) do not always win and the poor do not always lose.

I would like to say a few words about a third embellished fact. The relation between the nutritional status of people and their ability to work affects not only the way in which food is allocated among the members of the family –especially among men and women– but also in the way the labor market works. The poor only have a potential ability to work; in order to transform this into effective workforce the person needs a good nutrition. Now, if not suitably helped, the undernourished person is unable to carry out this ability in a free market economy. The reason is simple: the quality of the work that the poor are able to offer to the labor market is unsatisfactory in relation to the food he/she needs in order to have a decent life. As modern nutritional sciences have demonstrated, 60% to 75% of the energy that a person obtains from food is used to keep the body alive; only the rest of the energy can be used for working or other activities. This is why real “poverty traps” can be built in poor societies, meant to remain during long periods of time.

What is even worse is that an economy can continue intensifying poverty traps even if its

income grows in added value. For instance, it can happen –and it has happened– that the economic development, measured by the GDP per capita, motivates farmers to change the use of their lands from grain production to meat production through the increase in cattle raising, since the profit margins obtained from the second activity are superior. However, the resulting rise in cereal prices will worsen the nutritional levels of the poor population, which cannot have access to meat consumption. We need to highlight that a growth in the number of people with low incomes can increase malnutrition among the poorest because of a change in the composition of the demand of final goods. Finally, we can see that the bond between the nutritional status and labor productivity can be “dynastic”: once a family or social group has fallen into the poverty trap, it will be extremely difficult for its descendants to get out from it, even if the economy grows in its entirety.

What conclusion can we arrive at from the previous analysis? As a result of recognizing a strong bond between institutional failures, on the one hand, and the scandal of hunger and growing inequality worldwide, on the other hand, we can see that institutions are not –as natural resources– something given by nature. Quite the opposite, they are rules established by politics in the economic game. If hunger depended upon a situation of absolute lack of resources –as was the case until the beginning of the 20<sup>th</sup> century–, there would not be anything else to do but call for compassion or fraternal solidarity. However, if we know that this situation depends on rules, that is to say, of institutions, partly obsolete and partly mistaken, it should lead us to modify the mechanisms and procedures through which these rules are established and put into practice. The urgency of these actions is suggested by a paragraph by Norberto Bobbio which illustrates, with rare efficiency, the connection between freedom, equality and the fight for control positions: “In human history, the fights for superiority alternate with the fights for equality. And it is natural that this should occur, because the fight for superiority implies two people or groups who have gained certain equality among each other. The fight for equality usually precedes the fight for superiority [...]. Before fighting for control, each social group must obtain certain level of parity with its rivals.” (1999, p.164)

The practice of the institutional measures mentioned above is clearly difficult. For this reason, the *CV* considers urgent the birth of a global political Authority which, nevertheless, has to be subsidiary and poliarchic. This implies, on the one hand, the refusal to create a sort of “superstate”, and, on the other hand, the wish to drastically improve the accomplishments of Bretton Woods in 1944, when the new international economic order was designed after a long period of wars.

## 7. Conclusion

Albert Camus wrote in *Nuptials*: “If there is a sin against life, it consists perhaps not so much in despairing from life as in hoping for another life, and in eluding the implacable grandeur of this life”. Camus was not a believer, but he teaches us a true fact: we should not sin against present life by discrediting it or humiliating it. We should not move the axis of our faith so much as to make the present insignificant: this way we would be sinning against Incarnation. This is an old option which comes from the Church Fathers, who used to call Incarnation *Sacrum Commercium* in order to underline the relation of deep reciprocity between the human and the divine, and, above all, in order to highlight that the Christian God is a God of men who live in history and a God who takes an interest in and is even moved by the human condition. To love existence, therefore, is an act of faith and not only of personal satisfaction. Such love opens us to hope, which not only has an effect in the future, but also in the present: because it is necessary to know that our deeds have not only an end but also a meaning and value here and now.

The 15th century was the century of the first humanism, a typically European movement.

The 21<sup>st</sup> century strongly expresses the need to develop a new humanism. Back then, the transition from feudalism to the modern age was the decisive factor in this direction. Today, a radical change from industrial to post-industrial society or from the modern age to the post-modern age is what suggests the urgency of a new humanism. Globalization, the financialization of the economy, the new technologies, the migratory issue, the increase in social inequalities, identity conflicts, the environmental issue and international debt are only a few of the words that tell us about “civilization and its discontents”, quoting a famous essay by Sigmund Freud. Merely updating old categories of thought or simply turning to collective decision techniques—even the most advanced ones—are not enough in order to face the great contemporary challenges. It is necessary to be brave and walk along new paths: this is, broadly speaking, the passionate invitation of the *Caritas in veritate*.

Traducción: Carolina Piola

## Referencias bibliográficas

- Bobbio, N. (1999), *Destra e Sinistra*, Donzelli, Roma.
- Lindert, P. H. y Williamson, J. G. (2003) “Does globalization make the world more unequal?”, NBER Working Paper No. 8228, Chicago.
- Mac Intyre, A. (1982), *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona.
- Ratzinger, J. (2001) *Dios y el mundo*, Ed. San Paolo, Milán.
- Juan Pablo II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, Vaticano, 1995.

# Mercado, Estado y Sociedad Civil: de *Centesimus Annus* a *Caritas in veritate*

JOAQUÍN MIGLIORE

Revista Cultura Económica  
Año XXVII • Nº 75 / 76  
Agosto - Diciembre 2009: 30-43

La “importante dimensión interdisciplinar” (CV, 31) que caracteriza a la Doctrina Social de la Iglesia conlleva el que una Encíclica como *Caritas in veritate* se encuentre llamada a entrar en diálogo con “diferentes ámbitos del saber” (CV, 30). El carácter multifacético del documento determina, además, que aún limitando su recepción al campo de una única área de conocimiento como lo son las ciencias políticas, resulte una tarea casi imposible abarcar en el espacio de un artículo las numerosas sugerencias que contiene. Es por ello que en el presente trabajo nos limitaremos a considerar una sola de sus enseñanzas, la que se refiere a la manera en que debieran relacionarse “el mercado, el Estado y la sociedad civil” (CV, 37), reflexión que vertebró el capítulo tercero.

La pregunta sobre cómo vincular estas tres dimensiones no es ajena a la filosofía política contemporánea. El pensamiento conservador, por ejemplo, ha sostenido que todo su sistema moral depende de “tres ideas claves: la virtud, la libertad y el orden”, esquema pluralista que conlleva tanto ventajas como desventajas ya que, afirma un autor como Harbour, al tener cierta ambigüedad, “la dificultad reside [...] en la elección del valor al que habrá de darse prioridad ante determinadas disputas políticas” (Harbour, 1985, p.112). Aproximándose a esta afirmación desde una perspectiva totalmente distinta, un autor proveniente de la izquierda como Habermas ha manifestado su preocupación por el modo en que una “modernidad descarrilada” viene poniendo en jaque el equilibrio entre “los mecanismos integradores que son el mercado, la burocracia y la solidaridad social” (Habermas, 2004, p. 116), y cómo, al expulsar “de cada vez más ámbitos de la vida a la solidaridad social”, corre el riesgo de transformar a “los ciudadanos de las so-

ciudades liberales pacíficas y acomodadas en mónadas individualizadas, que actúan por interés propio y que sólo emplean sus derechos subjetivos como armas para luchar entre sí”, con el consiguiente “desmoronamiento de la solidaridad ciudadana” (Habermas, 2006, p. 244). Podríamos también citar, agregando una última referencia, las reflexiones de Zamagni sobre la materia, ya que parecen haber tenido una influencia decisiva en la Encíclica de Benedicto XVI. Dice, a este respecto, en uno de sus últimos trabajos: “Muchos son los estudiosos que nos recuerdan que un orden social cualquiera para poder desarrollarse de manera armónica y, por consiguiente, tener capacidad de futuro, necesita de tres principios autónomos: el intercambio de equivalentes (o contrato), la redistribución de la riqueza y el don como ejercicio de reciprocidad. Las sociedades se desarrollan armónicamente cuando esos tres principios se encuentran activos y están bien combinados, cuando esa estructura triádica se encuentra preservada” (Zamagni, 2007, p. 20).

Y agrega: El desafío de la economía civil radica en la búsqueda de los modos –ciertamente existentes– de hacer coexistir estos tres principios reguladores dentro de un mismo sistema social. Y es que necesitamos indudablemente de la eficiencia, pero también nos hace falta la equidad y también –nos arriesgaríamos a decir que sobre todo– la reciprocidad y la libertad positiva. Con toda intención nos hemos referido a la coexistencia de los tres principios, porque no nos parecen fecundos los proyectos pensados para dividir idealísticamente a la sociedad en tres esferas separadas, aunque sean contiguas [...]: la esfera del mercado, la del Estado y la de la sociedad civil (Zamagni, 2007, p. 26).

¿Dice algo nuevo en esta materia la Encíclica de Benedicto XVI? Como sucede con tantos otros documentos del magisterio social, advertir su originalidad supone entender la manera en que es a la luz de los principios permanentes que se realiza el discernimiento de las nuevas situaciones. De manera especial, en este caso, resulta esclarecedor, a los fines de apreciar su novedad, cobrar conciencia, al mismo tiempo, de la continuidad que guarda con las enseñanzas de Juan Pablo II tal como las expresara en su gran Encíclica *Centesimus annus*, contrastando a tal fin el capítulo IV de la misma, “La propiedad privada y el destino universal de los bienes”, con el capítulo III de *Caritas in veritate*: “Fraternidad, desarrollo económico y sociedad civil”, máxime cuando, en esta materia es la misma *Caritas in veritate* la que invita a la comparación, (“En *Centesimus Annus*, mi predecesor Juan Pablo II señaló esta problemática al advertir la necesidad de un sistema basado en tres instancias: el mercado, el Estado y la sociedad civil” *CV*, 38).

## I. *Centesimus Annus*

Como es bien sabido, *Centesimus Annus* fue publicada en 1991 para conmemorar los cien años de la *Rerum Novarum* teniendo como horizonte de reflexión la caída del Muro de Berlín (1989) símbolo de la crisis del socialismo real. Ahora bien, para comprender la manera en que la cuestión que nos ocupa fuera abordada por la Encíclica de Juan Pablo II conviene recordar la pregunta que, formulada en su punto 42 sintetiza tanto el capítulo IV, clave de la misma, cuanto el sentido del documento en su conjunto: “Volviendo ahora a la pregunta inicial, ¿se puede decir quizá que, después del fracaso del comunismo, el sistema vencedor sea el capitalismo, y que hacia él estén dirigidos los esfuerzos de los países que tratan de reconstruir su economía y su sociedad? ¿Es quizá éste el modelo que es necesario proponer a los países del Tercer Mundo, que buscan la vía del verdadero progreso económico y civil?” (*CA*, 42). La respuesta, señala el Papa, es compleja y dependerá de lo que se entienda por “capitalismo”, de este modo, aclara: “Si por ‘capitalismo’ se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque

quizá sería más apropiado hablar de ‘economía de empresa’, ‘economía de mercado’, o simplemente de ‘economía libre’. Pero si por ‘capitalismo’ se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa” (*CA*, 42).

## 1. El papel del mercado

Aceptar la economía libre significaba, evidentemente, valorar positivamente el mercado, “el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades” (*CA*, 34). El hecho de que, además, la Encíclica admitiera la legitimidad de los beneficios y aceptara como componente de lo social la tendencia humana a buscar el interés individual (*CA*, 25), llevó a que algunos intérpretes del documento hablaran de una apertura de Juan Pablo II hacia el liberalismo (de “dramática evolución” calificaba Robert A. Sirico a la Encíclica en un comentario en *The Freeman*).<sup>1</sup>

Esta lectura a nuestro entender es parcial. El “realismo” que supone reconocer la naturaleza caída tiene hondas raíces en la tradición (recordemos, por ejemplo, los argumentos de Santo Tomás de Aquino, respecto del porqué de la necesidad de la división de las posesiones) (Basso, 1993). La Encíclica, por otra parte, dejaba bien en claro que León XIII también había cuestionado al liberalismo: “La *Rerum novarum* critica los dos sistemas sociales y económicos: el socialismo y el liberalismo. Al primero está dedicada la parte inicial, en la cual se reafirma el derecho a la propiedad privada; al segundo no se le dedica una sección especial, sino que –y esto merece mucha atención– se le reservan críticas, a la hora de afrontar el tema de los deberes del Estado” (*CA*, 10). Resulta por ello necesario recordar, a fin de comprender sus enseñanzas que, muy lejos de la “idolatría” del mercado, Juan Pablo II reafirma, al tiempo que reconoce este ámbito de decisión individual, el papel ineludible de la *política*.

El mercado necesita de la *política*, en primer lugar, para crear el *marco jurídico institucional* que hace al propio mercado posible (*CA*, 48); en segundo lugar, porque existen fenómenos como los de la *exclusión* (*CA*, 33), que el mercado no parece poder resolver (*CA*, 34) y en



tercer lugar el Estado es necesario para salvaguardar aquellos *bienes colectivos* tales como el ambiente natural y el ambiente humano, cuya protección no quedaría suficientemente garantizada si para ello se apelara únicamente a los mecanismos de mercado (CA, 40).

La necesidad del Estado se proyecta por último (tema que será desarrollado por *Caritas in veritate*), también al ámbito *internacional* (CA, 52). En síntesis, al igual que sucede con la propiedad privada, Juan Pablo II se pronuncia respecto del mercado afirmando, al mismo tiempo, tanto su necesidad cuanto sus límites: “Existen necesidades colectivas y cualitativas que no pueden ser satisfechas mediante sus mecanismos; hay exigencias humanas importantes que escapan a su lógica; hay bienes que, por su naturaleza, no se pueden ni se deben vender o comprar. Ciertamente, los mecanismos de mercado ofrecen ventajas seguras; ayudan, entre otras cosas, a utilizar mejor los recursos; favorecen el intercambio de los productos y, sobre todo, dan la primacía a la voluntad y a las preferencias de la persona, que, en el contrato, se confrontan con las de otras personas. No obstante, conllevan el riesgo de una ‘idolatría’ del mercado, que ignora la existencia de bienes que, por su naturaleza, no son ni pueden ser simples mercancías” (CA, 40).

Pero la intervención del Estado en materia de economía debe ser *limitada* y guiada por el principio de *subsidiaridad*. Más allá de la creación del marco institucional jurídico y político que haga posible la existencia del mercado, “el Estado puede ejercer *funciones de suplencia* en situaciones excepcionales, [...]. Tales intervenciones de suplencia, justificadas por razones urgentes que atañen al bien común, en la medida de lo posible deben ser limitadas temporalmente, para no privar establemente de sus competencias a dichos sectores sociales y sistemas de empresas y para no ampliar excesivamente el ámbito de intervención estatal de manera perjudicial para la libertad tanto económica como civil” (CA, 48). De allí la crítica que la Encíclica realizaba a los desvíos del *Estado de bienestar* (CA, 48), debido a que “al intervenir directamente y quitar responsabilidad a la sociedad, el Estado asistencial provoca la pérdida de energías humanas y el aumento exagerado de los aparatos públicos, dominados por lógicas burocráticas más que por la preocupación de servir a los usuarios, con enorme crecimiento de los gastos” (CA, 48).

Esta insistencia en la limitación del Estado pese a que, como viéramos, el documento

reitera una y otra vez la imposibilidad de un mercado autosuficiente, fue otra de las razones por las que la Encíclica fuera tildada de *liberal*, lo que, nuevamente, supone una profunda incompreensión del documento. Más que propugnar el desmantelamiento del estado de bienestar, la Encíclica anticipa muchas de las reflexiones sobre la *sociedad civil* que suscitaría la caída del Muro de Berlín.

Como señaláramos en un trabajo anterior (Migliore, 2005, p. 11), las dificultades experimentadas tras el derrumbe del socialismo, tanto en el terreno económico como en el político, parecieron demostrar que ni el reconocimiento de la propiedad privada ni el mero hecho de permitir elecciones periódicas resolvían automáticamente todas las cuestiones, y plantearon la pregunta sobre la relación existente entre la economía de mercado, la democracia y los tipos de estructura social que hacían posible que dichas instituciones funcionaran. Lejos de crear un hombre nuevo, los setenta años de experiencia socialista, según Ernst Gellner, dieron lugar a “una sociedad atomizada e individualizada, en la que apenas era posible –o era literalmente imposible– encontrar un club filatélico sin supervisión política [...] creó individualistas sin oportunidades, aislados, amorales y cínicos, bien entrenados para la palabrería y para arreglárselas dentro del sistema, pero incapaces de llevar a cabo ninguna empresa efectiva” (Gellner, 1996, p. 16). Ello explica por qué una de las primeras tareas en la que se empeñaran los disidentes fuera la de reconstruir las redes de uniones, iglesias, partidos políticos, movimientos cooperativos, vecindarios y escuelas de pensamiento (Walzer, 1991). La vuelta a la “sociedad civil” llegó, incluso, a poner a la misma acción política en cuestión. En su libro *Anti-Politics*, el disidente húngaro George Konrad –escribe Michael Walzer– defendió, “una manera de vivir al margen del estado totalitario, valga decir, de espaldas al mismo. Urgió a sus compañeros disidentes a rechazar la idea misma de perseguir o compartir el poder, a fin de poder dedicar las energías a las asociaciones religiosas, culturales, económicas y profesionales” (Walzer, 1991, p. 301).

Este debate es lo que tenemos que tener en mente si queremos entender por qué Juan Pablo II insiste en que “para superar la mentalidad individualista, hoy día tan difundida, se requiere un *compromiso concreto de solidaridad y caridad*, que comienza dentro de la familia”, pero que se extiende también a “otras sociedades intermedias” que “ponen

en marcha estructuras específicas de solidaridad”. Son estas sociedades las que: “maduran como verdaderas comunidades de personas y refuerzan el tejido social, impidiendo que caiga en el anonimato y en una masificación impersonal, bastante frecuente por desgracia en la sociedad moderna. En medio de esa múltiple interacción de las relaciones vive la persona y crece la ‘subjetividad de la sociedad’” (CA, 49). De este modo, aunque el término “sociedad civil” no aparece todavía en *Centesimus annus*, las alusiones de Juan Pablo II a las “estructuras de solidaridad” y al “voluntariado” preanuncian la recepción de dicha noción por parte del Magisterio en el *Compendio de la Doctrina Social*, que la define como el “conjunto de relaciones y de recursos culturales y asociativos, relativamente autónomos del ámbito político y del económico” (*Compendio*, 2004, 417), y permiten entender qué quiere decir Juan Pablo II cuando afirma: “El individuo hoy día queda sofocado con frecuencia entre los dos polos del Estado y del mercado. En efecto, da la impresión a veces de que existe sólo como productor y consumidor de mercancías, o bien como objeto de la administración del Estado, mientras se olvida que la convivencia entre los hombres no tiene como fin ni el mercado ni el Estado, ya que posee en sí misma un valor singular a cuyo servicio deben estar el Estado y el mercado” (CA, 49).

## II. *Caritas in veritate*

### 1. Mercado, Estado y sociedad civil, aplicados al ámbito internacional

Ahora bien, para exponer la doctrina que desarrolla *Caritas in veritate* resulta iluminador partir de *Centesimus annus*, ya que Benedicto XVI continúa en general sus lineamientos, señalando al mismo tiempo los matices que agrega la nueva Encíclica. La convicción que comparten ambos documentos es que, en materia económica y política, resulta necesario “un sistema basado en tres instancias: el mercado, el Estado y la sociedad civil”, aunque *Caritas in veritate* aplica estos principios (pues esa es precisamente la preocupación de la Encíclica) al ámbito de la *comunidad internacional*.

“En la época de la globalización, la economía refleja modelos competitivos vinculados a culturas muy diversas entre sí. El comportamiento económico y empresarial que se desprende tiene en común principalmente

el respeto de la justicia conmutativa. Indudablemente, la *vida económica* tiene necesidad del *contrato* para regular las relaciones de intercambio entre valores equivalentes. Pero necesita igualmente *leyes justas* y *formas de redistribución* guiadas por la política, además de obras caracterizadas por el *espíritu del don*. La economía globalizada parece privilegiar la primera lógica, la del intercambio contractual, pero directa o indirectamente demuestra que necesita a las otras dos, la lógica de la política y la lógica del don sin contrapartida. En *Centesimus annus*, mi predecesor Juan Pablo II señaló esta problemática al advertir la necesidad de un sistema basado en tres instancias: el *mercado*, el *Estado* y la *sociedad civil*” (CV, 37-38).

### 2. Valoración del mercado

Por lo que al mercado respecta, y continuando con pronunciamientos anteriores de la DSI, *Caritas in veritate* señala que el *mercado es necesario* y que sus efectos negativos debieran ser achacados no tanto a la herramienta cuanto al ámbito cultural que los utiliza (CV, 36). No obstante ello, su lectura deja la sensación de que la intención del Papa al señalar diversas situaciones (reducción de la red de seguridad social a causa de la competencia entre Estados por atraer capitales –CV, 25–, pérdida del sentido de responsabilidad empresarial por la deslocalización de las actividades productivas –CV, 40–, etc.), ha sido más de *precaer contra sus limitaciones que la de afirmar sus aspectos positivos*. Ello es fácil de explicar si atendemos a una situación internacional en la que la globalización de la economía, sin las consiguientes globalizaciones políticas y de solidaridad, ha privado al mercado de los otros puntos que necesita para equilibrarse. Como bien señala Zamagni: “La globalización está ampliando en grado formidable el área de aplicación del contrato (a tal punto que, para muchos, ‘globalización’ ha pasado a ser sinónimo de ‘mercados globales’) y, como un efecto que a veces ni siquiera es intencional, tiende a desplazar el área de acción de la redistribución y del don. Pero una ‘aldea global’ que no se construya alrededor de los tres principios no podrá sobrevivir mucho, ni bien” (Bruni, Zamagni, 2007, p. 24).

### 3. Política, autoridad mundial y redistribución

Esta situación supone una novedad res-

pecto de la situación en la que se redactara la *Populorum Progressio*. “El mundo que Pablo VI tenía ante sí –sostiene Benedicto XVI– estaba aún mucho menos integrado que el actual. La actividad económica y la función política se movían en gran parte dentro de los mismos confines y podían contar, por tanto, la una con la otra. La actividad productiva tenía lugar predominantemente en los ámbitos nacionales y las inversiones financieras circulaban de forma bastante limitada con el extranjero, de manera que la política de muchos estados podía fijar todavía las prioridades de la economía y, de algún modo, gobernar su curso con los instrumentos que tenía a su disposición” (CV, 24).

La consecuencia del desfasaje entre globalización política y económica ha sido que los mercados se han independizado de toda regulación. Pero precisamente, porque la autoridad política es necesaria, se plantea la necesidad de una *Autoridad política mundial*. “Para gobernar la economía mundial, para sanear las economías afectadas por la crisis, para prevenir su empeoramiento y mayores desequilibrios consiguientes, para lograr un oportuno desarme integral, la seguridad alimenticia y la paz, para garantizar la salvaguardia del ambiente y regular los flujos migratorios, urge la presencia de una verdadera Autoridad política mundial, como ya fue esbozada por mi Predecesor, el Beato Juan XXIII” (CV, 67).

El problema no es nuevo y hace ya tiempo que múltiples voces vienen señalando la necesidad de que exista algún tipo de organismo de toma de decisiones colectivas respecto de aquellas cuestiones que afectan a la comunidad global. Un autor tan poco “sospechable” de anticapitalismo como Soros, advirtiendo sobre una posible crisis sostenía hace ya más de diez años: “Hay cosas que podemos decidir individualmente; hay otras cosas que sólo se pueden abordar colectivamente. Como actor de mercado intento maximizar mis beneficios. Como ciudadano, me preocupan los valores sociales: la paz, la justicia, la libertad o lo que sea. [...] El comunismo abolió el fundamentalismo del mercado e impuso el control colectivo sobre todas las actividades económicas. El fundamentalismo del mercado pretende abolir la toma de decisiones colectivas e imponer la supremacía de los valores del mercado por sobre los valores políticos y sociales. Los dos extremos están equivocados. Lo que necesitamos es un equilibrio correcto entre la política y los mercados [...]. Para estabilizar y regular una economía verdaderamente global

es necesario algún sistema global de toma de decisiones políticas. En una palabra, necesitamos una sociedad global que respalde nuestra economía global. Una sociedad global no significa un Estado global. Abolir la existencia de los mercados no es viable ni deseable; pero en la medida en que hay intereses colectivos que trascienden las fronteras estatales, la soberanía de los Estados debe subordinarse al derecho internacional y a las instituciones internacionales” (Soros, 1999, p. 27, 31).

“La globalización no es, *a priori*, ni buena ni mala” (es por ello que, oponerse ciegamente a la misma “sería una actitud errónea”), pero sin embargo, necesita ser *gobernada*. Así como Juan Pablo II advertía contra los peligros de “una ideología radical de tipo capitalista”, que rechaza incluso tomar los problemas en consideración, “porque *a priori* considera condenado al fracaso todo intento de afrontarlos y, de forma fideísta, confía su solución al libre desarrollo de las fuerzas de mercado”, Benedicto XVI, cuestionando actitudes fatalistas que actúan ante la globalización como si “las dinámicas que la producen procedieran de fuerzas anónimas e impersonales o de estructuras independientes de la voluntad humana”, recuerda que deberíamos “ser sus protagonistas, no las víctimas” (CV, 42), y que la globalización debería ser adecuadamente entendida y gestionada.

Ha sido enseñanza reiterada de la Doctrina Social que “resulta necesaria en toda sociedad humana una autoridad que la dirija”. Por ello, puesto que la comunidad mundial es ya un hecho la pregunta pareciera ser no tanto la de si debieran tomarse o no decisiones que afecten al conjunto cuanto quién ha de ser el que las tome y con qué finalidad. Al invitar a reformar la Organización de las Naciones Unidas y la arquitectura económica y financiera internacional, la Encíclica proporciona al respecto valiosas sugerencias tanto en relación con el carácter subsidiario que debería tener dicha autoridad (“Para no abrir la puerta a un peligroso poder universal de tipo monocrático, el gobierno de la globalización debe ser de tipo subsidiario, articulado en múltiples niveles y planos diversos, que colaboren recíprocamente. La globalización necesita ciertamente una autoridad, en cuanto plantea el problema de la consecución del bien común global; sin embargo, dicha autoridad deberá estar organizada de modo subsidiario y con división de poderes, tanto para no herir la libertad como para resultar concretamente eficaz” CV, 57); cuanto sobre la necesidad de

fortalecer, al mismo tiempo que se sostiene la necesidad de una “autoridad política mundial”, a los Estados nacionales, (“El mercado único de nuestros días no elimina el papel de los estados, más bien obliga a los gobiernos a una colaboración recíproca más estrecha [...]. Con relación a la solución de la crisis actual, su papel parece destinado a crecer, recuperando muchas competencias” *CV*, 42), motivo por el cual, sostiene el Papa, parte importante de la ayuda internacional debería “apoyar en primer lugar la consolidación de los sistemas constitucionales, jurídicos y administrativos en los países que todavía no gozan plenamente de estos bienes” (*CV*, 42).

Ahora bien, parece importante señalar también que, agregando un matiz novedoso respecto de *Centesimus annus* (y que tal vez refleje la preocupación por las décadas de crecimiento que siguieron a la caída del muro de Berlín, signadas al mismo tiempo, y muy lejos de las teorías liberales del derrame, por una creciente desigualdad), la tarea principal que la Encíclica parece asignar a la política (por sobre la creación del marco jurídico institucional y la decisión sobre los bienes colectivos) es la de la *redistribución*, palabra ni siquiera mencionada en aquel documento, y que aparece, por el contrario, no menos de siete veces en la carta de Benedicto XVI. Ello vale tanto para el orden nacional como el internacional: “Pablo VI pedía en la *Populorum progressio* que se llegase a un *modelo de economía de mercado capaz de incluir, al menos tendencialmente, a todos los pueblos, y no solamente a los particularmente dotados*. [...] Así, extendía al plano universal las mismas exigencias y aspiraciones de la *Rerum novarum*, escrita como consecuencia de la revolución industrial, cuando se afirmó por primera vez la idea –seguramente avanzada para aquel tiempo– de que el orden civil, para sostenerse, necesitaba la intervención redistributiva del Estado” (*CV*, 39). La globalización, en este sentido, presenta una posibilidad, si es bien gestionada, de ayudar a esta redistribución, pero corre el riesgo, si no se corrigen sus disfunciones, de “incrementar la pobreza y la desigualdad”.

#### 4. Sociedad civil

En tercer lugar, y continuando la comparación con el documento de Juan Pablo II, *Caritas in veritate* retoma el tema de la *societas civilis*. Desde hace ya años que este tema, recibido por la Doctrina Social a partir del Compendio (2004), viene siendo objeto de

reflexión por parte de la filosofía política. Marion Young considera éste como “uno de los seis subtemas de los que se ocupa la teoría política de nuestros días” (Young, 2001, p. 479). La reflexión no sólo se ha preocupado por el estudio de este ámbito de organizaciones *non profit*, que incluye al voluntariado, grupos religiosos, clubes, organizaciones barriales, etc., sino por la pregunta de hasta qué punto es la vitalidad de estas organizaciones la que genera los valores que tanto el mercado como la política necesitan para poder funcionar.

Ahora bien, recogiendo casi al pie de la letra la enseñanza de Juan Pablo II con respecto a que además del Estado y del mercado es necesaria la solidaridad,<sup>2</sup> *Caritas in veritate*, recordando que la existencia humana es don, agrega que la sociedad civil no puede ser entendida como un tercer campo, separado de los otros, un tercer sector que corrige con la solidaridad lo que la “lógica del mercado” (el “dar para tener”), o “la lógica del Estado” (“el dar por deber”) no pueden resolver, sino que “tanto el mercado como la política tienen necesidad de personas abiertas al don recíproco” (*CV*, 39).

Por lo que a la política respecta, hace tiempo que las diversas *teorías de la justicia* vienen sosteniendo que la estabilidad del Estado requiere por parte del ciudadano un tipo de adhesión que trasciende la búsqueda del propio interés o el miedo a la sanción, y se han esforzado por restaurar la vieja convicción de que deberíamos sentirnos obligados respecto a las leyes por un vínculo moral. La pregunta que parece inquietar a muchos es la de si esto, que parece necesario, es en nuestros días realizable. Preocupación que explica en parte por qué, uno de los autores que más ha trabajado en esta dirección, Jürgen Habermas, abandonando su optimismo de décadas pasadas, tras reconocer que “la razón pura práctica ya no puede estar tan segura de poder hacer frente a una modernización descarrilada recurriendo únicamente a las intuiciones de una teoría de la justicia. Le falta la creatividad de la apertura lingüística del mundo que le permitiría regenerar a partir de sí misma una conciencia normativa que se atrofia por todas partes” (Habermas, 2006, p. 219), admita, pese a su reiterada profesión de ateísmo, que tal vez sea necesario apelar a los contenidos religiosos a fin de “regenerar una conciencia normativa que se atrofia” (Habermas, 2006, p. 246).

Es en este contexto que cobra particular significación la afirmación de Benedicto XVI de que el espíritu de don es lo que el cris-

tianismo debería aportar a la sociedad. Ya en su primera Encíclica, dedicada al tema de la caridad, recordando que “el orden justo de la sociedad y del Estado es una tarea principal de la política”, y que en esta labor “la Iglesia no puede ni debe [...] sustituir al Estado”, Benedicto XVI señalaba al mismo tiempo que la Iglesia “tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia”, sino que “debe insertarse en ella a través de la argumentación racional y debe despertar las fuerzas espirituales, sin las cuales la justicia, que siempre exige también renunciaciones, no puede afirmarse ni prosperar”. De allí esta doble tarea para la Doctrina Social: “servir a la formación de las conciencias en la política y contribuir a que crezca la percepción de las verdaderas exigencias de la justicia y, al mismo tiempo, la disponibilidad para actuar conforme a ella, aun cuando esto estuviera en contraste con situaciones de intereses personales” (*Deus caritas est*, 28). Ahora, en *Caritas in veritate*, y continuando con aquellas reflexiones, reitera que la política puede y debe ser ejercicio de la caridad. “Se ama al prójimo tanto más eficazmente, cuanto más se trabaja por un bien común que responda también a sus necesidades reales. Todo cristiano está llamado a esta caridad, según su vocación y sus posibilidades de incidir en la polis. Esta es la vía institucional –también política, podríamos decir– de la caridad” (CV, 7).

Pero si la política necesita del espíritu de gratuidad, tampoco el mercado puede ser visto únicamente como búsqueda del propio beneficio. Necesita de algo más para poder funcionar. “Si el mercado se rige únicamente por el principio de la equivalencia del valor de los bienes que se intercambian, no llega a producir la cohesión social que necesita para su buen funcionamiento. *Sin formas internas de solidaridad y de confianza recíproca, el mercado no puede cumplir plenamente su propia función económica*” (CV, 35). No resulta suficiente por ello una visión que simplemente contrapusiera al egoísmo del actor en el mercado la búsqueda del bien común del ciudadano, sino que también el mercado debería ser entendido como un ámbito de relación entre personas, y por lo tanto, esencialmente moral. Es aquí, tal vez, donde puede verse con más fuerza la influencia de Zamagni. En una obra reciente, en la que cuestiona las visiones de Sirico y Novak “Lo que se requiere del mercado es eficiencia, o sea, crear riqueza, ‘hacer crecer la torta’. En cambio, la solidaridad comienza precisamente donde el mercado termina, proporcionan-

do criterios de acción política para la división de la ‘torta’ y para el reparto de ‘porciones’ entre los individuos” (Bruni, Zamagni, 2007, p. 16). Zamagni señala que “La idea central de la economía civil y, en consecuencia, su propuesta, es una concepción que contempla la experiencia de la sociedad humana, y de la reciprocidad dentro de una vida económica normal, no a su lado, ni antes, ni después” (Bruni, Zamagni, 2007, p. 18). Se trata de que “el mercado vuelva a ser un medio que refuerce el vínculo social” y pueda en consecuencia volver a generar “valores tales como la reciprocidad, la confianza, la simpatía, valores sin los cuales el propio mercado estaría imposibilitado de subsistir mucho tiempo” (Bruni, Zamagni, 2007, p. 146). Recogiendo, tal vez, estas ideas, *Caritas in veritate* señala: “La doctrina social de la Iglesia sostiene que se pueden vivir relaciones auténticamente humanas, de amistad y de sociabilidad, de solidaridad y de reciprocidad, también dentro de la actividad económica y no solamente fuera o “después” de ella [...]. El gran desafío que tenemos [...] es mostrar [...] que en las *relaciones mercantiles el principio de gratuidad* y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben *tener espacio en la actividad económica ordinaria*” (CV, 36).

Las preguntas que suscitan estas sugerencias son, sin duda innumerables. Ahora bien, la Iglesia, ha reiterado una vez más Benedicto XVI, no tiene soluciones técnicas que ofrecer. Ello no implica sin embargo que no sean necesarias. Como bien señalara Alberto Hurtado: “Los problemas sociales son morales, pero no son sólo morales: encarnan también problemas técnicos que han de ser resueltos para poder aplicar normalmente los principios” (Hurtado, 2004, p. 28). La Encíclica, por ello, más que cerrar cuestiones es en realidad una invitación a una tarea: pensar qué significa en lo concreto la realidad de un Estado y un mercado abiertos a la gratuidad y al don.

---

<sup>1</sup> “El documento más reciente de las enseñanzas sociales católicas, posiblemente el de más dramática evolución, viene en la Encíclica *Centesimus annus* del Papa Juan Pablo II, donde se conmemora la Encíclica *Rerum novarum* de León XIII. Ésta, posiblemente, representa un cambio, dentro de la tradición católica, que *rechaza la planificación social centralizada* y que, además, representa un reverso para algunos movimientos de izquierda que invadieron la Iglesia desde

principios de siglo” (Sirico, 1991).

<sup>2</sup> “Cuando la lógica del mercado y la lógica del Estado se ponen de acuerdo para mantener el monopolio de sus respectivos ámbitos de influencia, se debilita a la larga la solidaridad” (CV, 39).

## Market, State and Civil Society: from *Centesimus Annus* to *Caritas in veritate*

---

The “important interdisciplinary dimension” (CV, 31) that characterizes the Church’s social doctrine leads the Encyclical *Caritas in veritate* to a dialogue with “different fields of knowledge” (CV, 30). Even if we limit its interpretation to a single area of knowledge such as political science, the multifaceted nature of the document makes it nearly impossible to cover in the space of an article the many suggestions included. That is why in this article we will only consider one of the Encyclical’s teachings, that is, the one which refers to how “the market, the State and civil society” (CV, 37) should relate to each other. This reflection is included in its third chapter.

The question of how to link these three dimensions is not foreign to contemporary political philosophy. Conservative thought, for example, has argued that its whole moral system depends on “three key ideas: virtue, liberty and order”, a pluralistic scheme that entails both advantages and disadvantages because, as an author like William Harbor puts it, “the difficulty is [...] in the choice of the value to be given priority before certain political disputes” (Harbor, 1985, p. 112). Approaching this statement from an entirely different perspective, an author from the left like Habermas has expressed his concern for the way in which a “derailed modernity” is threatening the balance between “integrative mechanisms like market, bureaucracy and social solidarity” (Habermas, 2004, p. 116). He also considers that removing “social solidarity from more and more areas of life”, implies the risk of turning “citizens of peaceful and affluent liberal societies in individualized monads, who act for their own interest and that only use their individual rights as weapons to fight each other”, with the eventual corollary

of the “collapse of civic solidarity” (Habermas, 2006, p. 244). We could also quote, adding a last reference, Stefano Zamagni’s reflections on the subject, since they seem to have had decisive influence on the Encyclical. He argues, in this regard –in one of his last works– that: “Many scholars remind us that any society in order to develop harmoniously and, therefore, be capable of future, requires three autonomous principles: exchange of equivalents (or contract), redistribution of wealth, and gift as an exercise of reciprocity. Societies develop smoothly when these three principles are active and well combined, when that triadic structure is preserved” (Zamagni, 2007, p. 20).

And adds: “The challenge of the civil economy lies in finding ways –real ones– of making these three regulatory principles coexist within the social system. Certainly we need efficiency, but we also need equity as well as (and we would risk to say above all) reciprocity and positive freedom. We have referred on purpose to the coexistence of these three principles, because we do not think that projects devised to divide society idealistically in three separate areas can be fruitful even if they are adjacent [...]: the sphere of the market, the State and the civil society” (Zamagni, 2007, p. 26).

Does Benedict XVI’s Encyclical say anything new on the subject? As with many other documents of social teaching, noticing its originality implies understanding that the discernment of new situations is made in the light of enduring principles. In this case, it is particularly enlightening with the purpose of assessing its novelty, to become aware of its continuity with the teachings of John Paul II as expressed in his great Encyclical *Centesimus Annus*. Thus, we will compare Chapter IV of the latter Encyclical devoted to “Private property and the universal destination of goods”, with Chapter III of *Caritas in veritate* “Fraternity, economic development and civil society”. Hereby, we follow *Caritas in veritate*’s explicit invitation to comparison, (“My predecessor John Paul II drew attention to this question in *Centesimus Annus* when he spoke of the need for a system with three subjects: the *market*, the *State* and *civil society*” CV, 38).

### I. *Centesimus Annus*

As is well known, *Centesimus Annus* was published in 1991 to commemorate the

centenary of *Rerum Novarum*. The Fall of the Berlin Wall (1989) was its historical horizon of reflection. But to understand how the issue at hand was addressed by the Encyclical of John Paul II we should remember the question that, at its point 42, synthesizes both Chapter IV and the meaning of the document as a whole: “Returning now to the initial question: can it perhaps be said that, after the failure of communism, capitalism is the victorious social system, and that capitalism should be the goal of the countries now making efforts to rebuild their economy and society? Is this the model which ought to be proposed to the countries of the Third World which are searching for the path to true economic and civil progress?” (CA, 42). The answer –argues the Pope– is complex and depends on what we mean by “capitalism”. Thus he explains: “If by ‘capitalism’ is meant an economic system which recognizes the fundamental and positive role of business, the market, private property and the resulting responsibility for the means of production, as well as free human creativity in the economic sector, then the answer is certainly in the affirmative, even though it would perhaps be more appropriate to speak of a ‘business economy’, ‘market economy’ or simply ‘free economy. But if by ‘capitalism’ is meant a system in which freedom in the economic sector is not circumscribed within a strong juridical framework which places it at the service of human freedom in its totality, and which sees it as a particular aspect of that freedom, the core of which is ethical and religious, then the reply is certainly negative” (CA, 42).

## 1. The Role of the Market

Accepting free economy meant, obviously, a positive evaluation of the market, “the *free market* is the most efficient instrument for utilizing resources and effectively responding to needs” (CA, 34). The fact that, in addition, the Encyclical admitted the legitimacy of benefits, and accepted the human tendency to seek individual interest as a component of society (CA, 25), led some of the interpreters of the document to speak about John Paul II’s embracement of liberalism (for example Robert A. Sirico, 1991, described the Encyclical as a “dramatic change”). In our opinion, this is a partial interpretation. The “realism” that acknowledging the fallen nature of human beings implies, is deeply rooted in tradition

(remember, for example, the arguments of Saint Thomas Aquinas with regard to the necessity of the division of possessions) (Basso, 1993). The Encyclical, on the other hand, made it clear that Leo XIII had *also* questioned liberalism: “*Rerum novarum* criticizes two social and economic systems: socialism and liberalism. The opening section, in which the right to private property is reaffirmed, is devoted to socialism. Liberalism is not the subject of a special section, but it is worth noting that criticisms of it are raised in the treatment of the duties of the State” (CA, 10). It is therefore necessary to remember, in order to understand its teachings that, far from the “idolatry” of the market, John Paul II reaffirmed the inescapable role of *politics*, while recognizing the scope of individual choice.

The market needs politics, first, to create the *institutional framework* that makes the market itself possible (CA, 48); second, because there are phenomena such as *exclusion*, (CA, 33) which the market does not seem able to resolve (CA, 34); and third, the State is necessary to protect those *collective goods* such as natural and human environments, which may not be adequately guaranteed if their protection depended only on market mechanisms (CA, 40).

The necessity of a State finally has a projection in the *international level* (CA, 52) (issue to be developed in *Caritas in veritate*). In short, just like in the case of private property, John Paul II manifests his opinion on the market pointing out, at the same time, both its necessity as its limitations: “There are important human needs which escape its logic. There are goods which by their very nature cannot and must not be bought or sold. Certainly the mechanisms of the market offer secure advantages: they help to utilize resources better; they promote the exchange of products; above all they give central place to the person’s desires and preferences, which, in a contract, meet the desires and preferences of another person. Nevertheless, these mechanisms carry the risk of an ‘idolatry’ of the market, an idolatry which ignores the existence of goods which by their nature are not and cannot be mere commodities” (CA, 40).

But State’s intervention in the economy should be *limited* and guided by the principle of *subsidiarity*. Beyond the creation of the legal and political institutional framework

that enables the existence of the market, “in exceptional circumstances the State can also exercise a *substitute function* [...]. Such supplementary interventions, which are justified by urgent reasons touching the common good, must be as brief as possible, so as to avoid removing permanently from society and business systems the functions which are properly theirs, and so as to avoid enlarging excessively the sphere of State intervention to the detriment of both economic and civil freedom” (CA, 48). Hence, the criticism that the Encyclical performed to the deviations of the *welfare state*, (CA, 48) because “By intervening directly and depriving society of its responsibility, the Social Assistance State leads to a loss of human energies and an inordinate increase of public agencies, which are dominated more by bureaucratic ways of thinking than by concern for serving their clients, and which are accompanied by an enormous increase in spending” (CA, 48).

This insistence on limiting the State even when, as we have seen, the document repeats again and again the impossibility of a self-sustaining market, was another reason for the Encyclical to be labeled as *liberal*, which, once more, represents a profound misunderstanding of the document. Rather than advocating the dismantling of the *welfare state*, the Encyclical anticipates many of the reflections on *civil society* that arose after the Fall of the Berlin Wall.

As we have noted in an earlier work (Migliore, 2005, p. 11), the difficulties experienced after the collapse of socialism, both in the economic and the political level, seemed to show that neither the recognition of private property nor the mere fact of allowing periodic voting could automatically solve all the issues. It also raised the question on the relationship between the market economy, democracy and the kinds of social structures that made these institutions' operations possible. Far from creating a new man, the seventy years of socialist experience, according to Ernst Gellner, resulted in “a fragmented and individualized society in which it was hardly possible –or it was literally impossible– to find a stamp club without political supervision [...]. It created individualistic people without opportunities, isolated, amoral, cynical, well-trained to talk and to cope within the system, but unable to carry out any effective enterprise” (Gellner, 1996, p. 16). This explains why one of the first tasks that the dissidents took on was the

reconstruction of the networks of unions, churches, political parties, cooperative movements, neighborhoods and schools of thought (Walzer, 1991). The return to “civil society” came, moreover, to question the very political action. In his book *Anti-Politics*, the Hungarian dissident George Konrad –writes Michael Walzer– supported “a way of life outside the totalitarian state, which means, contrary to it. He urged his fellow dissidents to reject the very idea of prosecuting or sharing power in order to devote energies to religious, cultural, economic and professional associations” (Walzer, 1991, p. 301).

This is the debate that we need to have in mind if we want to understand why John Paul II insists on “to overcome today’s widespread individualistic mentality, what is required is a *concrete commitment to solidarity and charity*, beginning in the family” but also extended to “other intermediate communities” that “give life to specific networks of solidarity”. These societies are the ones that “develop as real communities of persons and strengthen the social fabric, preventing society from becoming an anonymous and impersonal mass, as unfortunately often happens today. It is in interrelationships on many levels that a person lives, and that society becomes more ‘personalized’” (CA, 49). Thus, although the term “civil society” is not yet in *Centesimus Annus*, Pope John Paul II’s allusions to “structures of solidarity” and “volunteering” foreshadow the reception of this concept by the Magisterium found in the *Compendium of Social Doctrine*, which defines it as a “*sum of relationships and resources, cultural and associative, that are relatively independent from the political sphere and the economic sector*” (*Compendium*, 2004, 417), and allow to understand what John Paul II means when he states: “The individual today is often suffocated between two poles represented by the State and the marketplace. At times it seems as though he exists only as a producer and consumer of goods, or as an object of State administration. People lose sight of the fact that life in society has neither the market nor the State as its final purpose, since life itself has a unique value which the State and the market must serve” (CA, 49).

## II. *Caritas in veritate*

### 1. Market, State and Civil Society, Applied to the International Field

In order to present the doctrine developed



in *Caritas in veritate*, it is illuminating to start from *Centesimus Annus* –considering that Benedict XVI follows, in general, the former guidelines– while pointing out the nuances that the new Encyclical adds. The conviction shared by both documents is that, both in the economic as in the political field “a system based on three levels: the market, the State and civil society” is necessary, although *Caritas in veritate* applies these principles to the field of the *international community* (for that is precisely the Encyclical’s concern).

“In the global era, the economy is influenced by competitive models tied to cultures that differ greatly among themselves. The different forms of economic enterprise to which they give rise find their main point of encounter in commutative justice. *Economic life* undoubtedly requires *contracts*, in order to regulate relations of exchange between goods of equivalent value. But it also needs *just laws* and *forms of redistribution* governed by politics, and what is more, it needs works redolent of the *spirit of gift*. The economy in the global era seems to privilege the former logic, that of contractual exchange, but directly or indirectly it also demonstrates its need for the other two: political logic, and the logic of the unconditional gift. My predecessor John Paul II drew attention to this question in *Centesimus Annus*, when he spoke of the need for a system with three subjects: the *market*, the *State* and *civil society*” (CV, 37-38).

## 2. Market Valuation

As regards to the market, and continuing with earlier pronouncements of the Church, *Caritas in veritate* states that the *market is necessary* and that its negative effects should be blamed not so much on the tool as on the cultural environment in which it is used (CV, 36). However, its interpretation leaves the impression that the Pope’s intention, by pointing out various situations (reduction of the social security net because of competition between countries to attract capital –CV, 25– loss of corporate responsibility caused by the relocation of production activities –CV, 40– etc.), has been more of showing *caution against its limitations than of affirming its positive aspects*. This is easily explained if we consider the international situation in which the globalization of the economy without the correspondent political and solidarity globalizations has deprived the market of the

other support points that are needed for its balance. As it is rightly stated by Zamagni: “Globalization is expanding the area of implementation of contract in a formidable degree (to the point that, for many people, ‘globalization’ has become synonymous with ‘global markets’) and, with an effect that sometimes is not even intentional, it tends to move the area of action of redistribution and gift. But a ‘global village’ that is not built around these three principles can not survive for a long time or in a good shape” (Bruni, Zamagni, 2007, p. 24).

## 3. Politics, Global Authority and Redistribution

This situation is completely different from the one in which *Populorum Progressio* was written. “The world that Paul VI had before him –argues Benedict XVI– [...] was still far less integrated than today’s world. Economic activity and the political process were both largely conducted within the same geographical area, and could therefore feed off one another. Production took place predominantly within national boundaries, and financial investments had somewhat limited circulation outside the country, so that the politics of many States could still determine the priorities of the economy and to some degree govern its performance using the instruments at their disposal” (CV, 24).

The consequence of the gap between political and economic globalization is that markets are now independent of any regulation. But precisely because political authority is necessary, it raises the demand for a “global political authority”. “*To manage the global economy; to revive economies hit by the crisis; to avoid any deterioration of the present crisis and the greater imbalances that would result; to bring about integral and timely disarmament, food security and peace; to guarantee the protection of the environment and to regulate migration: for all this, there is urgent need of a true world political authority, as my predecessor Blessed John XXIII*” (CV, 67).

The problem is not new and many voices have pointed out for a long time now the need for some kind of collective decision making on issues that affect the global community. An author as little suspected of anti-capitalism like Soros sustained more than ten years ago (while warning about a possible crisis): “There are things we can decide individually, there are other things that can only be

tackled collectively. As a market actor I try to maximize my profits. As a citizen, I care about social values: peace, justice, freedom or whatever. [...] Communism abolished market fundamentalism and imposed collective control over all economic activities. Market fundamentalism seeks to abolish collective decision making and to enforce the supremacy of market values over social and political values. Both extremes are wrong. What we need is a proper balance between politics and market [...]. To stabilize and regulate a truly global economy we need a global system of political decision making. In short, we need a global society that supports our global economy. A global society does not imply a global State. To abolish the existence of market is neither feasible nor desirable; but as there are collective interests that transcend State borders, the sovereignty of States must be subordinated to international law and international institutions” (1999, p. 27, 31).

“Globalization is, *a priori*, neither good nor bad” (that is why, to blindly oppose to it “would be a wrong attitude”) however, it needs to be *governed*. As John Paul II warned us against the dangers of a “radical capitalistic ideology” that even rejects to take the problems into consideration, “because considers *a priori* doomed to failure any attempt to confront them, and in a fideistic way, entrusts their solution to free development of market forces”, Benedict XVI, questioning fatalistic attitudes towards globalization as if “the dynamics involved were the product of anonymous impersonal forces or structures independent of the human will”, reminds us that we should “not be its victims, but rather its protagonists” (CV, 42), and that it should be properly understood and managed.

It has been a settled teaching of the social doctrine that “is necessary in every human society an authority to conduct it”. Therefore, since the world community is already a fact, the question seems to be not so much whether or not decisions that affect all of us should be made, as much as who should be the one to make them and to what purpose. By inviting to reform the United Nations and the international economic and financial architecture, the Encyclical provides valuable feedback regarding the subsidiaries character that such an authority should have (“In order not to produce a dangerous universal power of a tyrannical nature, *the governance of globalization must be marked by*

*subsidiarity*, articulated into several layers and involving different levels that can work together. Globalization certainly requires authority, insofar as it poses the problem of a global common good that needs to be pursued. This authority, however, must be organized in a subsidiary and stratified way, if it is not to infringe upon freedom and if it is to yield effective results in practice” CV, 57). The document also stresses the need for strengthening at the same time national States (“The integrated economy of the present day does not make the role of States redundant, but rather it commits governments to greater collaboration with one another. [...] In terms of the resolution of the current crisis, the State’s role seems destined to grow, as it regains many of its competences” CV, 42). That is why, according to the Pope, an important part of international aid should “rather be on consolidating constitutional, juridical and administrative systems in countries that do not yet fully enjoy these goods” (CV, 42).

However, it seems important to also point out that, adding a new hue on *Centesimus Annus* (which may be reflecting the concern regarding the decades of growth that followed the Fall of the Berlin Wall, marked by –far from the liberal theories of the spill-over– an increasing inequality), the main task that the Encyclical seems to assign to politics (over establishing an institutional framework and making decisions on collective goods) is *redistribution*, a word not even mentioned on the latter document, which appears, on the contrary, not less than seven times in the letter of Benedict XVI. This applies both to the national and international level: “Paul VI in *Populorum Progressio* called for the creation of a *model of market economy capable of including within its range all peoples and not just the better off*. [...] In this way he was applying on a global scale the insights and aspirations contained in *Rerum Novarum*, written when, as a result of the Industrial Revolution, the idea was first proposed –somewhat ahead of its time– that the civil order, for its self-regulation, also needed intervention from the State for purposes of redistribution” (CV, 39). In this manner, globalization has a chance, if well managed, to make redistribution happen, but it implies the risk, if its problems are not resolved, of increasing “poverty and inequality”.

#### 4. Civil Society

Thirdly, and continuing the comparison with the document of John Paul II, *Caritas in veritate* resumes the issue of civil society. This issue, included in the social teaching since the publication of the *Compendium* (2004), has been for years under the consideration of political philosophy. Marion Young sees it as “one of the six sub-themes of concern of the political theory of our times” (Young, 2001, p. 479). The reflection has not only been concerned with the study of *non profit organizations*, such as volunteering, church groups, clubs, neighborhood organizations, etc., but also with the question of to what extent the vitality of these organizations can generate the values that both market and politics need.

Now, reading almost word by word the teaching of John Paul II, which affirmed that solidarity is needed in addition to the State and the market,<sup>2</sup> *Caritas in veritate*, recalling that human existence is a gift, adds that the civil society cannot be understood as a third area separated from the others –a third sector that corrects with solidarity what the “market logic” (“give to get”) or “the logic of the State” (“give out of duty”) cannot solve– but that “both the market and politics need individuals who are open to reciprocal gift” (CV, 39).

As regards to politics, since long ago various *theories of justice* have argued that the State’s stability requires from the citizens a commitment that goes beyond the pursuit of self interest or the fear of punishment. We should be obliged towards the law by a moral bond. The question that seems to bother many is whether this is achievable today or not. An author who has worked in this direction is Jürgen Habermas. Abandoning his optimism of previous decades, Habermas recognizes that “pure practical reason can no longer be so sure of being able to cope with a derailed modernization, relying solely on the intuitions of a theory of justice. It lacks the creativity of the world’s linguistic openness that would allow to regenerate –from within itself– a normative conscience that is degenerated everywhere” (Habermas, 2006, p. 219). Thus, he admits that, despite his vastly repeated atheism, it would be perhaps necessary to appeal to religious contents in order to “rebuild a normative conscience that disintegrates” (Habermas, 2006, p. 246).

In this context, Benedict XVI’s statement takes particular significance: the spirit of gift is what Christianity should contribute to society. Already in his first Encyclical devoted to the theme of love, the Pope recalls that “The just ordering of society and the State is a central responsibility of politics” and that in this task “The Church cannot and must not [...] replace the State”. On the other hand, he also pointed out that the Church “cannot and must not remain on the sidelines in the fight for justice” but instead “She has to play her part through rational argument and she has to reawaken the spiritual energy without which justice, which always demands sacrifice, cannot prevail and prosper”. Hence the dual task for the social doctrine: “to help form consciences in political life and to stimulate greater insight into the authentic requirements of justice as well as greater readiness to act accordingly, even when this might involve conflict with situations of personal interest.” (*Deus caritas est*, 28). Now, in *Caritas in veritate*, and following those thoughts, the Pope repeats that politics can and should be a form of charity. “The more we strive to secure a common good corresponding to the real needs of our neighbours, the more effectively we love them. Every Christian is called to practise this charity, in a manner corresponding to his vocation and according to the degree of influence he wields in the *pólis*. This is the institutional path –we might also call it the political path– of charity” (CV, 7).

But if politics needs the spirit of gratuity, the market can not be seen only as the search for personal gain. It needs something else to be able to function. “...if the market is governed solely by the principle of the equivalence in value of exchanged goods, it cannot produce the social cohesion that it requires in order to function well. *Without internal forms of solidarity and mutual trust, the market cannot completely fulfil its proper economic function*” (CV, 35). Therefore, the perspective that opposes the selfishness of the market’s agent to the search for the common good of the citizen is not good enough; for the market should be understood as a place made of human relationships and therefore essentially moral. This is perhaps where Zamagni’s influence can be clearly seen. In a recent piece, in which he challenges the views of Sirico and Novak, he says: “What is needed is market efficiency, i.e., to create wealth, to ‘grow the cake’. Instead,

solidarity begins precisely where the market ends, providing criteria for the political action needed for the division of the 'cake' and the cast of 'slices' between individuals" (Bruni, Zamagni, 2007, p. 16). Zamagni points out that "The central idea of the civil economy and, consequently, its proposal is a concept that includes the experience of human socialization and reciprocity within a normal economic life, not in the side, and neither before nor after" (Bruni, Zamagni, 2007, p. 18). In that way "the market returns to be a means to strengthen social bonds" and therefore generates once more "values such as reciprocity, trust, empathy, without which the market itself would be unable to survive for a long time" (Bruni, Zamagni, 2007, p. 146). Collecting perhaps these ideas, *Caritas in veritate* affirms: "The Church's social doctrine holds that authentically human social relationships of friendship, solidarity and reciprocity can also be conducted within economic activity, and not only outside it or "after" it. [...] The great challenge before us, [...] is to demonstrate, [...] that in *commercial relationships* the *principle of gratuitousness* and the logic of gift as an expression of fraternity can and must *find their place within normal economic activity*" (CV, 36).

The questions that arise from such suggestions are indeed innumerable. However, the Church, as Benedict XVI says once again, has no technical solutions to offer. This, nevertheless, does not mean that they are not needed. Social problems are moral, but not just moral: they also embody technical problems that must be solved in order to allow the normal application of the principles" (Hurtado, 2004, p. 28). The Encyclical, therefore, rather than a closure to certain issues is actually an invitation to a task: to think about what the concrete meaning of the reality of a State and a market opened to gift and gratuity is.

Traducción: Carlos Hoevel

<sup>1</sup> "The most recent document of Catholic social teachings, possibly the most dramatic of evolution, comes in the Encyclical *Centesimus Annus* Pope John Paul II, which commemorates the Encyclical *Rerum Novarum* of Leo XIII. This possibly represents a

change within the Catholic tradition, which rejects centralized social planning and, moreover, represents a reversal for some leftist movements that invaded the Church since the early century" (Sirico, 1991).

<sup>2</sup> "When both the logic of the market and the logic of the State come to an agreement that each will continue to exercise a monopoly over its respective area of influence, in the long term much is lost: solidarity in relations between citizens" CV, 39.

## Referencias bibliográficas

- Basso, D. O.P. (1993), "La obligación de asistir a los pobres a la luz de la teología moral tomista" en: Basso *et. al.* (1993), *La opción por los pobres: Fundamentos teológicos*, Bonum, Buenos Aires.
- Bruni, L. y Zamagni, S. (2007), *Economía civil: Eficiencia, equidad, felicidad pública*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Gellner, E. (1996), *Condiciones de la libertad: la sociedad civil y sus rivales*, Paidós, Barcelona.
- Habermas, J. (2006), "El límite entre fe y saber", en: Habermas, J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona.
- Habermas, J. (2004), "¿Fundamentos prepolíticos del estado democrático de derecho?", en: Habermas, J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona.
- Harbour, W. R. (1985), *El pensamiento conservador*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires.
- Hurtado, A., (2004), *Moral Social*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago.
- Migliore, J. (2005), "Reflexiones en torno al concepto de sociedad civil", en: *Revista Valores en la sociedad industrial*, n° 62, mayo de 2005.
- Pontificio Consejo Justicia y Paz (2004), *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, Conferencia Episcopal Argentina, 2005.
- Sirico, R. A. (1991), *The Freeman*, Vol. 41, No. 12 (diciembre de 1991).
- Soros, G. (1999), *La crisis del capitalismo global: la sociedad abierta en peligro*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Walzer, M. (1991), "The idea of civil society", en: *Dissent*, Spring 1991.
- Young, M. (2001), "Teoría política: una visión general", en: Goodin, R. E., Klingermann, H. D. (comp.) (2001), *Nuevo manual de ciencia política*, Istmo, Madrid.

# Los modelos de regulación de los mercados financieros: el mensaje de la Encíclica

SIMONA BERETTA

Revista Cultura Económica  
Año XXVII • N° 75 / 76  
Agosto - Diciembre 2009: 44-76

## Premisa

Tras la “semana terrible” en la que vimos la quiebra de Lehman Brothers y las sucesivas y agitadas acciones de intervención pública, hoy sabemos que la crisis financiera global es un hecho, no un lejano temor. Hay quienes hablan de un fin del capitalismo “como lo conocíamos”; otros ven en la crisis un *shock* potencialmente saludable, que nos obliga a prestar atención a las cosas que realmente importan y, a su vez, hay quien cínicamente sigue sosteniendo que en realidad sólo la sed de provecho y el ansia de poder mueven el mundo. Somos conscientes de que la fisonomía de los mercados financieros, cuando éstos vuelvan a funcionar con “normalidad”, habrá cambiado profundamente: una vez más, se habrán corrido, los límites entre lo “público” y lo “privado”.

Las nuevas reglas del mundo financiero redistribuirán los costos de la crisis en términos hoy difíciles de precisar, en plazos y entre sujetos determinados: deudores, acreedores, contribuyentes, etc., como también entre muchas personas y empresas que no tuvieron nada que ver con las causas de la crisis. Las crisis precedentes nos enseñan que tales costos probablemente recaerán con mayor gravedad sobre los actores más débiles. Es entonces necesario despertar la preocupación por la justicia, sólo accesoria aparentemente respecto de la preocupación por la estabilidad del sistema. La aspiración por crear instituciones financieras capaces de alcanzar su objetivo, es decir, de sostener la inversión necesaria para el desarrollo integral de “todo el hombre y de todos los hombres” –para citar la *Populorum Progressio*– puede y debe animar desde adentro el proceso de salida de la crisis actual.

Construir instituciones “de justicia” también en la esfera financiera es un trabajo que nunca termina y que cada generación está llamada a realizar. Este importantísimo punto se repite en las tres Encíclicas de Benedicto XVI. “...la construcción de un orden social y estatal justo, mediante el cual se da a cada uno lo que le corresponde, es una tarea fundamental que debe afrontar de nuevo cada generación.” (*Deus Caritas Est*, 28).

“El recto estado de las cosas humanas, el bienestar moral del mundo, nunca puede garantizarse solamente a través de estructuras, por muy válidas que éstas sean. Dichas estructuras no sólo son importantes, sino necesarias; sin embargo [...] Incluso las mejores estructuras funcionan únicamente cuando en una comunidad existen unas convicciones vivas capaces de motivar a los hombres para una adhesión libre al ordenamiento comunitario.” (*Spe Salvi*, 24).

“A lo largo de la historia, se ha creído con frecuencia que la creación de instituciones bastaba para garantizar a la humanidad el ejercicio del derecho al desarrollo. [...] En realidad, las instituciones por sí solas no bastan, porque el desarrollo humano integral es ante todo vocación y, por tanto, comporta que se asuman libre y solidariamente responsabilidades por parte de todos” (*CV*, 11). “Solamente un humanismo abierto al Absoluto nos puede guiar en la promoción y realización de formas de vida social y civil –en el ámbito de las estructuras, las instituciones, la cultura y el *ethos*– [...] y en la tarea constante de dar un recto ordenamiento a las realidades humanas” (*CV*, 78).

El trabajo humano destinado a construir reglas sociales e instituciones de justicia, cuando se abre a lo absoluto, puede a veces

sorprendernos al ser un logro imprevisible, y humano. El discurso de Benedicto XVI en el Collège des Bernardins (París, 12 de septiembre del 2008) nos recuerda la increíble potencia de construcción positiva que, no programada, florece sobre la sólida certeza del trabajo cotidiano de quien se dedica a buscar lo esencial obstinadamente y día tras día. Una construcción realizada en tiempos difíciles (la política, la economía y la sociedad en que vivían los monjes medievales no eran ciertamente mejores que las de hoy), por personas “normales” (no veo ninguna razón para creer que los hombres de aquella época estuvieran dotados de más talento que los hombres de hoy). Una construcción en la que era difícil aislar la genialidad singular de cada uno, porque era el trabajo común de un pueblo reunido –incluso físicamente– en torno a los monasterios, es decir, a lugares en los que el “buscar a Dios” era el contenido concreto de la vida cotidiana. Sin el *ora et labora* de una minoría creativa como fueron los monjes, el desarrollo tecnológico, cultural y económico de Europa permanecería sin explicación, un desarrollo no programado, sino cotidianamente practicado, en el que camino y destino coincidían.

“En la confusión de un tiempo en que nada parecía quedar en pie, los monjes querían dedicarse a lo esencial: trabajar con tesón por dar con lo que vale y permanece siempre, encontrar la misma Vida [...], detrás de lo provisional buscaban lo definitivo [...] tomándolo como modelo. Donde ese modelo falta y el hombre se convierte a sí mismo en creador deiforme, la formación del mundo puede fácilmente transformarse en su destrucción.” (Benedicto XVI, 12 de septiembre del 2008).

La crisis de las finanzas llamadas “creativas” ejemplifica de modo concreto que cuando no se respeta la medida de las cosas que realmente permanecen, la construcción humana se encamina hacia la ruina. ¿No es acaso la ausencia de “esta medida” la clave de la situación actual? Todos tenemos a la vista las consecuencias nefastas que se derivan de atravesar, orgullosamente, el camino de la total autorreferencialidad en la iniciativa financiera.

Tal afirmación se extiende a los riesgos de destrucción (del medio ambiente, de la calidad de los productos y de la calidad de las relaciones sociales) inherentes a cualquier iniciativa económica que encuentre su razón exclusivamente en la sed de poder y en el deseo

de obtener ganancias, rápido y a cualquier costo. “Sin verdad, sin confianza y amor por lo verdadero [...] la actuación social se deja a merced de intereses privados y de lógicas de poder, con efectos disgregadores sobre la sociedad” (CV, 5).

## **1. Los mercados financieros: las crisis y las posibilidades concretas de gobernarlas**

Finanzas y crisis forman un binomio inseparable. La historia de las finanzas, de sus reglas y de sus instituciones, puede ser representada a grandes rasgos como una red de crisis<sup>1</sup> e innovaciones: ya sean innovaciones de mercado como innovaciones institucionales, estas últimas son a menudo introducidas con carácter de urgencia para remediar las crisis bancarias y financieras y, con suerte, para prevenirlas (Beretta, 1992).

Las crisis financieras no nacen con los estados nacionales, como lo demuestran las temerarias historias de los banqueros medievales; pero con la aparición de los estados nacionales las crisis se han vuelto más complejas, tanto por la multiplicidad de los actores como por el alcance de las conexiones. Sólo dentro de las diferentes experiencias nacionales, en tiempos y formas distintos, fueron creadas las instituciones que aún hoy están a cargo de supervisar el funcionamiento de las instituciones financieras y de manejar, en cada caso, las consecuencias de las crisis: los bancos centrales. Éstos últimos, habiendo adquirido el monopolio en la emisión de papel moneda legal, han podido proporcionar créditos “de última instancia” en caso de crisis, para financiar a los bancos “sanos” presionados por la acuciante demanda de liquidez de parte del público: una característica de los momentos de pánico financiero que se materializa en las “corridas bancarias” de las que tenemos memoria histórica, así como documentación reciente.<sup>2</sup>

El prestamista de última instancia ha sido instituido para frenar el contagio de las crisis financieras, o sea, para responder a la necesidad de evitar que fenómenos de crisis “localizados” en una o pocas instituciones financieras insolventes acaben por involucrar a todo el sistema financiero. No se trata de una tarea fácil. Por un lado, el prestamista de última instancia debe proveer apoyo concreto al sistema financiero, no sólo poniendo a disposición la cantidad de dinero necesaria en tiempos de crisis, sino también informando públicamen-

te su accionar para, así, hacer retroceder el “pánico”. Por el otro, este rol debe ejercerse evitando, en la medida de lo posible, los fenómenos de “azar moral”, por los cuales las instituciones financieras son incentivadas a asumir comportamientos excesivamente imprudentes precisamente por saber que existe una red de salvataje.<sup>3</sup>

Bagehot escribió en 1873, páginas de gran interés y actualidad, sobre la “trampa” en la que se encuentra el prestamista de última instancia. En esencia, deja en claro que prevenir las crisis financieras es mejor que remediarlas (Bagehot, 1873). Para la prevención, los Estados nacionales se equiparon –de acuerdo a diversas modalidades de acción– siguiendo dos líneas de intervención: la regulación de los actores y de los mercados financieros y la supervisión de su funcionamiento, por los mismos bancos centrales u otros órganos de control. La regulación debería “forzar” a las instituciones financieras a asumir comportamientos prudentes en la provisión del crédito, comprobados por la satisfacción de vínculos precisos, formales y estandarizados: coeficientes de reserva obligatoria, coeficientes de adecuación patrimonial, etc. La supervisión debería ir acompañada de la posibilidad de ejercer presiones ulteriores (“*moral suasion*”): una práctica aparentemente *soft*, cuya eficacia depende precisamente de su naturaleza discrecional y flexible.

El elemento de flexibilidad inherente a la supervisión de los operadores y de los mercados financieros constituye un espacio en el cual ejercer la responsabilidad, la inteligencia y la rectitud personal de quien vigila. La autoridad de los órganos, sin embargo, no garantiza la eficacia de la “*moral suasion*”: tales órganos son efectivamente persuasivos respecto de los operadores cuando están dotados de verdadera autoridad y poder (es decir, poder usar “palos” y/o “zanahorias”). La autoridad de supervisión es pues realmente tal, de nombre y de hecho, sólo cuando las circunstancias lo permiten: normalmente, cuando proviene del gobierno nacional y cuando el horizonte de los operadores sobre los que se ejerce la vigilancia es también predominantemente nacional.

Es evidente, entonces, que la globalización financiera ha vaciado de eficacia persuasiva la supervisión nacional sobre los mismos actores nacionales, los cuales operan ya en un horizonte macroregional o mundial. Por otra parte, las finanzas son globales pero hoy no existe

un marco de normas y de políticas realmente “supra-nacionales” que pueda condicionar eficazmente las opciones nacionales de regulación y de supervisión de la actividad financiera. En realidad, la creación de tal marco en un futuro inmediato es muy improbable; en la misma Unión Europea, la arquitectura institucional que permitió la creación de la moneda única prevé que las políticas de regulación, supervisión y de intervención en caso de crisis permanezcan en la esfera de la soberanía de los gobiernos nacionales.

Sin embargo, existen importantes instituciones financieras internacionales que pueden desempeñar la función de supervisión de los mercados globales. Su supervisión es potencialmente más adecuada para captar las señales de crisis globales incipientes; pero, por definición, éstas no disponen de verdadera autoridad si no respecto de aquellos actores que dependen de su posible financiación –normalmente, países financieramente pequeños y frágiles que encuentran difícil el tener acceso a los mercados financieros mundiales. La supervisión internacional de los actores que no dependen del supervisor puede también ser inteligente y proporcionar rápidas sugerencias de política económica, pero no tiene la fuerza ni del palo, ni de la zanahoria. Rara vez podrá ser eficaz en prevenir la acumulación de condiciones de fragilidad financiera en los países que se consideran o son percibidos como “fuertes”; llegado a cierto punto, la fragilidad podrá desembocar en una crisis.

Las dificultades de la supervisión “flexible” de las finanzas globales son un problema serio. La alternativa que queda es la regulación: pero es una alternativa frágil por dos razones. Primera razón: la regulación realmente apremiante es aún la nacional, de la cual es cada vez más fácil escapar si el horizonte de la actividad financiera de los operadores excede las fronteras nacionales. Segunda razón, más profunda: como el préstamo de última instancia, también la reglamentación de los operadores y de los mercados puede a su vez convertirse en una “trampa”. Las reglas formales identificadas “hoy” para evitar que en el futuro se presente una crisis similar a la experimentada “ayer” no sólo pueden resultar inadecuadas, sino incluso contraproducentes. Esto ocurre cuando el apetito por altos rendimientos –que tienden a ser asociados a situaciones de riesgo– empuja a los operadores a innovar en la gama de productos financieros,

creando tipologías contractuales nuevas que no están entre aquellas sujetas a la regulación prudencial. La letra de la regulación es respetada, pero su eficacia se debilita desde adentro. Si el asumir riesgos excesivos no es autolimitado por la prudencia “voluntaria” de los operadores, la excesiva expansión del crédito desembocará en una nueva crisis –que será diferente de las anteriores en sus formas, pero no en la sustancia.

La posibilidad real de prevenir las crisis mediante la sola regulación es por lo tanto muy limitada. Las reglas y los controles sobre los mercados financieros son ciertamente necesarios, pero “estructuralmente” insuficientes; nada puede sustituir a la prudencia humana, la de los actores del mercado y la de las autoridades públicas. En los apartados que siguen se tratará de articular más detenidamente esta “conclusión”; ésta deriva de una atenta consideración de los datos de hecho de esta crisis y de las precedentes, pero en cierto sentido, puede ser vista como un ejemplo de que pueda significar que, sin gratuidad, no puede haber ni mercado (CV, 36) ni justicia (CV, 38).

## **2. Estados nacionales y finanzas globales: los ciclos de la regulación y de la desregulación financiera**

La evidente diferencia entre la dimensión global del problema de la estabilidad financiera y el alcance nacional de los instrumentos de intervención, ya sean éstos preventivos (regulación “de la autoridad”), como posteriores (el préstamo de última instancia podrá sí ser “filtrado” por una institución internacional, pero la creación de liquidez pasa necesariamente por las decisiones de las autoridades monetarias nacionales) configura un interesante dilema. Como el lector reconocerá, es una variante del clásico “dilema del prisionero”.

La estabilidad financiera global es un bien para todos, pero los países individuales –especialmente aquellos avanzados– son fuertemente tentados a llevar a cabo políticas financieras que transformen su mercado financiero en uno más evolucionado e innovativo, es decir, tentados de adoptar regulaciones financieras más blandas. Si este régimen financiero liberal “rinde”, la liberalización será aplicada por un número creciente de países. El sistema financiero global se desarrollará y, al mismo tiempo, estará más expuesto a las crisis de en-

deudamiento excesivo; cuando la crisis tenga lugar, provocará un brusco cambio de tendencia en la orientación de las regulaciones financieras en todos los países, hacia un reforzamiento de las reglas. El esquematismo del dilema presentado no puede dar cuenta de la realidad histórica de modo exhaustivo, pero ciertamente ilumina por qué el siglo XX ha recorrido la parábola entera de la regulación financiera: desde el máximo de libertad a los actores de mercado financiero al máximo de la regulación, hasta el control directo de las autoridades públicas sobre las cuestiones financieras. ¡Y la ha recorrido dos veces!

El siglo XX se abre con un sistema monetario mundial caracterizado por el *Gold Standard*<sup>4</sup>: hasta la crisis los bancos centrales tuvieron las manos atadas en materia de política monetaria, mientras que el sistema financiero privado tenía las manos muy libres en las operaciones internas y, sobre todo, en las internacionales. Con la gran crisis de 1929, casi todos los países se mueven al mismo tiempo hacia una reforma que prevé una pesada regulación del sistema financiero interno, con muchos casos de nacionalización de bancos e instituciones financieras. Los bancos centrales buscan ahora, por un lado, ejercer una gran discrecionalidad en la política monetaria, a menudo, en función de apremiantes objetivos internos de política económica; por el otro, gobernar con decisión un sistema bancario y financiero nacional fuertemente regulado, controlado administrativamente y a veces incluso de propiedad pública. Entre las dos guerras, las finanzas internacionales privadas prácticamente desaparecen y los sistemas financieros asumen características “nacionales” cada vez más específicas; también después de la Segunda Guerra Mundial, la financiación internacional pasa a estar dominada, al menos hasta los años sesenta, por los flujos de préstamos y ayudas intergubernamentales.

El mix “discrecionalidad de las políticas monetarias – regulación de los mercados financieros” caracterizará a muchos países también en la posguerra. Así, los años setenta verán importantes fenómenos de inflación en Europa, y muchos casos de inflación, hiperinflación y crisis monetaria en los países de renta media-baja. El control público de los mercados financieros seguirá para muchos países, incluida Italia, hasta los umbrales de los años noventa, con consecuencias no siempre indeseables: burocratización, pesadez, ineficacia y “captura” por parte de las élites político-económicas del sistema financiero.



Los primeros decenios de la posguerra, aquellos “pre-globalización”, han enseñado que las crisis pueden ocurrir también en presencia de un sistema financiero “enyesado” por la regulación interna, cuando la política monetaria y financiera nacional es encadenada a las exigencias de crecimiento del gasto público, incluidas sus posibles desviaciones (gasto público “como lluvia” para asegurarse el consenso, gastos militares para reforzar el gobierno en ejercicio respecto de los potenciales opositores internos y externos). Las crisis macroeconómicas nacionales de esos años han sido a veces dolorosas, con fuerte desempleo y caída del producto nacional y otras veces han producido largos períodos de inflación (reptante o galopante); la inflación, a su vez, produce pesadas consecuencias reales, quemando el valor de los ahorros en forma similar a lo que ocurre con un colapso de la bolsa, con el agravante de que castiga especialmente a las clases menos favorecidas, cuyos ahorros son a menudo detenidos en forma líquida.

En resumen: la regulación estricta de los mercados financieros no ha producido estabilidad automáticamente, en tanto la discrecionalidad de la política monetaria y financiera se pliega a objetivos incompatibles con ella. Con la globalización financiera, entonces, la eficacia de las regulaciones financieras nacionales ha sufrido un colapso aparentemente irreversible. La posibilidad técnica de realizar transacciones financieras las veinticuatro horas del día, rápidamente y con bajísimos costos de procesamiento de datos y de comunicación, ha creado un espacio financiero transnacional<sup>5</sup> prácticamente separado de la regulación nacional. El giro cultural de los años noventa, luego, ha ampliado el consenso sobre la liberalización financiera y ha llevado a considerar la regulación financiera nacional como un obstáculo en el crecimiento de ese mercado en el que se depositaba una enorme –y ampliamente injustificada– confianza. La liberalización y la des-regulación de los sistemas financieros hace que los mercados financieros se hallen a finales del siglo XX en una situación similar a aquella de principios de siglo: ya sea por la facilidad con la que las formas de regulación nacional pueden ser superadas, como porque la mayor parte de los países modifican en sentido *liberalizante* sus regulaciones a fin de apoyar la participación de las instituciones financieras nacionales en el *business* más floreciente: las nuevas finanzas

globales, ultra sofisticadas, son aquellas que nunca duermen.

Más correctamente, estaban durmiendo con los ojos abiertos. Hasta el brusco despertar debido a la crisis actual, parecía que el mercado financiero global hubiera encontrado el modo de hacerse cargo eficazmente de muchos problemas nacionales e internacionales: garantizaba una notable remuneración de los ahorros, gracias a la larga fase ascendente de las cotizaciones bursátiles; resolvía el problema de financiación de los déficit en las cuentas con el exterior de países financieramente evolucionados, por ejemplo, el déficit de Estados Unidos; reforzaba simultáneamente las reservas en divisas de los grandes países emergentes y respaldaba su actividad de inversión extranjera a veces realizada mediante “fondos soberanos” (*sovereign wealth funds*).

En la fase actual de la crisis financiera, se registra un nuevo giro hacia el control y la regulación de los mercados financieros. Ésta es la inconfundible dirección de intervención en todos los países: aunque con modalidades distintas de país a país e incluso con algún rasgo de “nacionalismo”, se ha trazado la nueva frontera entre lo público y privado en los mercados financieros, otorgando mayores poderes de intervención directa a las autoridades de política económica y cargando una gran parte de los costos de la crisis sobre los presupuestos públicos.

### **3. ¿Qué regulación es necesaria para un “buen” funcionamiento de las finanzas globales?**

Dos grandes problemas, relacionados entre sí, están el corazón del problema de la gobernanza financiera global: por un lado, la inestabilidad del sistema financiero; por el otro, su evidente inadecuación estructural para apoyar el desarrollo real, haciendo llegar los ahorros a donde podrían ser invertidos, en la producción de bienes y servicios esenciales.

La inestabilidad que caracteriza el funcionamiento del sistema financiero se manifiesta diariamente en la volatilidad, en ciertos aspectos “fisiológica” pero de vez en cuando excesiva, de los procesos y las cotizaciones de las actividades financieras; y, a su vez, se manifiesta a veces en forma aguda, como crisis financiera localizada o “contagiosa”. La preocupación por mitigar la inestabilidad financiera y, si es posible, por prevenir sus manifestaciones agudas es del todo sensata, pero

lamentablemente la percepción de su importancia es muy variable. En estos tiempos, la preocupación por las consecuencias financieras y reales de la crisis global provocada por las dificultades de los préstamos *subprime* domina el debate; como de costumbre, todos redescubrieron repentinamente la peligrosidad de la inestabilidad después de la crisis: ¡un poco tarde!

En las fases de expansión y de “euforia financiera” la inestabilidad de los precios en las actividades es, en efecto, vista con simpatía: ésta constituye la condición material para obtener beneficios en las finanzas. Cuando los precios oscilan, incluso violentamente, pero a lo largo de una tendencia ascendente, no hace falta ser los magos de las finanzas para poder obtener cómodos beneficios, comprando activos financieros a un precio temporalmente bajo, con el objetivo de revenderlos cuando el precio se mueva hacia arriba. En estas fases de gran optimismo se tiende a olvidar el peligro de la inestabilidad, se expande la escala de las operaciones financieras para obtener las mayores ganancias posibles y se construyen exactamente las condiciones de mercado que harán doloroso el momento de la “caída”. Se expande excesivamente el crédito –en primer lugar el crédito “interbancario”, es decir, el intercambio de créditos recíprocos entre instituciones financieras– pero también el crédito al Estado, a las familias y a las empresas. Cuando llegue el momento de la crisis se planteará el coro unánime a favor de una mayor regulación, de una mejor supervisión, de una más cuidadosa coordinación frente a la acción de órganos de vigilancia... exactamente esas medidas que los mismos operadores habían hecho todo lo posible para evitar, en la fase de expansión y de euforia.

Con la crisis, la realidad de la fragilidad financiera que había sido ignorada pasa a ser evidente. Viene el momento de medir las pérdidas, de registrarlas y de distribuir el costo. Alguien inevitablemente pagará: a veces serán los acreedores, otras veces los deudores; o los contribuyentes, si las pérdidas son “socializadas” mediante rescates de categorías particulares de acreedores o de deudores. A pesar de ser “global”, la crisis financiera creará costos localizados, que –dada la ordenación institucional actual– tendrán que, en primer lugar, ser administrados por los gobiernos y las instituciones nacionales.

Precisamente esta conexión entre las crisis y sus consecuencias distributivas, requiere que

la preocupación (intermitente) por la inestabilidad de los mercados sea acompañada por la consideración del segundo problema antes mencionado: la inadecuación estructural del sistema financiero global para apoyar realmente el desarrollo y la participación precisamente de aquellos sujetos que tienen más para ganar con el acceso al crédito –y también, de aquellos sujetos que pueden hacer ganar más a los prestadores. Este segundo problema deriva de la estructura profundamente asimétrica de las finanzas globales y de la realidad de marginación financiera vinculada a ésta. Asimetría y marginación implican en casos extremos la falta de acceso al crédito para personas, empresas y países enteros... lo que significa, imposibilidad de realizar formas de comercio intertemporales tanto beneficiosas para los acreedores y los deudores, como eficaces en la lucha contra la pobreza. Otras veces, asimetría y marginación no excluyen totalmente a los actores débiles del circuito financiero, pero su participación ocurre en condiciones contractuales que cargan sobre ellos la mayor parte del riesgo. En otras palabras, será la parte débil (que puede ser el deudor, como también el pequeño ahorrista) la que tendrá que soportar los costos de la inestabilidad y de las crisis.

Ocuparse de las cuestiones estructurales de la asimetría y la marginación en los mercados financieros no es pues “sólo” un problema de equidad, como resulta en apariencia. En realidad, como en muchas otras circunstancias, la equidad en los mercados financieros no es distinguible de su eficacia y eficiencia. Asimetría y marginación no pueden ser olvidadas, ya que implicaría el fracaso del sistema financiero en alcanzar su objetivo específico: facilitar relaciones de crédito y deuda que transfieran realmente el ahorro a quien desea invertir, que estén basados en la expectativa razonable de que el crédito pueda durar todo el tiempo necesario para la realización de las inversiones; en definitiva, relaciones financieras capaces de resistir la incertidumbre y de generar beneficios concretos a futuro.

Para el “buen” funcionamiento del sistema global, por tanto, debemos considerar de ambos “fracasos” de los mercados financieros: su inestabilidad y su estructura asimétrica. Es necesaria, por un lado, una gobernanza de emergencia, capaz de hacer frente a las crisis en el momento en que se presenten y –en lo posible– de evitar que su costo afecte a las partes más débiles; por otro lado, es necesaria

una gobernanza preventiva y cotidiana, hecha de normas e instituciones destinadas a favorecer que las finanzas internacionales sirvan a su objetivo fundamental, es decir, transferir el ahorro en poder adquisitivo real para las inversiones en el crecimiento y el desarrollo. Las dos cuestiones están interconectadas, porque una buena gobernanza de emergencia tendría que hacerse cargo de los problemas de asimetría y estratificación que caracterizan la estructura del sistema financiero global, a los que la gobernanza cotidiana debería contribuir a aliviar.

#### 4. Las crisis globales: un reconocimiento

Cada crisis es en cierto sentido siempre “nueva”, diferente de las anteriores; por lo tanto, es necesario –cada vez– repensar el tratamiento. En forma similar a lo que sucede en medicina, también en materia económica no se sabe a ciencia cierta si el tratamiento a disposición podrá ser eficaz en la contención de la crisis; no se sabe con certeza qué tantos efectos colaterales negativos se manifestarán, y en qué ámbito. Existen sólo dos certezas: primero, que la inacción no es una alternativa viable; segundo, que –como es sabido– el que hace se equivoca. Al mismo tiempo, es posible identificar un “hilo rojo” que aúna las crisis financieras: todas están precedidas por una fase de expansión excesiva del crédito que, llegado un cierto punto, se interrumpe bruscamente.

Para limitarnos a las crisis financieras de dimensiones internacionales del siglo XX, recordamos algunas ocasiones en las que se observaron oleadas de “euforia financiera” internacional, con rápido crecimiento de los movimientos internacionales de capital, seguidas del brusco vuelco en las expectativas de los operadores y de *hard landing*. Muy rápidamente, se puede empezar recordando la crisis de 1913, que puso fin a la larga fase de expansión del financiamiento (1870-1913) mediante obligaciones de inversiones realizadas en países poco poblados y caracterizados por una gran dotación de recursos naturales –aquellos que podríamos llamar países “emergentes” de aquel tiempo; en poco tiempo, la “Belle époque” cedió el paso al período negro de la Primera Guerra Mundial.

Una segunda fase de expansión del crédito (1919-1929) se centró en la financiación mediante obligaciones de los déficit públicos; esta expansión del mercado obligacionista

fue acompañada por un alza bursátil que, en 1929, se “desinfla” señalando al mundo que se había entrado bruscamente en la primera “gran crisis” global.

La tercera crisis se manifiesta en 1982 y es precedida por una fase (1973-1982) de enorme expansión del crédito bancario internacional, obtenido “reciclando” los excedentes del petróleo mediante formas innovadoras<sup>6</sup> de finanzas internacionales: préstamos consorcios (*syndicated loans*) en favor de los gobiernos de países “en vías de desarrollo” relativamente prometedores<sup>7</sup> en términos de capacidad de honrar la deuda. A comienzos de los años ochenta, el alza inesperada de las tasas interbancarias, a las cuales estaban vinculadas las tasas de servicio de la deuda, precipita a algunos países en condiciones de insolvencia y crea pánico entre los grandes bancos prestadores; la masiva “salida” de los inversores de estos productos, precipita en la crisis también a otros países deudores que no tenían inicialmente problemas en el pago de sus deudas.

Un cuarto evento que merece ser recordado no se refiere a un episodio puntual, pero sí a un “racimo” de crisis ocurridas durante los años noventa, el decenio “de la globalización financiera”. En los años entre 1990 y 1997, el generalizado (y en muchos sentidos acrítico) entusiasmo por el “mercado” alimentó una “euforia” que se tradujo en masivos flujos financieros tanto para inversiones, acciones y obligaciones, como para el crédito comercial hacia las nuevas economías “emergentes”: México, hace poco convertido en miembro del NAFTA, pero sobre todo las economías de la zona del sureste asiático. La expansión excesiva del crédito, también en estos casos, derivó en fenómenos de crisis que, inicialmente localizados, “contagiaron” rápidamente la macroregión a la que pertenecía el país-epicentro de la crisis, porque el brusco vuelco en la dirección de los movimientos financieros se extendió también a los países vecinos o relacionados de algún modo.

Ya estos episodios de crisis nos permiten hacer una observación que pone en duda la lectura superficial según la cual, para evitar las crisis, sería necesario “más Estado” y “menos mercado” en las transacciones financieras. No es tan simple, lamentablemente: los protagonistas del surgimiento de estas crisis son los Estados, tanto las instituciones privadas, como los gobiernos. Esta observación se consolida aún más a la luz de las crisis más recientes, y sobre todo de la actual: en ella,

fragilidad financiera y contagio adquieren dimensiones globales: acciones y omisiones del “Estado” y del “mercado” se entrelazan inextricablemente.

El reconocimiento de las crisis globales no estaría completo sin explorar algunos cambios cualitativos en las finanzas que han tenido un enorme impacto cuantitativo, y que explican la crisis de algunas instituciones financieras “evolucionadas” y muy sofisticadas.

La expansión de las finanzas internacionales, a partir de los “euro-mercados” y acelerada por las políticas de liberalización y desregulación de los años noventa se ve acompañada por profundos cambios de tipo cualitativo. Entre los distintos aspectos del cambio, el más relevante es la afirmación del sector de las finanzas llamadas “derivadas” (Beretta, 2000). Durante el formidable crecimiento de los flujos financieros internacionales de ese período, el sector de instrumentos derivados crece exponencialmente. En la práctica, todos los fenómenos de crisis financiera observados en los años noventa –tanto de instituciones financieras individuales, como crisis monetarias y financieras de países o regiones– han presentado una dinámica vinculada a ambos lados a la dinámica de los mercados de instrumentos financieros derivados.<sup>8</sup>

La atracción que los contratos de derivados ejercen sobre los operadores se explica por el hecho de que estos contratos permiten a los operadores explotar el efecto de “nivelado” (*leverage*): los contratos de derivados se pueden suscribir desembolsando inicialmente sólo una fracción de su valor, registrando en el presupuesto sólo los pagos relativos a esta fracción y registrando contablemente la cantidad nominal de contratos derivados como una partida fuera de balance, “*off balance sheet*”. Esta práctica contable ha vuelto muy difícil la evaluación del riesgo relacionado con las posiciones financieras tanto de las instituciones financieras particulares, como de los países; en la práctica, nos dimos cuenta del potencial desestabilizador de las finanzas derivadas sólo *a posteriori*, en el transcurso de formas inéditas de crisis financieras.

En el epicentro de esta crisis no hay países frágiles y excesivamente endeudados, sino instituciones financieras “evolucionadas” que sabían utilizar de manera “creativa” e “innovadora” el efecto de palanca, las *Highly Leveraged Institutions*. Podemos recordar, en el pasado reciente, el fracaso de la Barings en 1995, a raíz de operaciones ultra-especulati-

vas efectuadas por un sólo empleado; pero también el colapso del *Hedge Fund* LTCM, en 1998, que podía contar entre los miembros de su consejo administrativo a Robert Merton y Myron Scholes, Premios Nobel 1997, y entre sus clientes a numerosos bancos centrales, incluido el Banco de Italia. La refinada técnica de gestión del riesgo financiero, en definitiva, no es suficiente para evitar las crisis: sobre el futuro pesa una incertidumbre entendida en un sentido “fuerte”, que no se limita a formas de riesgo (imponderables) manejables mediante complejos cálculos probabilísticos. Incluso el cálculo más sofisticado no puede, por definición, responder a acontecimientos imprevistos.

Es curioso que estos episodios de crisis, claras señales de una patología latente en los mercados financieros no hayan, como puede verse, dejado una marca significativa en los comportamientos financieros: hasta la “semana terrible” de la crisis, que se consumó en septiembre del 2008, los operadores financieros continuaron desarrollando y comercializando nuevos productos “estructurados” cada vez más complejos (*structured investment vehicles*, SIV<sup>9</sup>), difundidos según la práctica *originate to distribute*, que consiste en la creación de contratos financieros “primarios” cuyo objetivo predominante es el de constituir la base para la posterior comercialización de productos financieros complejos. También las señales de peligro lanzadas con rapidez por algunas instituciones de vigilancia internacionales fueron ignoradas.

## 5. Instituciones financieras internacionales y regulación de los mercados: un reconocimiento

Después de haber puesto de manifiesto el “hilo rojo” que vincula los episodios “históricos” de inestabilidad financiera a las formas de crisis típicas de la globalización, es útil hacer un reconocimiento de las instituciones encargadas de la gobernanza financiera global. Existen numerosas instituciones internacionales cuyas tareas están en relación con el funcionamiento del sistema monetario y financiero internacional. Las principales fueron constituidas en un pasado para nada reciente, pero su papel se ha modificado significativamente durante los últimos años; en consecuencia, ha cambiado la “división del trabajo” interna, de modo tal que el marco global presenta tanto casos de superposición

de funciones, como de vacíos institucionales. Las dos instituciones internacionales más importantes en materia de supervisión de los mercados financieros, son el Fondo Monetario Internacional (FMI, creado en 1944) y el Banco de Pagos Internacionales (BPI, creado en el lejano 1930).<sup>10</sup>

El Fondo Monetario Internacional, después de haber sido el garante oficial del régimen de cambios fijos de Bretton Woods, se ha encontrado de tanto en tanto como gestor de las intervenciones de emergencia de una situación económica mundial en rápido cambio y, en particular, de las grandes crisis financieras; su capacidad de conceder crédito “condicionado” a países en dificultades financieras, especialmente países emergentes y en transición, ha derivado también en una significativa capacidad para influir en la definición de las políticas internas de estabilización y ajuste estructural de estos países. La condicionalidad es un arma indispensable pero peligrosa, y no han faltado sombras en su aplicación concreta.

Lo que más importa, sin embargo, es que la “vigilancia” del Fondo sobre las políticas macroeconómicas y financieras de sus miembros tiene un impacto fuertemente asimétrico: afecta a quien se ha endeudado con el fondo, pero es prácticamente irrelevante para los países que no se encuentran en la necesidad de solicitarle préstamos, lo que los vuelve autónomamente “dignos de crédito” a los ojos de los mercados financieros internacionales. En la segunda mitad de los años noventa, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial iniciaron y, en consecuencia, reforzaron la *Highly Indebted Poor Countries Initiative* (HIPC), destinada a reducir la magnitud de la deuda externa de los países pobres fuertemente endeudados sobre la base de programas nacionales de reducción de la pobreza.

El Fondo además se comprometió en otras direcciones útiles: la promoción de una mayor transparencia y de *best practice* financiera, la lucha contra la corrupción y el blanqueo de capitales y una mayor asistencia técnica; pero también ha estado en el centro de las discusiones periódicas su utilidad efectiva para el mercado mundial. “*Not even a cat to rescue*”, titulaba *The Economist* en el 2006 un artículo sobre la “desocupación” del FMI frente a la “desaparición” las crisis financieras. Normalmente, la cooperación internacional en materia financiera se inicia o se relanza en ocasiones de crisis, pero el funcionamiento de

las comisiones intergubernamentales o de los comités que se forman tiende a continuar, a veces superponiéndose mutuamente y a veces abriendo a nuevos espacios de colaboración.

Pasamos a la segunda gran institución financiera internacional, mucho menos conocida pero igualmente relevante. El BPI desempeña desde 1930 el papel esencial de proporcionar servicios bancarios a los bancos centrales y de representar un lugar, poco “visible” pero muy relevante, de comparación entre los responsables nacionales de las políticas monetarias y financieras y de maduración de posiciones comunes en materia de regulación y supervisión de los mercados financieros.

El sitio del BPI proporciona una descripción detallada de sus cinco comités que afectan a la estabilidad monetaria y financiera (el *Basel Committee on Banking Supervision*, el *Committee on the Global Financial System*, el *Committee on Payment and Settlement Systems*, el *Markets Committee* y el *Irving Fisher Committee on Central Bank Statistics*) y de los otros tres ámbitos de cooperación internacional e inter-institucional de los cuales el BPI alberga los secretariados (el *Financial Stability Forum*, la *International Association of Insurance Supervisors* y la *International Association of Deposit Insurers*).<sup>11</sup> Por Basilea pasa, por lo tanto, la elaboración de los principios comunes para la supervisión bancaria y la reglamentación financiera que, aunque no sea vinculante, constituyen el estándar de referencia al cual todos los actores nacionales y de mercado se refieren: adoptándolos, en muchos casos, o prefiriendo no adoptarlos, como en el caso de centros *off-shore*, donde operan agentes especializados en jugar según las propias reglas y sin redes de salvamento.

Luego, existen ámbitos de consulta entre las autoridades nacionales responsables de diferentes segmentos del mercado financiero, entre los cuales se encuentran la International Organization of Securities Comissions (IOSCO), la International Association of Insurance Supervisors (IAIS) y el International Accounting Standards Board (IASB). Es preciso subrayar que la naturaleza sectorial del mandato confiado a estos ámbitos de cooperación internacional representa un problema importante en un mercado financiero caracterizado durante los últimos decenios por la progresiva des-especialización de las instituciones financieras, problema que se ha abordado creando un nuevo *Joint Forum*, activo desde 1996.

Para resumir: ni el FMI ni el BPI, en tanto sujetos institucionales, disponen de un mandato formal fuerte en relación con el objetivo de regulación y supervisión del funcionamiento del sistema financiero global. Sin embargo, la cooperación internacional existente se opone a la idea de que este sistema sea del todo anárquico. Además del espacio muy cargado de cooperación “técnica” internacional de carácter intergubernamental antes descrito, hay que recordar la importancia creciente de formas organizativas *sui generis* como los “grupos”, en particular el G7/G8, con sus versiones “ampliadas” como el G20 que se reunió en Washington el 15 de diciembre 2008 y en Londres el 2 de abril 2009.

Precisamente una reunión del G7, en 1998, da inicio al *Financial Stability Forum* (FSF) inmediatamente después de la crisis rusa y el colapso del fondo LTCM. Este foro merece ser destacado porque, a diferencia de otros que se caracterizan por la presencia de “técnicos” –banqueros centrales, reguladores nacionales– tiene una fuerte connotación política que se refleja en la composición de sus miembros: aproximadamente dos tercios<sup>12</sup> de los miembros son representantes de las autoridades monetarias y fiscales<sup>13</sup> de doce países,<sup>14</sup> el tercio restante se compone de representantes de las grandes organizaciones financieras internacionales, de los organismos internacionales de fijación de los estándares y de comités de expertos de los bancos centrales.<sup>15</sup>

A diferencia de otros ámbitos de cooperación financiera internacional, el FSF responde directamente al G7. Esta fuerte *accountability* política, sin embargo, ha mantenido una potencialidad no expresada, al menos hasta el surgimiento de la crisis actual: el trabajo del FSF, aunque ha tocado a tiempo los puntos delicados del sistema financiero (*highly leveraged institutions, offshore financial centers...*) y las deficiencias más agudas del sistema de supervisión y regulación, sólo ha influido ligeramente sobre las opciones de las autoridades nacionales de los países grandes.

En total, la gobernanza global se caracterizó por una fuerte segmentación sectorial, así como geográfica, de los ámbitos de cooperación financiera (Angeloni, 2008, p. 21), con la consecuencia de una escasa eficacia en la supervisión y la reglamentación de las instituciones de mercado que operan a nivel global sobre una pluralidad de productos financieros.

## 6. Prevenir las crisis: ¿qué se ha aprendido de la experiencia de los últimos decenios?

Las numerosas crisis financieras internacionales antes recordadas han dejado en “herencia” algunas enseñanzas sobre cómo prevenir las crisis que se pueden resumir así: en primer lugar, promover la “transparencia” en el mercado financiero; en segundo lugar, reforzar las políticas (macroeconómicas) nacionales para evitar el endeudamiento excesivo de un país con respecto al resto del mundo; y, en tercer lugar, introducir o reforzar la regulación (microeconómica) del sector financiero.

Con la crisis de deuda de países emergentes en 1982, primer gran acontecimiento de crisis “global”, se toma conciencia de un grave déficit informativo sobre el nivel de endeudamiento exterior de los “deudores soberanos” y se empiezan a recoger y publicar informaciones financieras sobre el endeudamiento “soberano”: informaciones suficientemente agregadas, para no violar la confidencialidad, pero suficientemente oportunas y precisas como para permitir el seguimiento. Es el primer acto de una línea de acción que consiste en fomentar la “transparencia”; lo mucho que queda por hacer, en este campo, es evidente para todos.

Con respecto a las políticas macroeconómicas internas de los países deudores, la segunda palabra clave de los años ochenta es “ajuste estructural”: se refiere, aquí, a las políticas macroeconómicas estrictamente anti-inflacionarias y a las reformas estructurales que luego serán resumidas por el “Consenso de Washington”.<sup>16</sup> Se trata de una versión aplicada a los países emergentes de las indicaciones más genéricas sobre cómo evitar la inestabilidad en los países avanzados, es decir: “*put your house in order*”. También en este caso, se había identificado un punto delicado que se mantuvo prácticamente irresuelto, si se piensa que a la crisis actual no le es ciertamente extraño el excesivo déficit corriente de Estados Unidos con respecto al resto del mundo.

Las crisis en cadena de los años noventa, y en particular la crisis “sorprendente” de los países del sureste asiático en 1997, que implicó a países cuya casa estaba en orden desde el punto de vista macroeconómico, llevaron a la convicción de que era necesario el fortalecimiento “micro” de los sistemas financieros, mediante un adecuado sistema de reglas. Inicialmente, se pensó que la regulación prudencial y la difusión de *best practice* entre los

participantes en el mercado financiero serían necesarios sobre todo para los países emergentes. Sin embargo, después de las crisis de Barings en 1995 y del LTCM en 1998, quedó en claro que el problema de la regulación prudencial estaba lejos de limitarse a los países emergentes. En los centros financieros, el núcleo del problema estaba en la deficiente regulación de las operaciones derivadas y en la operatividad “creativa” de las *Highly Leveraged Institutions*; a éstas se ha dedicado un grupo de trabajo dentro del FMI y del FSE.

El informe del grupo de trabajo FSF sobre “market and institutional Resiliency” destinado a los gobiernos de los países miembros del G7, con fecha del 5 de febrero 2008,<sup>17</sup> por ejemplo, destacaba tanto las causas subyacentes y las debilidades del sistema financiero mundial, como ciertas zonas que necesitan consideración política en vista de la prevención de las crisis. El documento resume seis áreas en las que es necesaria una acción preventiva: reforzamiento del marco de vigilancia y control (en particular se hace referencia a la adecuación patrimonial de las instituciones financieras, a la constitución de adecuados “buffers” de liquidez, a las prácticas de gestión del riesgo, y al tratamiento contable de las actividades financieras “off-balance sheet”); identificación más rigurosa de la práctica OTD, (“*originate to distribute*”) para los derivados, destinada a aumentar la transparencia; replanteamiento del uso y el rol de los “*credit rating*” facilitados por las agencias; fortalecimiento de la transparencia de los mercados; fortalecimiento de la capacidad de acción de los órganos de vigilancia y de regulación en caso de riesgo; fortalecimiento de la capacidad de respuesta de las autoridades en caso de crisis.

Esta lista, que recoge muchos elementos presentes ya en los primeros documentos producidos por el FSF,<sup>18</sup> es sin duda precisa; en cierto sentido, demuestra que sabemos mucho, –al menos en teoría– sobre cómo prevenir las crisis. Al mismo tiempo, debemos constatar una vez más que una correcta lectura de los problemas institucionales irresueltos no ha sido capaz de producir ningún efecto preventivo apreciable.

Es lícito preguntarse por qué no se han dado pasos decisivos en la dirección que habría podido quizá contribuir a contener la crisis actual: la pregunta es central y merece atención, pero sólo recientemente ha sido presentada en forma explícita.<sup>19</sup>

## 7. Las normas y su ambivalencia: una profundización

Entre las tres palabras clave que resumen las líneas de acción para prevenir las crisis, profundizaremos sobre la regulación. Especialmente y en retrospectiva, hoy se detecta un consenso prácticamente unánime alrededor de la idea de que la autorregulación de los mercados financieros es inadecuada. Por otra parte, a la luz de la experiencia, no es razonable esperar automáticamente un papel decisivo a la adopción de códigos de regulación, por dos tipos de razones. Por una doble razón práctica: por un lado, la regulación introducida se ha revelado insuficiente para evitar la repetición de crisis; por otro, algunas de las instituciones cuyos comportamientos están en el origen de la crisis actual ya estaban fuertemente reguladas. Y por una razón fundamental de carácter teórico: las reglas que esperamos sean introducidas *hoy* son lo mejor que se puede hacer sobre la base de lo que nos ha sugerido la experiencia de *ayer*; nadie puede garantizar que estarán a la altura de los problemas de *mañana*. Las reglas diseñadas para prevenir o curar las crisis de ayer presentan dos problemas: primero, muy probablemente no sean adecuadas para hacer frente a los acontecimientos de hoy; segundo, una vez introducido, un sistema de reglas tiende a modificar el comportamiento de los actores de manera tal que las reglas mismas se vuelven sustancialmente ineficaces.<sup>20</sup> Ningún diseño institucional es “a prueba de crisis”, especialmente cuando la innovación y el cambio estructural sufren una aceleración.

Además de registrar la posible ineficacia “endógena” de las reglas, es lícito llegar a pensar que éstas puedan ser incluso contraproducentes, induciendo comportamientos especialmente riesgosos o capaces de acentuar la vulnerabilidad del sistema ante las crisis. En el caso de la aplicación de coeficientes de adecuación patrimonial de primera generación (Basilea I), la expansión excesiva del crédito a deudores soberanos se vio favorecida precisamente por el bajo coeficiente que este tipo de préstamos establecía. Por otra parte, una regulación prescriptiva, donde todo lo que no está prohibido es obligatorio, constituye una barrera contra cualquier innovación y cualquier cambio: no sólo contra los cambios potencialmente peligrosos, sino también contra las innovaciones y los cambios deseables.

Una última precaución, en materia de re-

gulación, merece ser recordada: reglas rígidas pueden inducir a comportamientos perversos desde el punto de vista de la estabilidad financiera, especialmente cuando los deudores necesitan del acceso al crédito “a cualquier precio”. Cuanto más asimétrica es la relación, más probable es que la parte financieramente “fuerte” imponga a la parte “débil” formas contractuales que el débil no puede aceptar, aunque se esté asumiendo cargas y riesgos muy por encima de lo que sería prudente desde el punto de vista sistémico.<sup>21</sup> Se confirma así que la injusticia produce también inestabilidad económica. “La ciencia económica nos dice también que una situación de inseguridad estructural da origen a actitudes antiproductivas y al derroche de recursos humanos” (CV, 32).

En resumen: no bastan normas “perfectas”, escritas de una vez y por todas, para protegerse contra la potencial inestabilidad de los mercados financieros: dada su naturaleza, se trata de enfrentar, cada vez de nuevo, problemas de carácter relacional dentro un marco caracterizado por asimetrías informativas, información incompleta, es decir, incertidumbre en su sentido “fuerte”. Cada generación recibe “de cero” la tarea de diseñar normas e instituciones “justas”.

## **8. Regular las finanzas es más difícil que regular otras actividades económicas: la cuestión “fisiológica” de la confianza**

Los mercados financieros son muy distintos de los de bienes y servicios, intercambios *on the spot* contra pago de dinero; y, en particular, son marcadamente distintos del estereotipo del mercado competitivo en el que predominan las transacciones anónimas. Los contratos incompletos, de los que los contratos financieros son un ejemplo importante, exigen cierta forma de personalización o de confianza. En consecuencia, muchas indicaciones de regulación que tendrían sentido en presencia de mercados estándar pasan a carecer de influencia (o incluso a ser contra-productivas) en los mercados financieros. Para hablar adecuadamente de regulación financiera, es necesario “volver a los principios” (Beretta, 2000), a la cuestión elemental de qué es un contrato financiero. Lo que sigue quiere ser una pequeña contribución en respuesta a la invitación de la *Caritas in Veritate* a volver a la “verdad” de las finanzas: “... se requiere que *las finanzas* [...] tras su mala

utilización, [...] vuelvan a ser *un instrumento encaminado a producir mejor riqueza y desarrollo*. Toda la economía y todas las finanzas [...] deben ser utilizados de manera ética para crear las condiciones adecuadas para el desarrollo del hombre y de los pueblos.” (CV, 65).

Las finanzas son una actividad que consiste en realizar un pacto intemporal, pensado para tener una cierta duración, para “mantenerse” en el tiempo y en la incertidumbre. Un pacto en el que ninguna de las partes posee toda la información relevante. Sobre todo, ambos carecen de certezas sobre lo que el futuro les reservará: sólo pueden actuar en la incertidumbre, sobre la base de sus expectativas, tanto con respecto al futuro del contexto general, como respecto a lo que podrá específicamente sucederle al *partner*. En segundo lugar, la esfera de las finanzas presenta serios problemas de asimetrías informativas que inciden en el proceso por el cual se llega a firmar un contrato financiero que compromete en el tiempo: cada parte dispone de informaciones privadas que a veces no puede y a veces no quiere, revelar a la otra. La conciencia de la presencia de asimetrías informativas hace poco creíble incluso una declaración veraz: cada parte, en efecto, conservará la sospecha de que su contraparte está cediendo al incentivo de mentir o revelar sólo parcialmente, de manera estratégica, su información privada.

Si las finanzas están conformadas por incertidumbre y asimetrías informativas, ¿en qué condiciones es razonable que las partes se comprometan mutuamente en un pacto duradero? ¿En qué se puede basar la confianza mutua y de mercado? Estas preguntas son muy importantes: sin tener en cuenta la dimensión relacional de las finanzas, hecha de tiempo y espacio, es imposible entender los “fracasos” y explorar las posibilidades concretas de gobernar sus procesos.

La relación entre los socios de un contrato financiero no podrá, si no en rarísimas situaciones, ser totalmente confiada a mecanismos impersonales y supone un vínculo fiduciario. No por casualidad la expresión “dar crédito” tiene al menos dos significados: “te presto dinero”, como también “te creo”. Se pueden obtener sustitutos (degradados) de las relaciones de confianza, pero éstos rara vez funcionan y a veces contribuyen a generar fenómenos de crisis; en particular, la regulación formal del contrato financiero puede ser necesaria, pero no podrá ser por sí misma suficiente para crear confianza.



El “crédito” real, especialmente el dirigido a apoyar inversiones productivas y de desarrollo económico, supone vínculos fiduciarios basados en el conocimiento recíproco de quien concede el crédito y de quien lo recibe. Este conocimiento puede ser adquirido mediante interacciones personales reiteradas, para las cuales cierto contacto físico es indispensable. Como alternativa, los informes financieros pueden estar basados en la reputación de las partes; también en este caso, sin embargo, es necesaria la decisión de confiar en quién dice conocer a la contraparte. Por ejemplo, en el gran *boom* del crédito bancario internacional a países “emergentes” de baja renta de los años setenta, entre ellos varios países latinoamericanos, la institución financiera central de los créditos consorcios (*syndicated loans*) era la encargada de recolectar la información sobre el país prestatario, mientras que las otras instituciones adherentes al consorcio intervenían exclusivamente como prestadoras, dando confianza a las valoraciones de la sede central. En tiempos más recientes, el papel de recolector y elaborador de información sobre la fiabilidad de los potenciales deudores fue asumido por las grandes agencias de calificación. Los dos ejemplos se prestan para explicar los peligros inherentes al “mecanismo” de la reputación. El uso mecanicista de la reputación distorsiona los incentivos de las partes y la vuelve una “trampa”: simplifica la fase de concesión del crédito, facilita el excesivo endeudamiento de los deudores cuya calidad se ve sistemáticamente sobreestimada precisamente para favorecer el desarrollo financiero, plantea, en definitiva, las bases para un repentino colapso del *business*<sup>22</sup> en su totalidad una vez que la calidad real de la deuda se demuestre mala.

Es muy probable que la adopción de comportamientos mecanicistas en los mercados financieros produzca resultados ineficaces (fracasos del mercado) y genere “irresponsabilidad generalizada”, que se traduce en disponibilidad de los prestadores a asumir sólo posiciones de cercano o muy cercano horizonte. El reducir (en el largo plazo) los pactos financieros personalizados a contratos técnicos y anónimos muestra un problema que es cultural antes que ético; un problema que requiere de un ensanchamiento de la razón humana. “...se ha de recordar que rebajar las culturas a la dimensión tecnológica, aunque puede favorecer la obtención de beneficios a corto plazo, a la larga obstaculiza el enriquecimiento mutuo y las dinámicas de colaboración.” (CV,

32). El acortamiento del horizonte temporal al cual los operadores hacen referencia se ve especialmente acentuado cuando se intenta evitar la dimensión “subjetiva” de la confianza creando un espacio de negociación basado en factores “objetivos”. Algunas de estas prácticas están consolidadas: por ejemplo, la hipoteca sobre la casa como garantía para quien ha concedido el préstamo. La securitización y la negociabilidad de contratos de crédito son formas más recientes y más peligrosas de solución “objetiva” a los problemas de la confianza: presentan peligros (Dembinski, 2009) vinculados tanto al diseño contractual, como al papel de la intermediación financiera.

Empecemos con el diseño contractual: para resolver el problema de la confianza es necesario introducir en el contrato cláusulas destinadas a reforzar el incentivo del deudor a honrar la deuda; por otra parte, es necesario garantizar al acreedor una vía rápida de salida del contrato, en caso de que desee hacerlo. Las cláusulas contractuales dirigidas a hacer menos agudo el problema de la incertidumbre y la confianza mutua producen frecuentemente consecuencias indeseables. Por ejemplo, aplicar tasas de interés altas sobre los préstamos concedidos debería conducir a la exclusión del préstamo a aquellos proyectos cuyo rendimiento esperado no sea suficientemente alto o sea demasiado lejano en el tiempo, es decir, los prestatarios más riesgosos en términos de restitución. Sin embargo, esta cláusula podría terminar sirviendo para seleccionar sólo clientes “malos”, que persiguen proyectos muy arriesgados o que simplemente se encuentran con el agua al cuello y están dispuestos a pagar “cualquier precio” con tal de recibir crédito.

La relación de crédito despersonalizada, “objetiva”, pasa a ser anónima e intercambiable; se “securitiza”, convirtiéndose en un título normalizado, negociable en los mercados. La securitización de las relaciones financieras, en particular, es la premisa indispensable para que un crédito “local” pueda ser objeto de negociación en los mercados financieros internacionales que se caracterizan por su impersonalidad. La fragilidad de la cuestión fiduciaria entre prestador y prestatario se presenta entonces multiplicada por el fenómeno de la intermediación, que por definición “aleja” al deudor del acreedor, con una evidente pérdida de información en el sistema. Esta práctica, pues, es también peligrosa.

En la crisis actual, encontramos abundan-

tes ejemplos de las consecuencias negativas de haber recurrido a formas “mecanicistas” de superación de la cuestión de la confianza. Los ahorristas han delegado sus opciones de cartera a inversores institucionales, confiando en su capacidad de juicio y prestando atención sólo al perfil de los rendimientos. Las remuneraciones de los altos responsables de las funciones de gestión, establecidas en proporción al resultado financiero obtenido, han llevado a comportamientos dirigidos a obtener resultados en un horizonte temporal cercano. El cálculo de los resultados financieros mediante la práctica del *mark to market* puso en segundo plano a las evaluaciones prudentiales y distorsionó los incentivos del *risk management* de las empresas. Las agencias de calificación han contribuido a difundir un superficial sentido de seguridad...

En conclusión: regular las finanzas para prevenir las crisis es necesario; pero no es suficiente. La cuestión económica de una confianza razonable y no fideista no puede ser eludida.

## 9. La “patología” de los mercados financieros en forma aguda: la crisis y su tratamiento

Dos simples constataciones sobre las crisis y sus curas. En primer lugar, los instrumentos de “prevención” de las crisis bancarias y financieras –regulación y supervisión– son sin duda necesarios, pero han demostrado ser sistemáticamente insuficientes para evitar las crisis. Cuando la crisis se manifiesta, es, por definición, demasiado tarde para las políticas de prevención; sólo se puede intervenir para repartir de otra forma los costos que la crisis genera: entre el sector público y el privado, entre contribuyentes y sectores directamente afectados, entre países acreedores y deudores... En segundo lugar, el “tratamiento” de las crisis financieras suele terminar descargando los costos también en sujetos no culpables. En otras palabras, la prevención tiene problemas de eficacia y la gestión de las crisis problemas de equidad: problemas que se mezclan entre sí.

La crisis sistémica 2007-2008 ilustra de manera clara la complejidad y la interrelación temporal entre problemas de prevención y problemas de gestión de crisis. Iniciada en la primavera del 2007 y en forma “localizada” en el mercado de los préstamos *subprime* de los Estados Unidos, la actual crisis ha teni-

do una gestación inusualmente larga, que en varias ocasiones había hecho pensar que “lo peor había pasado”, hasta la crisis de Lehman Brothers, en el otoño del 2008. La larga gestación de la crisis de las hipotecas *subprime*, antes de su explosión, no fue casual: la escasa transparencia de los productos estructurados afectó no sólo al cliente final, sino también a las mismas instituciones financieras que estaban intermediando.<sup>23</sup> La distancia (geográfica, pero sobre todo relacional) entre el punto de origen de la relación financiera y el propietario final del riesgo de insolvencia correspondiente, resultó difícil incluso para su reconstrucción; el recurrir en forma exagerada a la palanca financiera multiplicó no sólo el rendimiento esperado, sino también el riesgo. Puede parecer paradójico que las grandes instituciones financieras “no supieran” lo realmente arriesgada que su posición era, descubriéndolo con la crisis ya ocurrida, cuando ya era demasiado tarde para remediarla; sin embargo, se trata, en cada caso, de una ignorancia muy significativa. El “no saber” refleja un uso acrítico del mecanismo reputacional como sustituto de la confianza; la nivelación superficial de cada operador a las opiniones medias “del mercado”, incorporadas en las evaluaciones de las agencias de calificación; la práctica de evaluar el propio patrimonio en referencia a las cotizaciones corrientes de mercado (“*Mark to market*”) sin preguntarse en qué medida esas cotizaciones están en línea con la realidad. Pero la realidad no se desmiente: al final se muestra por lo que es.

La crisis actual presenta la característica interrupción del crédito tras una larga fase de euforia financiera, aunque también hay elementos novedosos. El Informe Anual del Banco de Regulación Internacional<sup>24</sup> ya en junio del 2008, cuando la crisis “estaba en el aire”, pero aún no había estallado, indicaba tres peligrosas novedades: la aplicación inapropiada del modelo “*originate to distribute*” en el sector de los préstamos inmobiliarios; la importancia creciente de productos estructurados innovadores, fuertemente apoyados por las evaluaciones de las agencias de calificación; el denso recurso a los instrumentos financieros “fuera del balance” por parte de bancos que querían incluir la cantidad de capital requerido por los requisitos de adecuación patrimonial. Como puede verse, un diagnóstico en sintonía con las ya recordadas líneas de acción del FSF de febrero del 2008,

que proponía una regulación más estricta de los mercados y de las instituciones financieras en referencia a los tres factores específicos de crisis.

Sin embargo, centrarse “técnicamente” sobre los puntos débiles individuales no fue suficiente. Ya en los primeros meses del 2008, por ejemplo, las autoridades de regulación de diferentes países tenían razón al alentar a los bancos en dificultades a recapitalizarse –cosa que ha sido a veces posible gracias a la intervención de *sovereign wealth funds* extranjeros<sup>25</sup>– a aumentar su grado de transparencia, sobre todo en el presupuesto y a mejorar sus criterios de concesión del crédito y de utilización de los productos estructurados. Cuando una pluralidad de instituciones se encuentra expuesta al mismo tipo de riesgo, intervenir en cada institución no basta para prevenir las crisis. El impacto sistémico de operaciones de recapitalización puede, al contrario, ser contraproducente: la dificultad en encontrar con urgencia nuevas entradas de capital ha llevado, de hecho, en los meses de septiembre y octubre del 2008, a la necesidad de una masiva participación del sector público en el “rescate” de las instituciones financieras en crisis. Instituciones a menudo “*too big to fail*”, pero en determinados casos “*too big to rescue*”, como en el caso de Islandia.

La mejora de la regulación financiera (micro) debe ir de la mano con la preocupación por la estabilidad sistémica, que considera también las interconexiones entre instituciones financieras; y con una política macroeconómica que resista activamente a la tendencia de los mercados financieros a comportarse de una manera “pro cíclica”, expandiéndose en las fases expansivas e implorándose en momentos de crisis. El uso “contra cíclico” de la política macroeconómica en las fases de euforia es, sin embargo, impopular y exige cierto valor.

## **10. La patología “crónica”: el mercado financiero no desempeña su función de puente entre presente y futuro**

Las preguntas que hoy se sienten con mayor insistencia son: ¿cómo salir de esta crisis financiera? ¿Cómo evitar las próximas? Se escucha mucho menos otra pregunta, de mayor profundidad: ¿Qué instituciones financieras “justas” podemos contribuir a construir? Se trata de una pregunta sin duda relacionada con las anteriores: si quién otorga crédito bus-

ca “buenos” proyectos para financiar (y la evaluación no podrá ser mecanicista...), las crisis sistémicas pasan a ser menos probables.

Podemos intentar algunas respuestas. En primer lugar, es necesario considerar en modo realista que la construcción de las instituciones y de las reglas es un proceso perpetuamente en curso, abierto, “imperfecto” por definición, a desarrollar según el principio de subsidiariedad. La complejidad y la incertidumbre hacen los acercamientos “*top down*” de la gobernanza menos eficaces (y quizás también menos justos) que los enfoques “desde abajo” que valoricen comportamientos creativos, responsables y solidarios. Las instituciones “justas” no pueden surgir y no pueden funcionar sin un consenso moral sobre los valores humanos fundamentales, que hay que defender aun a costa de sacrificios.

En segundo lugar, como toda realidad humana, la realidad de las finanzas es profundamente ambivalente: no hay que repudiarla ni idolatrarla; sobre todo, hay que hacer el esfuerzo de comprenderla en su verdad. En su sustancia última, es una relación de “crédito”, un pacto destinado a soportar el paso del tiempo –o a fracasar, causando una pequeña crisis– pero cuando las relaciones financieras pasan a ser anónimas y se basan autoreferencialmente en los movimientos del “mercado”, fácilmente la crisis pasa a ser sistémica. Aunque todo conspira para convencernos de que las finanzas son sólo “mecanismos anónimos” y para acotar al corto plazo el horizonte de nuestras decisiones financieras, es preciso resistir. Una resistencia, por sobre todo, cultural: los ahorristas deben tratar de entender y de elegir conscientemente el uso de su ahorro; lo mismo para los promotores financieros, y así sucesivamente hasta los actores sistémicos. Para que las finanzas puedan funcionar como un puente sólido entre el presente y el futuro, realizando instrumentos de finanzas “racionales”, es necesario desenmascarar y luchar contra las “instituciones de pecado” que anidan en las finanzas, es decir, la búsqueda exacerbada del beneficio y del poder a toda costa: tanto en el mercado, como en las instituciones de supervisión y regulación. Son instituciones de pecado en el sentido literal, no moralizante: reducen el objetivo mismo de las finanzas y traicionan su función.

En tercer lugar, hacen falta intervenciones “educativas” que lleven a comportamientos creativos, responsables y solidarios, o, al menos, a evitar comportamientos claramente

te peligrosos. Por ejemplo, es necesaria una educación que se extienda a la prudencia en el acceso al crédito para el consumo en las fases de *boom* y a ver el peligro inherente en la inclusión de productos complejos, de alto riesgo, en las carteras de los ahorristas. También se necesitan intervenciones de educación especializada. Sobre todo, quién forma a los jóvenes para ser expertos en finanzas, debe enseñar no sólo todas las técnicas más refinadas, por muy útiles, sino también preguntarse sobre las palabras radicales que no pueden ser separadas de las decisiones financieras: confianza, esperanza, prudencia, coraje, todas palabras impregnadas de ética. Las “finanzas éticas” corren el riesgo de ser relegadas a ocupar un segmento especializado dentro de las finanzas; en cambio, unas finanzas realmente éticas son las que asumen la tarea de sostener la inversión a futuro. “Los bancos proponen cuentas y fondos de inversión llamados ‘éticos’. Se desarrolla una ‘finanza ética’, sobre todo mediante el microcrédito y, más en general, la microfinanciación. Dichos procesos son apreciados y merecen un amplio apoyo [...]. Conviene, sin embargo, elaborar un criterio de discernimiento válido, pues se nota un cierto abuso del adjetivo ‘ético’ [...]. Conviene esforzarse –la observación aquí es esencial– no sólo para que surjan sectores o segmentos ‘éticos’ de la economía o de las finanzas, sino para que toda la economía y las finanzas sean éticas y lo sean no por una etiqueta externa, sino por el respeto de exigencias intrínsecas de su propia naturaleza” (CV, 45).

Traducción del italiano: Violeta Micheloni

<sup>1</sup> Una interesante explicación de la reaparición de las crisis data de esa idea de Minsky (véase Minsky, H. (1978), *The Financial Instability Hypothesis: A restatement*, Thames Papers on Political Economy, Londres), según la cual la inestabilidad financiera tiene un componente endógeno: la competencia entre grandes actores los induce a ampliar su oferta de productos, incluyendo en el sistema a operadores más arriesgados. Este comportamiento aumenta “endógenamente” la fragilidad financiera sistémica.

<sup>2</sup> Todos recordarán las fotografías de las filas frente a las ventanillas de la Northern Rock, antes de su nacionalización en febrero 2008.

<sup>3</sup> Las grandes instituciones (o países) emisoras, en particular, pueden considerar que la calidad de su reputación y la escala de sus actividades son tan ele-

vadas que las vuelven prácticamente “too big to fail”. En este caso, el azar moral es enorme.

<sup>4</sup> El *Gold Standard* prevé el compromiso, por parte de los bancos centrales nacionales, a preservar la convertibilidad en oro de la propia moneda legal a un tipo de cambio establecido con antelación.

<sup>5</sup> Este mercado existía en germen ya en los años sesenta (el mercado de “eurodólar”); al crecer en tamaño y en eficiencia, ha vaciado de eficacia práctica a la regulación financiera nacional.

<sup>6</sup> El aspecto innovador de estos fondos consistía en su estructura contractual: préstamos formalmente a corto plazo (para atraer prestadores con una fuerte preferencia por la liquidez), tácitamente renovables a tipos de interés predeterminadas en su fórmula (LIBOR+*spread*), pero no en el nivel, más o menos virtuosos.

<sup>7</sup> A menudo, los tomadores de crédito eran países petrolíferos, de los cuales se esperaba que las ventas del crudo pudieran cubrir fácilmente la restitución de las tasas al vencimiento.

<sup>8</sup> Es el caso de la crisis mexicana de 1994, como es analizado en Beretta, op. Cit.

<sup>9</sup> En los SIV, los elementos de riesgo del contrato original son disociados, desintegrados y recompuestos en una pluralidad de nuevos productos financieros que se comercializan. Ya que no es fácil localizar el contrato original de cada nuevo SIV, se distorsiona la percepción del riesgo de quien adquiere un SIV: éste lleva el nombre de instituciones financieras de excelente reputación y es muy probable que quien lo suscriba subestime el riesgo. Si quien “generó” el SIV fue prudente, no hay problema, pero hay que recordar tanto la fragilidad endógena de los mercados, como el azar moral de los operadores que consideran que pueden recibir un préstamo de última instancia.

<sup>10</sup> Los sitios oficiales de estas instituciones ([www.imf.org](http://www.imf.org); [www.bis.org](http://www.bis.org)) ofrecen breves pero eficaces informes sobre su historia y sus funciones actuales. A ellos se remita el lector interesado.

<sup>11</sup> <http://www.bis.org/stability.htm>

<sup>12</sup> Precisamente, 27 sobre 24. Véase <http://www.fsforum.org/about/overview.htm>

<sup>13</sup> Por ejemplo, para Italia participan: el Banco de Italia, el Instituto para la Supervisión de los Seguros Privados y de Interés Colectivo (ISVAP), la Comisión Nacional para las Empresas y la Bolsa (CONSOB) y el Ministerio de Economía y Finanzas.

<sup>14</sup> Australia, Canadá, Francia, Alemania, Hong Kong, Italia, Japón, Holanda, Singapur, Suiza, Reino Unido y Estados Unidos, más el Banco Central Europeo (ECB).

<sup>15</sup> Las organizaciones internacionales son: el BIS, el Banco Mundial, el FMI y la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico. Los orga-

nismos que fijan los estándares son: el Basel Committee on Banking Supervision (BCBS), Committee on the Global Financial System (CGFS), Committee on Payment and Settlement Systems (CPSS), International Association of Insurance Supervisors (IAIS), International Accounting Standards Board (IASB), International Organization of Securities Commissions (IOSCO), International Association of Deposit Insurers (IADI). Los comités de expertos de los bancos centrales son: Committee on Payment and Settlement Systems (CPSS) e Committee on the Global Financial System (CGFS).

<sup>16</sup> El sucesión de las crisis financieras de los años noventa (México, Indonesia, Sudeste Asiático, Rusia, Turquía, Argentina...) por un lado demandó un gran compromiso financiero de parte del FMI y, por el otro, acentuó la preocupación de que la garantía implícitamente ofrecida a países “*too big to fail*”, pudiera contribuir a su endeudamiento excesivo (azar moral). En aquellos años, se debatía la posibilidad de involucrar al sector privado en la prevención y en la gestión de las crisis financieras (*bailing in the private sector*), de modo tal de reducir al menos el azar moral de los prestadores, que de lo contrario habrían puesto excesiva confianza en el FMI, prestador de última instancia *sui generis*; pero no se hicieron pasos concretos en esa dirección.

<sup>17</sup> FSF Working Group on Market and Institutional Resilience, Interim Report to the G7 Finance Ministers and Central Bank Governors, 5 February 2008, [www.fsforum.org](http://www.fsforum.org). Véase también el Informe Final de abril de 2008 que para cada línea de acción propone contenidos específicos y una fecha de aplicación: [http://www.fsforum.org/publications/r\\_0804.pdf](http://www.fsforum.org/publications/r_0804.pdf).

<sup>18</sup> [http://www.fsforum.org/publications/on\\_9909.pdf](http://www.fsforum.org/publications/on_9909.pdf). Se trata del documento: FSF, *Ongoing and Recent Work Relevant to Strengthening Financial Systems*, 6 Septiembre 1999.

<sup>19</sup> Véase *The Economist* (2009), “The Curse of Politics”, Economics focus, Apr 16th, y el estudio reciente en el citado sobre los condicionamientos concretos a las decisiones de intervención en los mercados financieros: Swagel, P. (2009), *The Financial Crisis: An Inside View*, Brookings Papers on Economic Activity Primavera 2009, Borrador de conferencia.

<sup>20</sup> A propósito de políticas “endógenamente ineficaces”, véase Goodhart, C. A. E. (1994), *Moneta, informazione e incertezza*, Il Mulino, Bolonia.

<sup>21</sup> La crisis actual confirma que la asimetría y la marginalización en los mercados financieros aumentan la fragilidad sistémica. Por la crisis de un mercado ultra-periférico –aquel de los préstamos *subprime*– se desató una crisis global.

<sup>22</sup> En efecto, como ocurre normalmente en los mercados financieros basados en la confianza y en las expectativas, en la crisis estuvieron involucrados tanto

los deudores insolventes como aquellos que hubieran sido capaces de honrar su deuda en ausencia de la crisis.

<sup>23</sup> Con mercados siempre más integrados y productos siempre más complejos, la gran escala operativa de las instituciones financieras pasa a ser un elemento crucial de eficacia y competencia. Fusiones, adquisiciones y privatización reagrupan a los mercados financieros y favorecen la des-especialización de los grandes operadores; en particular los grandes bancos comerciales desempeñan al mismo tiempo funciones de bancos de inversión, de aseguración, de gestión de fondos de pensiones y fondos comunes de inversión. Véase De Grauwe, P. (2009), *Improving the Governance of the Eurosystem*, ASERI Series on “Global Governance in a Plural World”, Vita e Pensiero, Milán (próximamente).

<sup>24</sup> BRI, 78esima Relazione Annuale, Basilea, junio 2008, [www.bis.org](http://www.bis.org)

<sup>25</sup> Unctad, World Investment Report, 2008, [www.unctad.org](http://www.unctad.org)Premise

## The Models for Regulating Financial Markets: the Encyclical’s Message

---

After the “gloomy week” in which we witnessed the bankruptcy of Lehman Brothers and the following busy actions of public intervention, today we know that the global financial crisis is a fact, and not a distant fear. Some talk about the end of capitalism “as we know it”; others see the crisis as a potentially healthy shock, which forces us to pay attention to the things that really matter; at the same time, some still cynically believe that the world is moved only by the desire for benefit and power. We are aware that the features of the financial markets will have changed deeply when they regain their “normal” operations: once more, the boundaries between “public” and “private” will have moved.

The new rules of the financial system will redistribute the costs of the crisis in ways difficult to define today, in periods of time and between certain subjects: debtors, creditors, taxpayers, etc., as well as among many people and companies which can not be held responsible for the crisis. The previous crisis taught us that the weakest subjects are the ones who will probably suffer more

from these costs. It is therefore necessary to awaken the concern for justice, which seems only incidental compared with the concern for the system's stability. The desire to create financial institutions which are able to achieve their objective, that is, to bear the necessary investment for the comprehensive development of "the whole man and of all men" –quoting the *Populorum Progressio*–, can and must give life to the process of making it through the current crisis from the inside out. Building institutions of "justice" inside the financial sphere is a never-ending effort and each generation is called to do so. This essential aspect is repeated in three Encyclicals by Benedict XVI. "Building a just social and civil order, wherein each person receives what is his or her due, is an essential task which every generation must take up anew" (*Deus Caritas Est*, 28).

"The right state of human affairs, the moral well-being of the world can never be guaranteed simply through structures alone, however good they are. Such structures are not only important, but necessary; yet [...] Even the best structures function only when the community is animated by convictions capable of motivating people to assent freely to the social order" (*Spe Salvi*, 24).

"In the course of history, it was often maintained that the creation of institutions was sufficient to guarantee the fulfilment of humanity's right to development. [...] In reality, institutions by themselves are not enough, because integral human development is primarily a vocation, and therefore it involves a free assumption of responsibility in solidarity on the part of everyone" (*CV*, 11). "Only a humanism open to the Absolute can guide us in the promotion and building of forms of social and civic life –structures, institutions, culture and *ethos*– and [...] in the ceaseless pursuit of a just ordering of human affairs" (*CV*, 78).

Human labor aimed at constructing social rules and institutions of justice, when opened to the Absolute, can sometimes surprise us because it is an unpredictable and human accomplishment. Benedict XVI's speech at the Collège des Bernardins (Paris, 12 September 2008) reminds us about the unbelievable power of positive construction which, not previously programmed, flourishes on the solid certainty of the daily work of those who look tenaciously and day after day for what is essential. This construction took place

in hard times (politics, economics and the society where monks lived in the Middle Ages were not particularly better than today), and was accomplished by "normal" people (I see no reason to believe that men of those times were more talented than men of today). In this construction, it was difficult to isolate the individual genius of each person, because it was the common work of people united –even physically– around monasteries, places where "looking for God" was the concrete meaning of daily life. Without the *ora et labora* of a creative minority as were monks, Europe's technological, cultural and economic development would remain unexplained. This development was not programmed, but practiced every day and implied the coincidence of path and fate.

"Amid the confusion of the times, in which nothing seemed permanent, they wanted to do the essential – to make an effort to find what was perennially valid and lasting, life itself [...]; they were seeking the definitive behind the provisional. [...] Human work and shaping of history is understood as sharing in the work of the Creator, and must be evaluated in those terms. Where such evaluation is lacking, where man arrogates to himself the status of god-like creator, his shaping of the world can quickly turn into destruction of the world" (Benedict XVI, 12 September 2008).

The crisis of the so-called "creative" finances is a concrete example of how not respecting the measures of things that are really permanent can lead the human construction to its downfall. Should we see in the absence of these "measures" the explanation of the current situation? The disastrous consequences of walking proudly along the path of absolute self-referentiality in financial initiative are clear to all of us. This statement can also be applied to the risks of destruction (of the environment, of the quality of products and the quality of social relationships) which are inherent in any economic initiative that finds its basis exclusively on the desire for power and for obtaining profit quickly and at any cost. "Without truth, without trust and love for what is true, [...] social action ends up serving private interests and the logic of power, resulting in social fragmentation" (*CV*, 5).

## 1. Financial Markets: Crises and the Specific Possibilities of Their Government

Finances and crises form an unbreakable couple. The history of finances, its rules and institutions, can be represented broadly as a net of crises<sup>1</sup> and innovations: either market innovations or institutional innovations, the latter are usually introduced as an emergency in order to put a remedy to the bank and financial crises and, if possible, in order to prevent them.<sup>2</sup>

Financial crises are not born with national states, as demonstrated by the rash stories of bankers of the Middle Ages. However, as a result of the birth of national states, crises have become more complex, not only because of the variety of agents involved, but also because of the range of the connections. The different experiences of nations, in different times and ways, enabled the creation of the institutions that are still in charge today of supervising financial institutions and of handling, in each situation, the consequences of the various crises: central banks. Having gained the monopoly on issuing legal paper money, central banks were able to provide “last resort” loans in crisis situations, in order to fund “healthy” banks which had to deal with the pressing demand for liquidity from the public. This is a characteristic situation in moments of financial panic, visualized in the “bank runs” which are present in our historical memory, as well as in recent documents.<sup>3</sup>

The lender of last resort has been appointed to stop financial crises from spreading, that is, to respond to the need to avoid “localized” crises in one or a few insolvent financial institutions from finally dragging the whole financial system. This is not an easy task. On the one hand, the lender of last resort has to provide actual support to the financial system, not only by putting at its disposal the amount of money that is necessary in times of crisis, but also by reporting its actions publicly so as to withdraw “panic”. On the other hand, this role must be performed avoiding, as much as possible, “moral chance” situations, which imply that financial institutions are encouraged to assume excessively careless behavior precisely because they know there is a rescue net.<sup>4</sup>

Bagehot wrote in 1873 highly topical pages about the “trap” for the lender of last resort.<sup>5</sup> Essentially, he states that preventing financial crises is better than solving them. In order to

do this, national states prepared themselves –according to different action methods– by following two ways of intervention: the regulation of the agents and financial markets involved and the supervision of their performance in the hands of central banks themselves or other control organizations. This regulation should “force” financial institutions to assume a reasonable behavior when providing loans. This should be confirmed by the satisfaction of precise, formal and standardized bonds: obligatory reserve coefficients, capital adequacy coefficients, etc. Supervision should go along with the possibility to exert subsequent influence (“moral suasion”): an apparently soft practice that needs discretion and flexibility in order to be effective.

The flexibility that is necessary when supervising agents and financial markets represents an area in which to practice responsibility, intelligence and the personal rectitude of the individual in charge. The authority of the entities, however, does not guarantee the effectiveness of “moral suasion”: such entities are effectively persuasive as regards the agents when they have real authority and power (that is, when they can use “sticks” and/or “carrots”). The supervising authority is such, in name and reality, only when the circumstances allow it to be: normally, when it comes from the national government and when the range of agents receiving this control is also predominantly national.

It is therefore clear that financial globalization has removed the persuasive effectiveness of national supervision over national agents, who already operate in a macroregional or global scale. On the other hand, finances are global but, today, there is no real “supranational” frame of rules and policies that can effectively determine the national options for the regulation and supervision of the financial activity. In fact, the creation of such frame in the near future is very unlikely; in the European Union itself, the institutional architecture that allowed the creation of a unique currency expects the policies of regulation, supervision and intervention in crisis situations to remain inside each government’s national sovereignty.

However, there are international financial institutions that can supervise global markets. Their supervision is potentially more suitable in order to perceive the signs of incipient global

crises; but they only have real authority over those agents who depend upon their possible funding –generally, financially small and fragile countries who find it difficult to access global financial markets. The international supervision of agents who do not depend on the supervisor can also be an intelligent option and provide quick suggestions on economic policy, but it has neither the strength of the stick nor of the carrot. It will rarely be able to prevent the accumulation of conditions of financial weakness in countries considered or perceived as “strong”; when it gets to a certain point, this weakness will end up in crisis.

The difficulties of the “flexible” supervision of global finances represent a serious problem. The only alternative left is regulation. However, this is a fragile alternative as well, because of two main reasons. The first reason is that the most pressing regulation is still the national one, and it is the easiest one to escape from if the scope of the financial activity of operators exceeds national frontiers. The second and most important reason is that, as the last resort loan, the regulation of operators and markets can also become a “trap”. The formal rules identified “today” in order to avoid a crisis as the one witnessed “yesterday” from taking place in the future can end up being not only unsuitable, but also counterproductive. This happens when the desire for high yields –which tend to be associated with risk situations– pushes operators to innovate in the range of financial products, creating new contract types which are beyond reasonable regulation. The letter of the regulation is respected, but its effectiveness is weakened from inside. If the operators’ “voluntary” prudence does not keep them from taking excessive risks, the loan’s excessive growth will result in a new crisis –which will differ from the previous ones in its form, but not in its substance.

The real possibility of preventing crises throughout mere regulation is therefore very limited. Rules and controls over financial markets are certainly necessary, but “structurally” they are not enough; nothing can replace human prudence, that of market agents and of public authorities. In the following sections, we will try to analyze this “conclusion” more thoroughly. It comes from a close consideration of the facts of this crisis and the previous ones, but somehow it can be seen as an example of the idea that without gratuity, there is no market (*CV*, 36) and there is no justice (*CV*, 38).

## 2. National States and Global Finances: Cycles of Financial Regulation and Deregulation

The obvious difference between the global dimension of the problem of financial stability and the national scope of the intervention instruments, either preventive instruments (regulation “of the authority”) or instruments applied later (the last resort loan will indeed be able to be “filtered” by an international institution, but the creation of liquidity is necessarily a result of the decisions of national monetary authorities), shapes an interesting dilemma. The reader will recognize in this a variant of the classic “prisoner’s dilemma”.

Global financial stability is good for everyone, but individual countries –especially advanced countries– are strongly tempted to carry out financial policies that transform their financial market in a more evolved and innovative one. In other words, they are tempted to adopt softer financial regulations. If this liberal financial system “yields”, liberalization will be applied in a growing number of countries. The global financial system will develop and, at the same time, it will be more exposed to crises of excessive debt. When the crisis takes place, it will cause a sudden tendency change in the orientation of financial regulations in every country, towards a reinforcement of the rules. The simplification of the dilemma presented cannot thoroughly show historical reality, but it certainly demonstrates why the 20th century has gone through the whole parabola of financial regulation: from the greatest freedom of the agents of the financial market at the maximum regulation, to direct control of public authorities over financial matters. And it has gone through it twice!

The 20th century opened with a global monetary system characterized by the “Gold Standard”<sup>6</sup>: before the crisis, central banks had their hands tied in monetary policy, whereas the private financial system managed internal operations and, above all, international operations freely. With the great crisis of 1929, almost every country moved at once towards a reform that expected a strong regulation of the internal financial system, with many cases of nationalization of banks and financial institutions. Back then, central banks wanted, on the one hand, to be discretionary in monetary policy, usually in response to pressing internal objectives for economic policy; on the other hand,



they wanted to govern a national banking and financial system which was strongly regulated, bureaucratically controlled and sometimes even of public property. Between the two wars, private international finances practically disappeared and financial systems became more specific on a “national” level; also, after World War II, international finance ended up in the hands of lending flows and intergovernmental aids, at least until the 60s.

The combination of “discretion in monetary policies and regulation of the financial markets” characterized many countries in the postwar period as well. The 60s witnessed important inflation phenomena in Europe, and many cases of inflation, hyperinflation and monetary crisis in middle or low-income countries. Public control of financial markets continued in many countries, including Italy, until the threshold of the 90s, with some not always unwanted consequences: bureaucratization, heaviness, inefficiency and the “capture” of the financial system in the hands of political-economic elites.

The first decades of the postwar period, the “pre-globalization” years, have shown that crises can take place even with a financial system that is “plastered” by internal regulation, when national monetary and financial policy is chained to the demands for public expenditure growth, including its possible deviations (public expenditure “as hail” in order to ensure agreement; military expenditure in order to strengthen the regular government against potential internal and external opposition). The national macroeconomic crises of those years were sometimes painful, with high levels of unemployment and the fall of the national product, and sometimes they produced long periods of galloping or creeping inflation. Inflation, at the same time, had severe real consequences, reducing the value of savings in a similar way to what happens in a stock market collapse. What made it worse was that it affected especially the less favored classes, whose savings were usually liquidated and brought to a halt.

To sum up, strict regulation of financial markets did not produce stability automatically, because the discretion in monetary and financial policy followed objectives which were not compatible with it. Therefore, with financial globalization, the efficiency of national financial regulations suffered an

apparently irreversible collapse. The technical possibility to make financial transactions quickly, with very low costs of data processing and communication 24 hours a day, built a transnational<sup>7</sup> financial area which was practically separate from national regulation. The cultural change of the 90s extended the agreement on financial liberalization and led to consider national financial regulation as an obstacle in the development of that market in which an enormous –and unjustified– amount of trust was placed. As a result of the liberalization and deregulation of the financial systems, at the end of the 20th century financial markets were in a similar situation to that of the beginning of the century: either because the forms of national regulation could be easily avoided, or because most countries modified their regulations in a liberal direction in order to support the participation of national financial institutions in the most thriving business: the new global finances, highly sophisticated, were those that never slept.

More accurately, they were sleeping with their eyes open. Before the sudden awakening caused by the current crisis, it seemed as if the global financial market had discovered the way to handle effectively many national and international problems. It guaranteed an outstanding remuneration of savings, thanks to the long upward phase of stock market quotes; it solved the problem of funding deficits in external accounts in financially developed countries –for example, the deficit in the US; it simultaneously strengthened the currency reserves of great emerging countries and it supported their activities of foreign investment, sometimes carried out through sovereign wealth funds.

In the current phase of the financial crisis, we witness a new change of direction towards control and regulation of financial markets. It is the unmistakable direction of intervention in every country. Even though it has happened in different ways in each country and even with some “nationalist” features, a new limit has been drawn between the public and the private sectors in financial markets, thus giving more power of direct intervention to the economic policy authorities and charging part of the costs of the crisis on public budgets.

### 3. What Kind of Regulation Is Necessary for the Global Finances to Work “Properly”?

There are two related problems in the heart of the issue of global financial government: on the one hand, the financial system’s instability; on the other hand, its obvious structural inadequacy to support real development in order to allocate savings were they could be invested, in the production of essential goods and services.

The instability of the financial system is daily visible in the unpredictability –in a way “physiological” but sometimes excessive– of the processes and prices of financial activities. At the same time, it becomes obvious in certain occasions as localized or “contagious” financial crises. The concern for mitigating financial instability and, if possible, for preventing its visible effects is really reasonable, but unfortunately the perception of its importance is not always the same. Nowadays, the concern for the financial and real consequences of the global crisis caused by the problems with subprime lending is the topic under debate; as usual, everybody suddenly rediscovered the risks of instability after the crisis – a bit too late!

During the periods of growth and “financial euphoria”, the instability of prices in the activities is in fact seen with friendly eyes –it represents the material condition for obtaining profits in finances. When prices fluctuate, even violently, though in an upward tendency, there is no need to be an expert in finances to obtain comfortable profits by buying financial assets at a temporarily low price, with the aim of selling them off when the price goes up. During these periods of great optimism, people tend to forget about the risks of instability; the scale of financial operations spreads out in order to obtain the highest possible profits and market conditions are built that will turn the “fall” into a more painful event. Loans grow excessively: first “interbank” loans –the exchange of loans between financial institutions– and then the loans to the State, to families and to companies as well. When the time of the crisis comes, the unanimous choir stands in favor of more regulation, better supervision, a more careful organization against the action of security entities... the exact same measures that the agents had tried to avoid as much as possible during the period of growth and euphoria.

With the crisis, the reality of the financial

fragility which had been ignored becomes clear. The time comes to measure losses, to register them and to distribute the costs. Somebody will inevitably pay: sometimes creditors, sometimes debtors; or even taxpayers, if losses are “socialized” through rescues of specific categories of creditors or debtors. Although it is “global”, the financial crisis will generate localized costs, which –due to the current institutional organization– will have to be handled by governments and national institutions in the first place.

Precisely this connection between crises and their consequences in the distribution requires this (sporadic) concern for the instability of markets to be completed with the consideration of the second problem mentioned before: the structural inadequacy of the global financial market to support real development and the participation of precisely those subjects who can earn more with the access to loans –and also, of those subjects who can make the lenders earn more. This second problem comes from the deeply asymmetric structure of global finances and from the reality of financial marginalization that is connected to it. Asymmetry and marginalization imply in extreme cases the lack of access to loans for people, companies and whole countries... which means the impossibility to carry out intertemporal forms of trade which are beneficial for creditors and debtors and at the same time efficient in the fight against poverty. In other situations, asymmetry and marginalization do not completely exclude the weak subjects from the financial circuit, although their participation takes place in contract conditions, which imply that they will have to face most of the risk. In other words, the weak part (which can be the debtor or the small investor as well) will be the one to bear the costs of instability and the crisis.

Taking care of the structural issues of asymmetry and marginalization in financial markets, therefore, is not, as it seems, “only” a problem of equity. In fact, as in many other circumstances, equity in financial markets is not distinguishable from its efficacy and efficiency. Asymmetry and marginalization cannot be forgotten, because this would imply the failure of the financial system to meet its specific aim: to provide loan and debt relationships that can really transfer savings to the person who desires to invest, based on the reasonable expectation that the loan can last as long as necessary in order to

carry out the investments. In short, to provide financial relationships capable of resisting the uncertainty and of generating real profits in the future.

For the global system to work “properly”, we must consider both “failures” of the financial markets: their instability and their asymmetric structure. On the one hand, we need emergency governance, able to face a crisis whenever it unfolds and, if possible, to avoid it from affecting the weaker sectors. On the other hand, we need preventive and daily governance, with rules and institutions aimed at enabling international finances to meet their essential objective, that is, to transform savings into real purchasing power for investing in growth and development. Both matters are connected, because good emergency governance would imply taking care of the problems of asymmetry and stratification which characterize the structure of the global financial system, which daily governance would at the same time contribute to relieve.

#### 4. Global Crises: An Analysis

Each crisis is somehow always “new”, different from the previous ones; therefore, it is necessary to rethink the treatment each time. In a similar way to what happens in medicine, in economics, too, we are not absolutely sure whether the treatment at hand will be effective for limiting the crisis; we do not know for sure how many negative collateral effects will take place or in what spheres. There are only two things we know for certain: firstly, that inaction is not a viable alternative; secondly, that –as we know– doing something implies possible mistakes but it is always better than not doing anything. At the same time, it is possible to identify a “red thread” which links all financial crises: they are all preceded by a phase of excessive growth of lending that, at a certain point, is suddenly interrupted.

If we only consider the financial crises of international scope of the 20th century, we can remember some waves of international “financial euphoria”, with a quick increase in international capital movements, followed by a sudden change in the expectations of agents and the final hard landing. We can begin with the crisis of 1913, which put an end to the long phase of financial growth (1870-1913) throughout liabilities on investments in sparsely populated countries with a great

source of natural resources –those we could consider “emerging” countries from those times. In a short period of time, the “Belle Époque” gave way to the dark years of World War I.

A second phase of lending growth (1919-1929) focused on financing throughout liabilities on public deficits. This growth of the bondholder market included a rise in the stock market which, in 1929, fell showing the world that the first “great global crisis” was suddenly taking place.

The third crisis began in 1982 and was preceded by a phase (1973-1982) of enormous growth of international bank lending, obtained by “recycling” the oil surplus through innovative<sup>8</sup> forms of international finances: syndicated loans in favor of the governments of relatively promising<sup>9</sup> “developing” countries in terms of their ability to honor the debt. At the beginning of the 80s, the unexpected rise in interbank rates, which were related to debt service rates, hastened some insolvent countries and produced panic among the big lending banks. The massive “withdrawal” of the investors of these products also hastened into the crisis other debtor countries which initially had not had trouble paying their debts.

A fourth situation which needs to be mentioned is not a precise event, but a “bunch” of crises occurred during the 90s, the decade of “financial globalization”. Between 1990 and 1997, the generalized (and in many ways uncritical) enthusiasm for the “market” nurtured an “euphoria” which produced massive financial flows, not only for investments, shares and bonds, but also for commercial loans to the new “emerging” economies: Mexico, who had recently joined NAFTA, and above all Southeast Asia’s economies. Excessive lending growth in these cases also led to crisis situations which, initially localized, were quickly “passed on” to the macroregion surrounding the epicenter country of the crisis, because the sudden change of direction in financial movements extended to bordering or related countries as well.

These few episodes of crisis show us that the superficial interpretation that in order to avoid crises we need “more State” and “less market” in financial transactions can be questioned. Unfortunately, it is not that simple: the main characters in the emergence of these crises are the States; not only private institutions but

also governments. This observation becomes even more obvious in light of the most recent crises, and especially of the current one. Here, financial fragility and contagion have acquired global dimensions: the actions and omissions of the “State” and of the “market” go hand in hand.

This analysis of global crises would not be complete if we did not explore some qualitative changes in finances which have had an enormous quantitative impact, and which explain the crisis of some “evolved” and very sophisticated financial institutions.

The growth of international finances since the “euromarkets” was speeded up by the liberalization and deregulation policies of the 90s and included deep qualitative changes. Among the different aspects of this change, the most significant one was the strengthening of the so-called “derivative”<sup>10</sup> finances sector. During that period of great growth of international financial flows, the derivative instruments sector grew exponentially. In practice, all the events of financial crisis observed during the 90s –of individual financial institutions as well as monetary and financial crises of countries or regions– have shown dynamics linked in both sides with the dynamics of the markets of derivative financial instruments.<sup>11</sup>

The influence that derivative contracts have on traders can be explained by the fact that these contracts allow traders to exploit the leverage effect: derivative contracts can be subscribed for by initially paying out only a fraction of its value, then registering in the budget only the payments related to this fraction and writing in the accounting record the notional amount of derivative contracts as an off-balance sheet. This accounting practice has made very difficult the evaluation of the risk as regards financial positions of individual financial institutions as well as of countries; in practice, we have realized about the destabilizing potential of derivative finances only *a posteriori*, during the course of unprecedented forms of financial crises.

In the epicenter of this crisis, there were no fragile countries or countries excessively in debt, but “evolved” financial institutions which knew how to use in a “creative” and “innovative” way the leverage effect: the Highly Leveraged Institutions. We can remember, from the recent past, the failure of Barings in 1995, due to highly speculative operations in the hands of only one employee.

We can also recall the collapse of hedge fund LTCM, in 1998, which included Robert Merton and Myron Scholes, 1997 Nobel Prizes, among its board of directors, and numerous central banks, including the Bank of Italy, among its clients. A perfect technique for risk management, in short, is not enough in order to avoid crises: “strong” uncertainty falls on the future; an uncertainty not limited to (imponderable) forms of risk which can be managed through complex calculation of probabilities. Even the most sophisticated calculations cannot respond to unexpected events.

It is odd that these crisis episodes, clear signals of an underlying pathology in financial markets, did not leave a significant mark in financial behavior. Until the “gloomy week” of the crisis, which exploded in September 2008, financial traders continued developing and marketing new “structured” products which were increasingly complex (structured investment vehicles, SIV<sup>12</sup>). These were spread through the originate-to-distribute practice, which consists of creating “primary” financial contracts with the aim of being the basis for later marketing of complex financial products. The danger signals thrown immediately by some international security institutions were also ignored.

## **5. International Financial Institutions and Market Regulation: An Analysis**

After the evidence of the “red thread” that links the “historic” events of financial instability to the typical forms of crisis of globalization, it is useful to make an analysis of the institutions in charge of the global financial government. There are numerous international institutions with tasks related to the way the international monetary and financial system works. The main institutions were not built in the recent past, but their role has changed significantly during the last years; consequently, the internal “division of labor” has changed, so the global framework presents cases of overlapping roles, as well as of institutional gaps. The two most important international institutions as regards financial market supervision are the International Monetary Fund (IMF, created in 1944) and the Bank for International Settlements (BIS, founded back in 1930).<sup>13</sup>

The International Monetary Fund, after being the official guarantor of the Bretton

Woods regime of fixed exchange rates, has had to carry out the role of agent of emergency interventions in a global economic situation of quick changes and, particularly, of the great financial crises. Its capacity to grant “conditioned” loans to countries with financial difficulties, especially emerging countries and countries in transition, has resulted in a significant capacity to have an influence on the definition of internal policies of stabilization and structural adjustment of these countries. Conditionality is a necessary but dangerous weapon, and there have been shadows when putting it into practice.

However, the most important issue is that the Fund’s “surveillance” of the macroeconomic and financial policies of its members has a strongly asymmetric impact: it affects those indebted to the Fund, but it is almost insignificant for the countries that do not need to ask for loans, which makes them autonomously “loan-worthy” in the eyes of international financial markets. During the second half of the 90s, the International Monetary Fund and the World Bank began and, therefore, strengthened the Highly Indebted Poor Countries Initiative (HIPC), aimed at reducing external debt in seriously indebted poor countries on the grounds of national programs for reducing poverty.

The Fund also committed itself in other useful directions: the promotion of more financial transparency and best practices, the fight against corruption and capital laundering and better technical assistance. But its effective usefulness for the world market has also been in the center of daily debates. “Not even a cat to rescue” was the headline that *The Economist* gave in 2006 to an article on the IMF’s “unemployment” due to the “disappearance” of financial crises.<sup>14</sup> International cooperation as regards finances usually begins or is relaunched in situations of crisis, but the activity of the intergovernmental commissions or committees formed tend to continue, sometimes superimposing themselves on each other and sometimes opening new areas of assistance.

Let us move on to the second great international financial institution, less well-known but equally relevant. Since 1930, the BIS has the essential role of providing bank services to central banks and of representing a not very “visible” but very relevant element of comparison among those in charge of national monetary and financial policies and

of the development of common perspectives as regards regulation and supervision of financial markets.

The BIS’ site provides a detailed description of its five committees which have an influence on monetary and financial stability (the Basel Committee on Banking Supervision, the Committee on the Global Financial System, the Committee on Payment and Settlement Systems, the Markets Committee and the Irving Fisher Committee on Central Bank Statistics) and of the other three fields of international and interinstitutional cooperation of which the BIS houses their secretariats (the Financial Stability Forum, the International Association of Insurance Supervisors and the International Association of Deposit Insurers).<sup>15</sup> Basel is, therefore, the place where the common principles for bank supervision and financial regulation are drawn up. Although not binding, they are the reference standard for all national and market agents: either adopting them, as in many cases, or choosing not to, as in off-shore centers, where agents operate by playing according to their own rules and without rescue nets.

There are also areas of advice among national authorities, responsible for different sectors of the financial market, some of which are the International Organization of Securities Commissions (IOSCO), the International Association of Insurance Supervisors (IAIS) and the International Accounting Standards Board (IASB). It is necessary to highlight that the sectorial nature of the mandate entrusted to these areas of international cooperation represents an important problem in a financial market characterized during the last decades by the progressive “despecialization” of financial institutions, which has been dealt with by creating a new Joint Forum, active since 1996.

To sum up: neither the IMF nor the BIS, as institutional entities, have a strong formal mandate as regards the aim of regulation and supervision of the operations of the global financial system. However, current international cooperation is against the idea of an absolutely anarchic system. Besides the area described before of international “technical” cooperation of intergovernmental nature, we must remember the increasing importance of *sui generis* organization forms, such as the “groups”, especially the G7/G8, with their “expanded” models such as the G20, which got together in Washington on

December 15<sup>th</sup>, 2008 and in London on April 2<sup>nd</sup>, 2009.

One of the meetings of the G7, in 1998, is the beginning of the Financial Stability Forum (FSF) immediately after the Russian crisis and the collapse of the LTCM fund. This forum should be highlighted because, unlike others characterized by the presence of “technicians” –central bankers, national regulators–, it has strong political connotations expressed in the composition of its members: approximately two thirds<sup>16</sup> of the members represent the monetary and tax authorities<sup>17</sup> of twelve countries,<sup>18</sup> and the other third consists of representatives of the great international financial organizations, of the international organizations in charge of establishing the standards and of expert committees of central banks.<sup>19</sup>

Unlike other areas of international financial cooperation, the FSF responds directly to the G7. However, this strong accountability policy has had an unexpressed potentiality, at least until the emergence of the current crisis: the work done by the FSF, even though it timely dealt with the delicate issues of the financial system (highly leveraged institutions, off-shore financial centers...) and with the most serious flaws of the supervision and regulation system, it has only had a small influence on the options of national authorities of the bigger countries.

Altogether, global governance has been defined by a strong sectorial as well as geographic division of the areas of financial cooperation,<sup>20</sup> with the result of poor efficiency in the supervision and regulation of global market institutions which operate over a variety of financial products.

## **6. Preventing Crises: What Have We Learned from the Experience of the Last Decades?**

We have “inherited” from the numerous international financial crises mentioned some lessons on how to prevent crises, which can be summarized in the following way: firstly, to promote “transparency” in the financial market; secondly, to strengthen national (macroeconomic) policies in order to avoid excessive debt of a country as regards the rest of the world; and, thirdly, to introduce or strengthen the financial system’s (microeconomic) regulation.

With the debt crisis of emerging countries of 1982, the first event of “global” crisis, we

became aware of a serious information deficit as regards the level of exterior debt of the “sovereign debtors”. Financial information on “sovereign debt” began to be registered and published. This information had sufficiently added value, so as not to break confidentiality, but was also sufficiently precise and timely so as to allow follow-up. This is the first step in a line of action for promoting “transparency”; it is clear for everyone that we still have a lot to do in this area.

As regards internal macroeconomic policies in debtor countries, the key phrase during the 80s is “structural adjustment”: this refers to strictly anti-inflation macroeconomic policies and structural reforms then summarized by the “Washington Consensus”.<sup>21</sup> It is a model of the most generic directions on how to avoid instability in advanced countries, which would be to “put your house in order”, applied in emerging countries. A delicate issue had been identified here as well, which remained practically unsolved, if we think of the fact that the current crisis is quite familiar with the current excessive deficit in the United States as regards the rest of the world.

The long series of crises during the 90s, and particularly the “surprising” crisis in the countries of Southeast Asia in 1997, which involved countries with a “house in order” as regards the macroeconomic sphere, led to the certainty of the need for “micro-strengthening” of financial systems throughout a suitable system of rules. Initially, prudent regulation and the diffusion of the best practices among those involved in the financial market were thought to be necessary especially in emerging countries. However, after the Barings crisis in 1995 and the LTCM crisis in 1998, it became clear that the problem of prudent regulation was far from being confined to emerging countries. In the financial centers, the heart of the problem was in the poor regulation of derivative operations and in the “creative” operations of the Highly Leveraged Institutions; these have received attention from a working group inside the IMF and the FSF.

The report from the FSF working group on “market and institutional resilience” was aimed at the governments of the countries members of the G7 and dated 5th February 2008.<sup>22</sup> It highlighted the underlying causes and the weaknesses of the global financial system, as well as certain aspects which need political consideration so as to prevent crises.

The document summarizes six areas in which preventive action is needed: reinforcement of the surveillance and control framework (it particularly refers to the capital adequacy of financial institutions, setting up suitable liquidity buffers, risk management practices, and accounting treatment of off-balance sheet financial activities); more rigorous identification of the originate-to-distribute (OTD) model for derivatives, aimed at increasing transparency; reconsideration of the use and role of credit ratings provided by agencies; strengthening transparency in markets; strengthening the ability of action of the surveillance and regulation organizations in case of risk; strengthening the authorities' ability to respond in case of crisis.

This list, which registers many elements already present in the first documents produced by the FSF,<sup>23</sup> is undoubtedly precise; in a way, it shows that we know a lot—at least theoretically—about how to prevent crises. At the same time, once more we must state that a correct interpretation of unsolved institutional problems has not been able to produce any substantial preventive effect.

It is reasonable to wonder why decisive steps have not been taken in the direction which perhaps could have contributed to hold back the current crisis: the question is essential and deserves attention, but only recently it has been explicitly formulated.<sup>24</sup>

## 7. Norms and Their Ambivalence: A Deeper Analysis

Among the three key words which summarize the lines of action to prevent crises, we will analyze regulation in depth. Especially today and in retrospective, there is practically unanimous agreement on the idea that the financial markets' self-regulation is inadequate. On the other hand, if we reflect upon our experience, it is not reasonable to automatically expect a decisive role from the adoption of regulation codes for two reasons. Firstly, due to a double practical reason: on the one hand, the regulation introduced has proved to be insufficient to avoid the repetition of crises; on the other hand, some of the institutions considered to have contributed to the current crisis with their behavior were already strongly regulated. Secondly, for a fundamental reason of theoretic nature: the rules that we expect will be introduced *today* are the best that can be done as regards what

was suggested by the experience of *yesterday*; nobody can guarantee that they will rise up to the problems of *tomorrow*. The rules designed to prevent or solve yesterday's crises have two problems: to begin with, it is very likely that they will not be suitable to face today's events; moreover, once introduced, a system of rules tends to modify the behavior of those involved so that the rules themselves become substantially inefficient.<sup>25</sup> There are no "crisis-proof" institutional models, especially when innovation and structural change suffer from acceleration

Besides registering the possible "endogenetic" efficiency of rules, it is reasonable to think that these can even be counterproductive, encouraging especially risky behavior or behavior capable of increasing the vulnerability of the system in situations of crisis. When primary capital adequacy ratios (Basel I) were applied, the excessive growth of credit to sovereign debtors was increased precisely by the low ratios established by these loans. On the other hand, prescriptive regulation, in which everything that is not forbidden is compulsory, establishes a barrier against any innovation and any change: not only against potentially dangerous changes, but also against desirable innovations and changes.

One last precautionary measure should be taken into account with reference to regulation: inflexible rules can encourage evil behavior as regards financial stability, especially when debtors need to have access to credit "at all costs". The more asymmetric the relationship, the more likely it is that the financially "strong" part will impose the "weak" part contract forms that the weak part cannot accept, even though the charges and risks assumed are way beyond what is prudent from a systemic point of view.<sup>26</sup> This confirms that injustice also generates economic instability. "Economic science tells us that structural insecurity generates anti-productive attitudes wasteful of human resources" (*CV*, 32).

To sum up: "perfect" norms, written once and for all, are not enough in order to protect us against the potential instability of financial markets. Due to its nature, the issue is to face, each time once again, relational problems in a framework characterized by information asymmetries, incomplete information, that is to say, uncertainty in the "strong" sense. Each generation obtains "from scratch" the task to design "fair" norms and institutions.

## 8. It Is More Difficult to Regulate Finances than Other Economic Activities: The “Physiological” Aspect of Trust

Financial markets are very different from goods and services markets, on-the-spot exchanges upon payment; and they are especially different from the competitive market stereotype in which most transactions are anonymous. Incomplete contracts, of which financial contracts are an important example, demand certain personalization or trust. Consequently, many directions as regards regulation which would make sense in standard markets become lacking in influence (or even counterproductive) in financial markets. In order to analyze financial regulation properly, it is necessary to “go back to basics”, to the essential issue of what is a financial contract. The following is a small contribution in response to the invitation of the *Caritas in Veritate* to return to the “truth” in finances: “*Finance, ... after its misuse, ... now needs to go back to being an instrument directed towards improved wealth creation and development. ... The entire financial system has to be aimed at sustaining true development*” (CV, 65).

Finances are an activity which involves making a timeless pact, meant to have certain duration, to “remain” in time and in uncertainty. It is a pact in which none of the parties has all the relevant information. Above all, both lack certainties about what the future holds: they can only act under uncertainty, on the basis of their expectations as regards the future of the general context and as regards what will specifically happen to their partner as well. Furthermore, the financial sphere shows serious issues of information asymmetries which influence the process necessary to sign a financial contract which commits them in time: each party has private information that sometimes is not able or does not want to reveal to the other. The awareness of the existence of information asymmetries makes even truthful statements less believable: each party, in fact, will remain suspicious that their opposing party is giving way to the impulse to lie or reveal only partially and strategically their private information.

If finances involve uncertainty and information asymmetries, what are the reasonable conditions for the parties to commit themselves in a lasting pact? What can be the basis for mutual trust and confidence in the

market? These questions are very important: if we do not take into account the relational dimension of finances, which imply time and space, it is impossible to understand their “failures” and to explore the real possibilities when managing their processes.

The relationship between partners in a financial contract will not be able to be completely entrusted to impersonal mechanisms and it implies a fiduciary bond. Significantly, “to give credit” is related to two meanings: “I lend you money” and “I believe you” or “you are credible”. We can obtain (diminished) substitutes for trust relationships, but these rarely work and they sometimes contribute to crisis situations. Particularly, the formal regulation of financial contracts can be necessary, but it will not be enough in order to build trust.

Real “credit”, especially credit aimed at supporting productive investments and investments which generate economic development, implies fiduciary bonds based on the reciprocal knowledge of the person who grants the credit and the person who receives it. This knowledge can be obtained through repeated personal interactions, for which certain physical contact is essential. As an alternative, financial reports can be based on the reputation of the parties involved; however, in this case the decision to trust in the person who claims knowledge of the opposing party is also necessary. For example, during the boom of international bank loans to “emerging” low-income countries of the 70s (among them, many Latin American countries), the central financial institution of syndicated loans was in charge of gathering the information about the borrowing country, whereas the other institutions supporting the syndicate would participate exclusively as lenders, inspiring confidence to the assessments of the central head office. In more recent times, the role of gathering and preparing information about the reliability of potential debtors was taken on by the great qualification agencies. Both examples explain the dangers inherent to the “mechanism” of reputation. The mechanistic use of reputation distorts the parties’ incentives and, as a result, it becomes a “trap”: it simplifies the credit granting phase; it encourages excessive debt in debtors whose quality is systematically overestimated, precisely in order to favor financial development; in short, it lays the foundations for a sudden collapse of business<sup>27</sup>



as a whole once the real quality of the debt proves to be poor.

It is likely that the adoption of mechanistic behavior in financial markets will have inefficient results (market failures) and will generate “widespread lack of responsibility”, which will result in the lenders’ tendency to only take positions of short or very short horizon. The reduction (in the long term) of personalized financial pacts to technical and anonymous contracts shows the existence of a problem that is more cultural than ethical; a problem which requires opening up human reason. “It should be remembered that the reduction of cultures to the technological dimension, even if it favours short-term profits, in the long term impedes reciprocal enrichment and the dynamics of cooperation” (CV, 32). The reduction of the temporal horizon which traders refer to is especially increased when trying to avoid the “subjective” dimension of trust by creating a negotiation space based on “objective” factors. Some of these practices are already established: for instance, the mortgage on the house as a guarantee for the lender. Securitization and negotiability of credit contracts are more recent and more dangerous ways to “objectively” solve trust issues: they imply dangers<sup>28</sup> linked to contract design as well as to the role of financial intermediation.

Let us begin with the design of the contract: in order to solve the problem of trust, it is necessary to introduce clauses aimed at reinforcing the debtor’s incentive to honor the debt in the contract; on the other hand, it is necessary to guarantee the creditor a quick way out from the contract, in case he/she desires to do so. Contract clauses aimed at reducing the problem of uncertainty and mutual trust usually result in undesirable consequences. For example, the application of high interest rates on granted loans should result in excluding from the loan projects which have expected yields that are not high enough or yields too far away in time, that is, the riskiest borrowers as regards restitution. However, this clause could end up being useful for selecting only “bad” clients, who go after very risky projects or who simply are up to their neck in debt and are willing to pay “any price” as long as they receive credit.

The impersonal, “objective” credit relationship becomes anonymous and interchangeable; it is “securitized”, becoming a standardized security which can be

negotiated in markets. The securitization of financial relationships is the necessary premise for a “local” credit to be an object of negotiation in international financial markets, which are characteristically impersonal. The fragility of the fiduciary issue between lender and borrower is therefore multiplied by intermediation. This phenomenon “increases the distance” between the debtor and the creditor, with an obvious loss of information in the system. This practice is, therefore, also dangerous.

In the current crisis, we find numerous examples of the negative consequences of having resorted to “mechanistic” ways of overcoming the trust issue. Savers have passed their portfolio options on to institutional investors, trusting their judgment and only paying attention to the yield profile. The remunerations of the heads in management roles, established according to the financial result obtained, have led to behaviors aimed at obtaining results in a short temporal horizon. The calculation of the financial results through the mark-to-market practice pushed prudent assessments into the background and distorted the incentives in companies’ risk management. Qualification agencies have contributed to spreading a superficial sense of security...

To sum up, it is necessary to regulate finances in order to prevent crises; however, this is not enough. The economic issue of a reasonable and non-fideistic trust cannot be evaded.

## **9. The Severe “Pathology” of Financial Markets: The Crisis and Its Treatment**

Let us analyze two simple facts about crises and their “cures”. To begin with, the instruments for “preventing” bank and financial crises –regulation and supervision– are undoubtedly necessary, but they have proved to be systematically insufficient to avoid crises. When a crisis shows up, it is too late for prevention policies; intervention is only possible in order to distribute the costs from the crisis in another way: among the public and private sectors, among taxpayers and directly affected sectors, among creditor and debtor countries... Secondly, the “treatment” for financial crises usually ends up imposing costs on innocent subjects as well. In other words, prevention has efficiency problems and crises management has equity problems, and these problems get mixed up.

The systematic crisis of 2007-2008 clearly illustrates the complexity and the temporal correlation between prevention problems and crisis management problems. Beginning in the spring of 2007 and at a “local” level in the subprime market of the United States, the current crisis took unusually long to take shape, which in numerous occasions led to think that “the worst was over”, until the Lehman Brothers crisis in the fall of 2008. The long process of preparation of the subprime mortgage crisis, before its explosion, was not by chance: the lack of transparency in structured products affected not only the final customer but also the financial institutions which were intermediaries.<sup>29</sup> The (geographical, but above all relational) distance between the origins of the financial relationship and the final owner of the corresponding insolvency risk turned out to be difficult, even for its reconstruction. The excessive resort to financial leverage multiplied not only the expected yield, but also the risk. It may seem paradoxical that great financial institutions “ignored” how risky their situation was and discovered it once the crisis had already happened, when it was too late to look for a solution. However, in each case, this ignorance is meaningful. This “ignorance” shows many things: an uncritical use of the reputation mechanism as a substitute for trust; the superficial leveling of each operator to the “market’s” average opinion, included in qualification agencies’ assessments; the practice of assessing the own patrimony with reference to the market’s current prices (“mark-to-market”) without wondering to what extent those prices are in keeping with reality. But reality cannot be denied: in the end it always shows its true being.

The current crisis shows the characteristic interruption of credit after a long phase of financial euphoria, although new elements appeared as well. In June 2008, when the crisis was “in the air” but had not broken yet, the Annual Report of the Bank for International Settlements<sup>30</sup> showed three new dangerous facts: the inappropriate application of the originate-to-distribute model in the mortgage loan sector; the increasing importance of innovative structured products, strongly supported by the qualification agencies’ assessments; the appeal to off-balance financial instruments by banks which wanted to include the amount of capital required by capital adequacy. As we can see, this diagnosis

is similar to the already mentioned lines of action of the FSF from February 2008, which suggested stricter regulation of financial markets and institutions with reference to the three specific crisis factors.

However, “technically” focusing on the individual weak points was not enough. During the first months of 2008, for instance, the regulation authorities of different countries were right when they encouraged the banks which could not recapitalize which has sometimes been possible because of the intervention of foreign sovereign wealth funds<sup>31</sup>—to increase their level of transparency, especially in their budget, and to improve their criteria for granting loans and using structured products. When several institutions are exposed to risk at the same time, the intervention in each institution is not enough in order to prevent crises. The systemic impact of recapitalization operations can, on the contrary, be counterproductive: the difficulty to urgently find new capital inputs has in fact led, during September and October 2008, to the need for massive participation of the public sector in “rescuing” financial institutions in crisis. These institutions are usually too big to fail, but in certain cases too big to be rescued, as is the case of Iceland.

The improvement of (micro) financial regulation must go hand in hand with the concern for systemic stability, which also considers the interconnections between financial institutions. Moreover, it must go along with a macroeconomic policy able to actively resist the tendency of financial markets to “procyclical” behavior, which implies expansion during growth phases and implosion during crisis periods. The “anticyclical” use of macroeconomic policy during the euphoria phases is, however, unpopular and demands certain courage.

## **10. The “Chronic” Pathology: The Financial Market Does Not Carry Out Its Role of Being a Bridge Between the Present and the Future**

The questions which repeatedly arise today are: how do we get out of this financial crisis? How do we avoid the future ones? A much deeper question is rarely heard: which “fair” financial institutions can we help to build? This question is obviously related to the others: if the lender seeks to finance “good” projects (and the assessment can not be mechanistic...), systematic crises become less probable.

We can outline a few answers. To begin with, it is necessary to consider with a realistic perspective that building institutions and rules is a constant, open, “imperfect” process, which should be developed according to the principle of subsidiarity. Complexity and uncertainty make the top-down approach in governance less effective (and perhaps less fair as well) than the perspectives “from below” which appreciate creative, responsible behavior and solidarity. “Fair” institutions can not emerge nor work without moral consensus on fundamental human values, which must be defended even if it takes a lot of sacrifice.

Secondly, as every human reality, the reality of finances is deeply ambivalent: we should not condemn nor worship it; above all, we should make the effort to understand it truthfully. In its ultimate substance, it is a “credit” relationship, a pact aimed at enduring time –or failing, causing a small crisis– but when financial relationships become anonymous and are self-referential, based on the “market’s” movements, the crisis easily becomes systematic. Even though everything conspires to convince us that finances are just “anonymous mechanisms” and to reduce the horizon of our financial decisions to the short term, we need to resist. We need the sort of resistance that is, above all, cultural: savers must try to understand and sensibly decide the best use for their savings; financial representatives should do the same, and so on until the systemic actors. In order for finances to work as a solid bridge between the present and the future creating “rational” financial instruments, it is necessary to expose and fight against “institutions of sin” which dwell in finances, that is, those which look for excessive profit and power at all costs: in the market, as well as in supervision and regulation institutions. These are institutions of sin in a literal and not moral sense: they reduce the aim of finances and betray their role.

Thirdly, we need “educational” interventions leading to creative, responsible behavior and to solidarity, or, at least, to avoiding clearly dangerous behavior. For instance, we need an education which opens up to prudence in the access to credit for consumption during boom phases and to perceiving the danger implied in the inclusion of complex, high-risk products in savers’ portfolios. We also need interventions of specialized education. Above all, the person who educates young people for

becoming experts in finances must not only teach the most exquisite techniques, however useful they are, but also wonder about the radical words which cannot be separated from financial decisions: trust, hope, prudence, courage... all words related to ethics. “Ethical finances” run the risk of being pushed into a specialized segment of finances; really ethical finances are, on the contrary, those which assume the task to support investments with eyes into the future. “Banks are proposing “ethical” accounts and investment funds. “Ethical financing” is being developed, especially through micro-credit and, more generally, micro-finance. These processes are praiseworthy and deserve much support [...]. It would be advisable, however, to develop a sound criterion of discernment, since the adjective “ethical” can be abused [...]. Efforts are needed –and it is essential to say this– not only to create “ethical” sectors or segments of the economy or the world of finance, but to ensure that the whole economy –the whole of finance– is ethical, not merely by virtue of an external label, but by its respect for requirements intrinsic to its very nature” (CV, 45).

Traducción: Carolina Piola

---

<sup>1</sup> An interesting explanation of the return of crises comes from Minsky’s idea (see Minsky, H. (1978), *The Financial Instability Hypothesis: A restatement*, Thames Papers on Political Economy, London), according to which financial instability has an endogenous ingredient -the competition between big agents leads them to broaden their product supply by including riskier operators in the system. This behavior “endogenetically” increases the system’s financial fragility.

<sup>2</sup> We all remember the pictures of the lines at the Northern Rock’s box offices, before its nationalization in February 2008.

<sup>3</sup> Particularly, big issuing institutions (or countries) can think that the quality of their reputation and the scope of their activities are as high as to become practically “too big to fail”. In this case, moral chance is really high.

<sup>4</sup> The Gold Standard expects the commitment of national central banks to maintaining convertibility in gold of their own legal currency to an exchange rate previously established.

<sup>5</sup> The seeds of this market already existed during the

60s (the “eurodollar” market); its growth in size and efficiency put an end to the practical efficiency of national financial regulation.

<sup>6</sup> The innovative aspect of these funds was in its contract structure: loans which formally were in the short-term (in order to attract lenders who preferred liquidity), implicitly renewable to interest rates with pre-established formulas ( $LIBOR + spread$ ) but not levels, and more or less virtuous.

<sup>7</sup> Generally, the borrowers were oil countries, which were expected to easily accomplish the restitution of rates at expiration with their sales of crude oil.

<sup>8</sup> This is the case of the Mexican crisis of 1994, analyzed in Beretta, *Op. Cit.*

<sup>9</sup> In SIVs, the risky elements of the original contract are dissociated, disintegrated and put together again in a series of new marketed financial products. It is not easy to locate the original contract of each new SIV, so the perception of the risk of the person obtaining a SIV is distorted: it carries the name of financial institutions of excellent reputation and it is very likely that the one subscribing underestimates the risk. If the person who “originated” the SIV was cautious, it is not a problem, but we must remember the endogenous fragility of markets as well as moral chance of operators who consider they can receive a last resort loan.

<sup>10</sup> These institutions’ official sites ([www.imf.org](http://www.imf.org); [www.bis.org](http://www.bis.org)) offer brief but efficient reports on their history and current roles. Visit these sites for more information.

<sup>11</sup> <http://www.bis.org/stability.htm>

<sup>12</sup> More precisely, 27 over 24. See <http://www.fsforum.org/about/overview.htm>

<sup>13</sup> For example, those participating for Italy: the Bank of Italy, the Institute for the Supervision of Private Securities and Collective Interest (ISVAP), the National Commission for Companies and Stock Market (CONSOB) and the Department of Economy and Finances.

<sup>14</sup> Australia, Canada, France, Germany, Hong Kong, Italy, Japan, Holland, Singapore, Switzerland, the United Kingdom and the United States, plus the European Central Bank (ECB).

<sup>15</sup> The international organizations are: the BIS, the World Bank, the IMF, the Organisation for Economic Co-operation and Development. The organisms establishing the standards are: the Basel Committee on Banking Supervision (BCBS), the Committee on the Global Financial System (CGFS), the Committee on Payment and Settlement Systems (CPSS), the International Association of Insurance Supervisors (IAIS), the International Accounting Standards Board (IASB), the International Organization of Securities Commissions (IOSCO), the International Association of Deposit Insurers (IADI). The expert committees of central banks are: the Committee on

Payment and Settlement Systems (CPSS) and the Committee on the Global Financial System (CGFS).

<sup>16</sup> The series of financial crises of the 90s (Mexico, Indonesia, Southeast Asia, Russia, Turkey, Argentina...), on the one hand, demanded great financial commitment from the IMF, and, on the other hand, increased the concern that the guarantee implicitly offered to countries which were “too big to fail”, could contribute to their excessive debt (moral chance). During those years, a topical issue was the possibility of involving the private sector in the prevention and management of financial crises (bailing in the private sector), so as to reduce at least the moral chance of lenders, who would otherwise place too much confidence in the IMF, lender of last resort *sui generis*; but no practical steps were taken in that direction.

<sup>17</sup> FSF Working Group on Market and Institutional Resilience, Interim Report to the G7 Finance Ministers and Central Bank Governors, 5 February 2008, [www.fsforum.org](http://www.fsforum.org). See also the Final Report of April 2008, which for each action line suggests specific content and an application date: [http://www.fsforum.org/publications/r\\_0804.pdf](http://www.fsforum.org/publications/r_0804.pdf).

<sup>18</sup> [http://www.fsforum.org/publications/on\\_9909.pdf](http://www.fsforum.org/publications/on_9909.pdf). The document is: FSF, *Ongoing and Recent Work Relevant to Strengthening Financial Systems*, September 6th, 1999.

<sup>19</sup> See *The Economist* (2009), “The Curse of Politics”, Economics focus, April 16th, and the recent study in the mentioned paper on the specific influence factors on decisions of intervention in financial markets: Swagel, P. (2009), *The Financial Crisis: An Inside View*, Brookings Papers on Economic Activity, Spring 2009, conference draft.

<sup>20</sup> As regards “endogenetically inefficient” policies, see Goodhart, C. A. E. (1994), *Moneta, informazione e incertezza*, Il Mulino, Bologna.

<sup>21</sup> The current crisis demonstrates that asymmetry and marginalization in financial markets increase systemic fragility. A global crisis erupted as a result of the crisis of an ultra-peripheral market: that of subprime loans.

<sup>22</sup> In fact, as it usually happens in financial markets based upon trust and expectations, the crisis involved insolvent debtors as well as those who would have been able to honor their debt if the crisis had not occurred.

<sup>23</sup> With increasingly integrated markets and increasingly complex products, the operational large scale of financial institutions becomes a key element for efficiency and competition. Mergers, acquisitions and privatization regroup financial markets and favor the “despecialization” of big operators; particularly, big commercial banks have at the same time roles of banks of investment, insurance, pension funds management and common investment funds

management. See De Grauwe, P. (2009), *Improving the Governance of the Eurosystem*, ASERI Series on “Global Governance in a Plural World”, Vita e Pensiero, Milano (soon).

<sup>24</sup> BRI, 78esima Relazione Annuale, Basel, June 2008, www.bis.org

<sup>25</sup> Unctad, World Investment Report, 2008, www.unctad.org

## Referencias bibliográficas

Angeloni, I. (2008), *Testing Times for Global Financial Governance*, Bruegel Essay and lectures Series, Bruselas.

Bagehot, W. (1873), *Lombard Street: A Description of the Money Market*. E. Johnstone; Hartley Withers, eds., London, Henry S. King and Co.

Beretta, S. (1992), *Politiche macroeconomiche e organizzazione monetaria internazionale. La Banca dei Regolamenti Internazionali e la “tradizione delle Banche Central”*, Pubblicazioni I.S.U., Università Cattolica del Sacro Cuore, Milán, octubre 1992.

Beretta, S. (2000) “Ordering Global Finance: Back to Basics”, en Boswell, J.S., McHugh, F.P., Verstraeten, J. (comp.), *Catholic Social Thought. Twilight or Renaissance*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaninensium, Leuven University Press, Uitgeverij Peeters, Lovaina.

Beretta, S. (2000), *Strumenti finanziari derivati, movimenti di capitale e crisi valutarie degli anni Novanta: alcuni elementi per farsi un’idea*, Istituto di Economia internazionale, delle istituzioni e dello sviluppo, n.0002, febrero 2000.

Dembinski, P. (2009), *Finance: Servant or Deceiver? Financialization at the Crossroads*, Observatoire de la Finance, Palgrave-MacMillan, Hampshire.

*The Economist* (2006), “Not Even A Cat to rescue; Reshaping the IMF”, *The Economist* edición impresa, Londres.

# La propuesta de Benedicto XVI a los economistas: un camino hacia una economía ética

JEAN-YVES NAUDET

Revista Cultura Económica  
Año XXVII • N° 75 / 76  
Agosto - Diciembre 2009: 77-82

La Encíclica *Caritas in Veritate* es un don brindado por Benedicto XVI para “todos los hombres de buena voluntad”, es decir, para los creyentes y los no creyentes. En efecto, respetuoso de la tradición de la doctrina social de la Iglesia y del método ya presente en Santo Tomás de Aquino, el Papa hace un claro llamado tanto a la fe como a la razón, para ser comprendido por todos. Se sitúa, aquí como en otras ocasiones, en línea con sus predecesores, al explicar él mismo que no hay dos doctrinas sociales de la Iglesia, “una preconciliar y otra postconciliar, diferentes entre sí, sino una única enseñanza, coherente y al mismo tiempo siempre nueva” (CV, 12).

Esta única enseñanza se enfrenta permanentemente con las cosas nuevas (*Rerum Novarum*, decía ya León XIII en 1891) y, para Benedicto XVI, las cosas nuevas son la globalización, el desarrollo integral, la crisis financiera y económica, etc. Todo esto ha sido extensamente discutido por muchos, y yo desearía abocarme a otro aspecto del texto que compete a todos los países. Tal aspecto es la reflexión del Papa en relación con ciertos temas económicos, ya abordados por Juan Pablo II, pero sobre los cuáles nos invita a reflexionar –en particular, a nosotros, los economistas– proponiéndonos un verdadero camino hacia una economía ética. En todo caso, nos plantea las preguntas correctas y nos guía en nuestra reflexión.

Más allá de cuál sea el tema abordado, el Papa se sitúa en una perspectiva de largo plazo y no en una preocupación circunstancial. Y esto es sabio, tomando en cuenta que la crisis financiera y económica que vivimos ha sido provocada por la mera preocupación por lo inmediato: desde el consumo al beneficio, sin dejar de mencionar el crédito. Al ubicar su Encíclica en el marco del amor y la verdad,

resulta evidente que Benedicto XVI invierte totalmente la perspectiva de la ansiedad actual, para situarse en el contexto de lo que es verdaderamente sostenible. En efecto, en el plano económico, las modalidades prácticas de la aplicación de los principios de amor y de verdad no son estrictamente las mismas que en el plano afectivo, familiar o espiritual. Pero el hombre siempre es el mismo y la economía debe obedecer a los mismos principios éticos a los que obedece el resto de la sociedad.

En materia económica, Benedicto XVI se sitúa en la línea de Juan Pablo II con el fin de explicar que la Iglesia no tiene soluciones técnicas para ofrecer. Su tarea será señalar aquello que no se adecua a la dignidad del hombre y abrir los caminos compatibles con una moral natural y cristiana. Así, los que esperaban que el Papa explique cómo resolver la crisis sufrirán una decepción: no es él quien determinará el nivel correcto de las tasas de interés de la FED o el rol exacto del FMI. Por el contrario, él se ubica en un plano completamente diferente.

Además, como la Iglesia es “experta en humanidad” (Pablo VI), conoce bien la naturaleza humana, sus fortalezas y sus debilidades. Difícilmente se podrá comprender la cuestión económica si no se parte del hecho fundamental que es el pecado original. Si se elimina la noción de pecado original imaginando que el hombre es naturalmente bueno, se construye un mundo utópico en el que los más violentos o los más deshonestos predominarán. De lo dicho surge esta fórmula esencial: “La sabiduría de la Iglesia ha invitado siempre a no olvidar la realidad del pecado original, ni siquiera en la interpretación de los fenómenos sociales y en la construcción de la sociedad [...]. Hace tiempo que la economía forma parte del conjunto de los ámbitos

en que se manifiestan los efectos perniciosos del pecado” (CV, 34). He aquí lo que debería traernos un poco de sabiduría y de modestia en este plano. Sin esto, agrega el Papa, se olvida la moral y se concluye en el desprecio por “la libertad de la persona y de los organismos sociales” (CV, 34).

Si se lo entiende bien, Benedicto XVI no aborda todos los aspectos de la economía y no vuelve sobre todos los temas ya tratados por Juan Pablo II en *Centesimus Annus*, sino sobre algunos de ellos. Nosotros nos concentraremos sobre cuatro que consideramos esenciales para descubrir ese camino hacia la ética económica.

## 1. El mercado

“Si hay confianza recíproca y generalizada, el *mercado* es la institución económica que permite el encuentro entre las personas, como agentes económicos que utilizan el contrato como norma de sus relaciones y que intercambian bienes y servicios de consumo para satisfacer sus necesidades y deseos.” (CV, 35). He aquí una definición clara, pero si solamente nos quedamos en eso, ¿cuál sería el aporte de Benedicto XVI? Juan Pablo II también había hablado en *Centesimus Annus* del mercado como “el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades” (CA, 34). Más adelante, el texto de Benedicto XVI aclara su propósito: “El mercado está sujeto a los principios de la llamada *justicia conmutativa*, que regula precisamente la relación entre dar y recibir entre iguales.” (CV, 35). Esto es lo que ya ha explicado Santo Tomás con el precio justo o el sueldo justo. No se debe olvidar ninguna de estas dos partes al llevarse a cabo un intercambio en el mercado.

“Pero la doctrina social de la Iglesia no ha dejado nunca de subrayar la importancia de la *justicia distributiva* y de la *justicia social* para la economía de mercado [...]. En efecto, si el mercado se rige únicamente por el principio de la equivalencia del valor de los bienes que se intercambian, no llega a producir la cohesión social que necesita para su buen funcionamiento. *Sin formas internas de solidaridad y de confianza recíproca, el mercado no puede cumplir plenamente su propia función económica.* Hoy, precisamente esta confianza ha fallado, y esta pérdida de confianza es algo realmente grave.” (CV, 35). Y así llegamos al corazón de la crisis de hoy en día, crisis de confianza.

Lo inédito no es hablar de justicia distri-

butiva, sino relacionarla directamente al funcionamiento del mercado en sí mismo, como condicionante de su eficacia. Esto es lo que debería abrir un camino de reflexión; no hay mercado sin confianza, eso lo sabemos todos. Pero tampoco hay confianza ni mercado mismo sin solidaridad “dentro del mercado”, he aquí lo que debe incitar a reflexionar. Luego Benedicto XVI explica que “la sociedad no debe protegerse del mercado” como si fuera algo malo en sí mismo, pero también que “el mercado puede orientarse en sentido negativo” (CV, 36). Puesto que “el mercado no existe en su estado puro [...]. De esta forma, se puede llegar a transformar medios de por sí buenos en perniciosos. Lo que produce estas consecuencias es la razón oscurecida del hombre, no el medio en cuanto tal. Por eso, no se deben hacer reproches al medio o instrumento sino al hombre, a su conciencia moral y a su responsabilidad personal y social.” (CV, 36). Nuevamente estamos frente a la ética situada en el corazón del mercado.

## 2. La ganancia

Nunca ha sido condenada por sí misma y Juan Pablo II reconocía su “rol pertinente”. Benedicto XVI vuelve sobre el tema: “La ganancia es útil si, como medio, se orienta a un fin que le dé un sentido, tanto en el modo de adquirirla como de utilizarla. El objetivo exclusivo del beneficio, cuando es obtenido mal y sin el bien común como fin último, corre el riesgo de destruir riqueza y crear pobreza.” (CV, 21). Desde el punto de vista económico existen instituciones que dan un sentido a la forma de crear beneficio, como, por ejemplo, la competencia, distinta del monopolio, que transforma el beneficio en simple renta. De la misma manera, con respecto a la utilización, lo común es remunerar los aportes de los capitalistas y de los emprendedores y además, si éstos poseen una visión de largo plazo, una parte importante de los beneficios servirá al autofinanciamiento y, por lo tanto, al desarrollo de la empresa, permitiendo así la producción de bienes y la creación de empleos.

¿Por qué entonces Benedicto XVI insiste en este punto? Porque estas condiciones económicas son necesarias, pero no suficientes. Se puede generar beneficios compitiendo en la venta de drogas o en la prostitución de niños. Es aquí que el bien común y la ética están una vez más en el corazón del problema: sólo una conciencia moral recta del productor, del cliente y de los intermediarios, determina si

el beneficio es moralmente legítimo dada la utilización del medio (una competencia leal) y del objetivo perseguido (otorgar un servicio que haga crecer al hombre y respete su dignidad). De esto se trata, en materia económica, aspirar al bien común: brindar por medio de un mercado verdaderos servicios a los demás; apreciando aquí la verdad en el mismo nivel de la ética. Claro está que la ley tiene un rol a jugar (por ejemplo, con los productos ilegales), pero Santo Tomás de Aquino ya había explicado que la ley no podía reprimir todo el mal que había en el mundo. El llamado a la ética, a la conciencia de cada cual, es indispensable.

### 3. El empresario

Juan Pablo II ya había rendido homenaje al rol del empresario. Pero Benedicto XVI también subraya algunos peligros, dado que “debido a su continuo crecimiento y a la necesidad de mayores capitales, cada vez son menos las empresas que dependen de un único empresario estable que se sienta responsable a largo plazo, y no sólo por poco tiempo, de la vida y los resultados de su empresa” (CV, 40). Lo que él denuncia aquí es la exclusiva búsqueda de “beneficios a corto plazo” (CV, 32) “en vez de la sostenibilidad de la empresa a largo plazo” (CV, 40). El tema del empresario plantea una importante pregunta y ciertas clases de empresas, por ejemplo aquellas que pertenecen a un núcleo familiar estable, respetan más esta visión de largo plazo. Pero la gran empresa –con capital más disperso– no está condenada en sí; hay que reflexionar sobre las técnicas que favorecen la preocupación por el largo plazo.

A su vez, Benedicto XVI desarrolla otra idea en relación con el empresariado. Existe una tendencia a “pensar exclusivamente en el empresario privado de tipo capitalista [...]”. En realidad, la iniciativa empresarial se ha de entender de modo articulado. [...] antes de tener un significado profesional, tiene un significado humano. Es propio de todo trabajo visto como *actus personae* y por eso es bueno que todo trabajador tenga la posibilidad de dar la propia aportación a su labor, de modo que él mismo ‘sea consciente de que está trabajando en algo propio’. Por eso, Pablo VI enseñaba que ‘todo trabajador es un creador.’” (CV, 41). Juan Pablo II ya había evocado el tema: todos somos creadores y seguimos hasta cierto punto el orden del Creador en respuesta a su solicitud de dominar y someter la

tierra. Esto no significa hacer desaparecer al asalariado (aunque es bueno que el número de empresas, incluidas las pequeñas empresas –pensemos en el microcrédito– crezca) pero sí garantizar que, a diferencia de lo que sucedió con el taylorismo, cada asalariado esté informado y se sienta involucrado y responsable de su obra en el sentido profundo, que sea, de este modo, un creador: todos empresarios, de alguna manera. Por esto, la empresa debe evolucionar: es a la vez una norma de buena gestión y una exigencia ética.

### 4. La responsabilidad social de la empresa y la verdadera ética

Benedicto XVI no ignora los temas de moda de la “business ethics” (CV, 40) y toma en cuenta las diversas “partes interesadas”. Ve positivamente el hecho de que la RSE tenga en cuenta a todos los “que contribuyen a la vida de la empresa”: “la gestión de la empresa no puede tener en cuenta únicamente el interés de sus propietarios” (CV, 40). Pero todos saben bien que hay de todo en esta corriente de responsabilidad social empresaria, no sólo simples operaciones de comunicación o de marketing, sino también el hecho de que ocasionalmente esta forma de ética empresarial ha hecho pasar por ética lo que en realidad se opone a ella.

Esto le permite al Papa volver sobre lo que la ética es verdaderamente: la “economía tiene necesidad de la ética para su correcto funcionamiento; no de una ética cualquiera, sino de una ética amiga de la persona.” (CV, 45). Y después de haber descrito diversas formas de *business ethics*, procesos “que son apreciados y merecen un amplio apoyo”, añade esta fórmula: “conviene, sin embargo, elaborar un criterio de discernimiento válido, pues se nota un cierto abuso del adjetivo ‘ético’ que, usado de manera genérica, puede abarcar también contenidos completamente distintos, hasta el punto de hacer pasar por éticas decisiones y opciones contrarias a la justicia y al verdadero bien del hombre.” (CV, 45).

Lo que el Papa considera bajo el nombre de ética no es lo que está detrás de cualquier eslogan publicitario, sino lo que la doctrina social de la Iglesia dice de la ética, “que se funda en la creación del hombre ‘a imagen de Dios’ (Gn 1,27), algo que comporta la inviolable dignidad de la persona humana, así como el valor trascendente de las normas morales naturales. Una ética económica que prescindiera de estos dos pilares correría el peligro de perder inevitablemente su propio significado



y prestarse así a ser instrumentalizada”(CV, 45). He aquí, sobre esta cuestión, una elaboración definitiva que relativiza muchos discursos supuestamente “éticos”. Un buen eslogan publicitario que emplee la palabra “ética” no basta para garantizar un contenido ético. Hay una ética verdadera y una falsa. La verdadera ética económica es aquella que respeta la dignidad del hombre y las normas morales naturales. Este es el camino que Benedicto XVI nos propone descubrir y recorrer con él.

Traducción del francés: María Eugenia Lepere

## **Benedict XVI’s Proposal to the Economists: a Path towards an Ethical Economy**

---

The Encyclical *Caritas in Veritate* is a gift from Benedict XVI to “all people of good will”, which means, for believers and non-believers. Moreover, respectful of the Catholic social teachings of the Church and of the method already used by Saint Thomas Aquinas, the Pope clearly appeals not only to faith but also to reason to be understood by everyone. Here, as in other occasions, he follows the line of his predecessors by explaining that there are not two Catholic social teachings of the Church “one pre-conciliar and one post-conciliar, differing from one another: on the contrary, there is a *single teaching, consistent and at the same time ever new*” (CV, 12).

This single teaching faces new things permanently (*Rerum Novarum*, as Leo XIII was already saying in 1891) and for Benedict XVI new things are globalization, integral development, financial and economic crisis, etc. All these issues have already been vastly addressed by many. Therefore I would like to devote myself to another aspect of the text regarding certain economic issues that have already been addressed by John Paul II, on which he invites us –specially the economists– to reflect. He proposes a true path towards an ethical economy and suggests the right questions to guide our reflection.

Whichever the subject being treated, the Pope always considers the long-term perspective, instead of a circumstantial point of view. And this is wise taking into account

that the financial and economic crisis we are experiencing has been caused by being concerned only with the immediate future in consumption, benefit, not to mention credit. By placing his Encyclical in the context of love and truth, it becomes obvious that Benedict XVI changes completely the perspective of today’s impatience: he chooses the background of what is truly sustainable. Furthermore, in the economic world, the practical application of the principles of love and truth is not strictly the same as in the emotional, familiar or spiritual level. The human being is always the same and the economy must obey the same ethical principles required for the rest of the society.

Regarding economic issues, Benedict XVI stands in line with John Paul II by explaining that the Church does not have technical solutions to propose: she identifies what is not appropriate to human dignity and shows the ways that are compatible with a natural and Christian moral. Therefore, those who were expecting the Pope to explain how to solve this crisis will be disappointed: it is not him who is going to establish the proper interest rates for the FED or to determine the role of the FMI. On the contrary, he is in a completely different level.

Furthermore, as the Church is an “expert in humanity” (Paul VI), she knows human nature very well, with its strengths and its weaknesses. We can hardly understand the economic problem, if we do not start from the fundamental fact of original sin. Without this notion we build a utopian world, a world in which only the violent or indecent will prevail. From this arises an essential formula: “The Church’s wisdom has always pointed to the presence of original sin in social conditions and in the structure of society [...]. In the list of areas where the pernicious effects of sin are evident, the economy has been included for some time now” (CV, 34). This is what should bring us some wisdom and modesty at this level. Without it, the Pope adds, we forget the moral responsibility and end up feeling nothing but contempt for “personal and social freedom” (CV, 34).

Of course, Benedict XVI does not cover every aspect of the economy and does not reconsider all the issues already discussed by John Paul II in *Centesimus Annus*, though some of them are revisited. We will focus on four of them that are essential to discover the path towards an ethical economy.

## 1. The Market

“In a climate of mutual trust, the *market* is the economic institution that permits encounter between persons, inasmuch as they are economic subjects who make use of contracts to regulate their relations as they exchange goods and services of equivalent value between them, in order to satisfy their needs and desires” (CV, 35). Here we find a precise definition, but if it is all we consider, what would be the contribution of Benedict XVI? John Paul II had also spoken in *Centesimus Annus* of the market as “the most efficient instrument for utilizing resources and effectively responding to needs” (CA, 34). Further on, Benedict XVI’s text defines its purpose: “The market is subject to the principles of so-called *commutative justice*, which regulates the relations of giving and receiving between parties to a transaction” (CV, 35). This is what St. Thomas had already explained, with the principles of fair price and fair wages. None of these two aspects should be forgotten when carrying out an exchange in the market.

“But the social doctrine of the Church has unceasingly highlighted the importance of *distributive justice* and *social justice* for the market economy [...]. In fact, if the market is governed solely by the principle of the equivalence in value of exchanged goods, it cannot produce the social cohesion that it requires in order to function well. *Without internal forms of solidarity and mutual trust, the market cannot completely fulfill its proper economic function.* And today it is this trust which has ceased to exist, and the loss of trust is a grave loss” (CV, 35). And here we are at the heart of today’s crisis, a crisis of trust.

To talk about distributive justice is not new, but it is definitely a novelty to relate it directly to the functioning of the market itself, as a condition for its effectiveness. This is what should enlighten a path of reflection; there is no market without trust, we all know that. But there is neither market nor trust without solidarity “within” the market; this is what should encourage our analysis. Later on, Benedict XVI explains that “Society does not have to protect itself from the market” as if it were something bad itself, but also, he states that “the market can be a negative force” (CV, 36). For “the market does not exist in the pure state [...]. Instruments that are good in themselves can thereby be transformed

into harmful ones. But it is man’s darkened reason that produces these consequences, not the instrument *per se*. Therefore it is not the instrument that must be called to account, but individuals, their moral conscience and their personal and social responsibility” (CV, 36). Once more we find the ethics in the heart of the market.

## 2. The Profit

Profit has never been condemned by itself, and John Paul II acknowledged its “relevant role”. Benedict XVI revisits the issue: “Profit is useful if it serves as a means towards an end that provides a sense both of how to produce it and how to make good use of it. Once profit becomes the exclusive goal, if it is produced by improper means and without the common good as its ultimate end, it risks destroying wealth and creating poverty” (CV, 21). From an economic point of view, there are institutions that give a meaning to this way of creating profit, for example, competition, which is very different from the monopoly that transforms the benefit in plain income. In the same way, regarding the use of the resources, the usual thing is to pay the contributions of the capitalists and entrepreneurs. Further on, if they have a long term vision, an important part of the benefit will be devoted to the self-financing of the business and therefore will allow the development of the company and the production of goods and creation of jobs.

Why does Benedict XVI insist on this point? Because even if these conditions are necessary, they are not sufficient. Profit can be produced competing, by selling drugs or prostituting children. That is why the common good and ethics are once more in the heart of the problem: only an appropriate moral conscience in the producer, the customer and the intermediaries can decide if the profit is legitimate or not, given the method (loyal competition) and the objective pursued (producing something that makes the human being grow and respects his or hers dignity). That is what aspiring to the common good means, in the economic world: to provide truthful services for the others through the market; at this point, truth and ethics are in the same level. Of course, the law has a role to play (for example, with illegal products), but Saint Thomas Aquinas had already explained that the law could not punish all the evil that was in the world. The appeal to ethics, to the conscience of every man, is imperative.

### 3. The Businessman

John Paul II had already paid homage to the businessman's role. However, Benedict XVI points out some of its risks, given that "Owing to their growth in scale and the need for more and more capital, it is becoming increasingly rare for business enterprises to be in the hands of a stable director who feels responsible in the long term, not just the short term, for the life and the results of his company" (CV, 40). What he denounces here is "seeking only short-term profit, without regard for the long-term sustainability of the enterprise" (CV, 40). The question about the businessman is a real and very important one; and sometimes, in certain types of companies, like family businesses, the long term perspective is more likely. Nevertheless, the big enterprise with more dispersed patrimony is not damned in itself; we have to think about the methods that enable the long term perspective in this kind of business.

Furthermore, Benedict XVI presents another idea regarding businessmen. There is a tendency to "think only in terms of the private business leader of a capitalistic bent [...]. In reality, business has to be understood in an articulated way. [...] Business activity has a human significance, prior to its professional one. It is present in all work, understood as a personal action, an *actus personae*, which is why every worker should have the chance to make his contribution knowing that in some way 'he is working 'for himself''. With good reason, Paul VI taught that 'everyone who works is a creator'" (CV, 41). John Paul II had already considered the issue: we are all creators and somehow follow the order of the Creator in response to his request for dominion over the earth. This does not mean that the employee should disappear (though it is a good thing that the amount of enterprises grows, even the small ones that require microcredit) but it implies that, unlike what happened with Taylorism, each employee should be informed and feel involved and responsible for his work in a deep sense. He becomes thus a creator. We are all entrepreneurs in some way. Therefore, the company should evolve: it is a standard of good governance and an ethical requirement.

### 4. Social Corporate Responsibility and True Ethics

Benedict XVI is aware of the very popular issues that the discipline "business ethics" brings today and considers its various "stakeholders". He has a positive view on the fact that it takes into account all of "*who contribute to the life of the business*" "*business management cannot concern itself only with the interests of the proprietors*" (CV, 40). But everyone knows that there are many kinds of things in this line of corporate social responsibility, not just simple communicational or marketing strategies, but also the fact that occasionally this form of business ethics has presented as "ethical" issues that actually preclude ethics.

This allows the Pope to go back to what ethics truly is: "*The economy needs ethics in order to function correctly* –not any ethics whatsoever, but an ethics which is people-centred" (CV, 45). After describing a few examples of "business ethics" processes that "are praiseworthy and deserve much support" (CV, 45), he adds the following formula: "It would be advisable, however, to develop a sound criterion of discernment, since the adjective "ethical" can be abused. When the word is used generically, it can lend itself to any number of interpretations, even to the point where it includes decisions and choices contrary to justice and authentic human welfare" (CV, 45).

The Pope sees ethics not in the way of an advertising slogan, but in the same way that the Catholic social teaching does: "it is based on man's creation "in the image of God" (Gen 1:27), a datum which gives rise to the inviolable dignity of the human person and the transcendent value of natural moral norms. When business ethics prescind from these two pillars, it inevitably risks losing its distinctive nature and it falls prey to forms of exploitation" (CV, 45). Here we have, on this issue, a clear definition that relativizes many supposedly "ethical" discourses. A good advertising slogan that uses the word "ethics" is not sufficient to ensure an ethical content. There is a true and a false ethics. The true economic ethics is that which respects the dignity of man and the natural moral norms. This is the path that Benedict XVI invites us to discover and to walk through with him.

Traducción: Violeta Micheloni

# Hacia el paradigma del don

---

CARLOS HOEVEL

Revista Cultura Económica  
Año XXVII • N° 75 / 76  
Agosto - Diciembre 2009: 83-96

## Introducción: la audaz propuesta del Papa Benedicto XVI

La Encíclica de Benedicto XVI *Caritas in Veritate* propone un nuevo paradigma de pensamiento económico que representa un cambio en el sentido común convencional. Este cambio podría ser sintetizado como el paso de una concepción auto-interesada de las acciones económicas y de mercado hacia otra que, sin negar esta dimensión, considera que estas acciones también están abiertas a una dimensión de gratuidad, relacionalidad y don: “El gran desafío que tenemos, planteado por las dificultades del desarrollo en este tiempo de globalización y agravado por la crisis económico-financiera actual, es mostrar, tanto en el orden de las ideas como de los comportamientos, que no sólo no se pueden olvidar o debilitar los principios tradicionales de la ética social, como la transparencia, la honestidad y la responsabilidad, sino que en las *relaciones mercantiles* el principio de gratuidad y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben tener espacio en la actividad económica ordinaria.” (CV, 36).

Aunque el Papa ha hecho evidentemente un movimiento audaz con la inclusión de este concepto en un documento tan importante, no ha sido, sin embargo, el primero en considerar la importancia del don en las actividades de mercado. De hecho, gran parte de la literatura económica y sociológica actualmente en circulación reconoce la existencia de relaciones de don entrelazadas con los intercambios de equivalentes típicos de la interpretación convencional de las relaciones de mercado. Sin embargo, al mismo tiempo, esta misma literatura con frecuencia interpreta las relaciones de donación de tal manera que es

difícil diferenciarlas de los intercambios de equivalentes.

En este artículo trataré de presentar una visión rápida de lo que creo que son algunas de las principales cuestiones filosóficas en el debate entre algunas de las propuestas actuales para interpretar las relaciones de donación en las actividades económicas. Por un lado, voy a mostrar algunos de los supuestos en común sobre el don que creo que hay detrás de la economía neoclásica, el estructuralismo antropológico y la desconstrucción. Por el otro, voy a presentar una visión alternativa del don para interpretar las relaciones en entornos de mercado basada en los argumentos ofrecidos por algunos filósofos personalistas y por algunos pensadores económicos contemporáneos que son capaces de dar apoyo, a mi criterio, a la propuesta audaz del Papa Benedicto XVI.

## I. El enfoque convencional sobre el don

### 1. Bajo el reinado del principio de equivalencia

Más allá de sus diferentes orígenes intelectuales, la economía neoclásica, el estructuralismo y la desconstrucción tienen una base común de supuestos filosóficos acerca del don que va mucho más allá de la economía o la antropología y que encuentra sus raíces en una concepción *objetivista* de la sociedad bien descrita en muchas de las interpretaciones más importantes de la cultura occidental como las de Husserl, Heidegger o Adorno. Esta concepción objetivista –que tiene sus primeros antecedentes en algunos aspectos de la filosofía cosmológica griega, continúa con la imagen científica moderna del mundo y acaba con las tendencias presentes en los grandes

sistemas filosóficos de la modernidad como el cartesianismo, el kantismo y el idealismo hegeliano—afecta directamente a la idea del don en las ciencias sociales contemporáneas.

Una primera característica típica de la concepción objetivista, es que el orden social y económico sea visto como una totalidad cerrada, regida por leyes regulares que no se pueden superar. Más allá de si este orden se entiende como una ley fija con origen en la mente humana o como una estructura cultural, la consecuencia es siempre la imposibilidad de trascender lo que podría llamarse el orden “económico” de la sociedad. Según este punto de vista, no hay nada nuevo bajo el sol. Cada novedad aparente está previamente contenida en este orden inmanente. Lo que parece ser nuevo es en realidad un cambio en las posiciones, pero nunca una verdadera novedad, un plus inesperado. Los símbolos de este tipo de orden son la rueda y el círculo. Su ideal epistemológico es la ecuación matemática. En un mundo social como éste, donde no hay lugar para la novedad, no hay tampoco lugar para el don entendido como algo no pensado anteriormente, no esperado, no previamente encontrado. El don sería —como dice claramente Jacques Derrida— algo ontológicamente inconcebible o “imposible”. “Un don sería posible —sostiene Derrida— sólo en el instante en que una efracción en el círculo hubiera tenido lugar; en este instante toda circulación se habría interrumpido al servicio de este instante. Es más, este instante de efracción (del círculo temporal) ya no debería ser parte del tiempo” (Derrida, 1991). En otras palabras, el don no puede existir, ya que rompería el orden económico de una sociedad que prescribe que todo lo que se da implica algo que se toma, todo lo que sale implica algo que entra. No hay manera de salir de la ley de hierro de la intercambiabilidad general (Adorno y Horkheimer, 1947).

Como un claro ejemplo de esto podemos ver algunas expansiones contemporáneas del modelo neoclásico en economía que ven las relaciones de don como simples enlaces en el círculo formado por las relaciones de intercambio de equivalentes con la única diferencia de que no se rigen por precios monetarios, sino por “precios sombra” o costos, pérdidas y ganancias psíquicas. En otras palabras, en la teoría neoclásica el agente económico no es capaz de dar algo más o algo diferente de lo que él o ella ha recibido (teoría de la elección racional) (Becker, 1991; Offer, 1997). Una vi-

sión similar está detrás de los modelos funcionalista o estructuralista que antropólogos y sociólogos usan a veces y que interpretan las relaciones de don reducidas al intercambio últimamente gobernado por el círculo de hierro de la obligación, el poder o la “reciprocidad prudente” (*cautious reciprocity*) (Mauss, 1990; Bourdieu, 1976). Además de estas dos posiciones, el enfoque desconstruccionista —como la otra cara de la moneda— tiende a interpretar las relaciones de don como fenómenos paradójicos o irracionales (Derrida, 1991).

## 2. Eclipse de la identidad y *no-tuismo*

Otra característica de la visión objetivista del mundo social es que las identidades individuales son objetivadas, es decir, que se vuelven objetos reducidos al marco de funciones o estructuras *a priori*. Como ha sido señalado por muchos pensadores contemporáneos, especialmente los posmodernos franceses (Deleuze, Lyotard, Derrida) el problema con las modernas ciencias sociales es la falta de sentido de lo que ellos llaman “la diferencia”. Hay una tendencia general a la reducción de lo diferente a lo mismo, de lo otro a lo idéntico. En este sentido, el “otro” se convierte en un objeto y deja de ser un sujeto. Las personas son tomadas como simples ejemplares de la especie, o como “individuos promedio”, sometidas a la ley de los grandes números. A pesar de ser acusadas de “individualismo” —un caso típico es la economía neoclásica— muchas de las teorías científicas modernas reducen a los individuos a las abstracciones de un Yo trascendental. Este último, a su vez, no es tampoco una persona real de carne y hueso, sino una abstracción sin identidad particular (Davis, 2003). Como consecuencia de esta ausencia de un “otro” viviente —y también de un sí mismo viviente— no hay posibilidad de una relación de dar y recibir en el verdadero sentido de la palabra y, por lo tanto, ninguna posibilidad de don.

Según el economista italiano Stefano Zamagni la economía neoclásica tiene sus raíces no sólo en el utilitarismo benthamista sino especialmente en la teoría *no-tuista* de Philip Wicksteed. Este economista inglés de finales del siglo XIX sostenía que “una característica específica de cualquier relación económica no es el egoísmo, sino el no tuismo. [...] La relación económica excluye [de mi mente] a todos los demás, excepto a mí mismo [...], incluye potencialmente a todos los demás, excepto a

usted. [...] Es sólo cuando el tuismo guía mi comportamiento, que deja de tomar una forma verdaderamente económica” (Zamagni, 2005, p. 311). En otras palabras, en la economía neoclásica el otro, es decir, el “tú”, nunca se puede alcanzar, sino que se convierte, a lo sumo, en un espejo de las necesidades, deseos o preferencias del *homo oeconomicus*. Así pues, el yo del otro, sigue siendo una variable de la función de utilidad del agente racional y no puede ser visto como alguien nuevo a quien se recibe como un don.

### 3. Objetivación y predicción

En tercer lugar, el punto de vista objetivista, considera que la libertad, entendida como la capacidad de superar el orden determinista general de la sociedad, es, en última instancia, inconcebible o, al menos, resulta un concepto innecesario. Esto es claro en antropologías estructuralistas que reducen cada nuevo evento a la rutina de la repetición de lo mismo. Esto también es típico de los modelos neoclásicos que buscan predecir de manera precisa el comportamiento futuro de los agentes económicos. Como consecuencia de esta previsión y pre-determinación, las acciones permanecen cerradas a la novedad y, por lo tanto, también a la gratuidad y al don.

Un ejemplo de esta supresión de la libertad a través de la objetivación está bien demostrado en esta misma edición de *Cultura Económica* por la experta en finanzas Simona Beretta. Según Beretta, una de las características más importantes del sistema financiero global de hoy en día es que las relaciones de crédito se han vuelto despersonalizadas, “objetivas”, anónimas e intercambiables a través del proceso de titulización por el cual se convierten en activos estandarizados negociables en los mercados. Debido a estos procedimientos estandarizados, las relaciones de mercado en los ambientes financieros son concebidas como “contratos completos”, susceptibles de ser totalmente previsibles, controlables y eficazmente llevados adelante sin necesidad de ningún esfuerzo extra o iniciativa gratuita de parte de individuos libres (Beretta, 2009).

De manera análoga, según Mari Sako, especialista en la industria de los servicios, éste ha sido también el enfoque de la economía convencional en relación con la prestación de servicios que se ha asimilado a la producción de manufacturas en la economía industrial. Desde este punto de vista objetivista, la indus-

tria de los servicios no necesitaría la introducción de virtudes adicionales como la confianza, la visión de largo plazo o la generosidad para mejorar su desempeño, sino sólo un uso más intensivo de procedimientos normalizados, controlables y previsibles (Sako, 2006).

### 4. Opacidad de las cosas

Por último, la concepción objetivista del orden social afecta no sólo a las personas, sino también a las cosas que se intercambian las cuales son vistas como simples mercancías. Esto ha sido visto claramente por primera vez por Marx y después por Max Weber en su famosa descripción del desencantamiento del mundo: las cosas se vuelven mera materia, pierden su variedad, ya que no están relacionadas con “alguien” en relación con el cual puedan adquirir un color y un significado particulares. En un mundo social objetivista todo es sólo lo que parece ser: las cosas son idénticas a sí mismas. De esta manera, los bienes o servicios entregados por alguien como dones son considerados sólo en su materialidad literal.

Por ejemplo, en el análisis neoclásico los bienes elegidos por los agentes económicos son valorados de acuerdo a parámetros cuantitativos. La valoración se asimila a la mensurabilidad (Davis, 2003). Los bienes pierden el aura que obtienen al ser apreciados por el sabor particular, los sentimientos y recuerdos de los individuos de carne y hueso involucrados en su uso o en su intercambio. El principio de eficiencia y de maximización rige las normas de la valoración y de los intercambios, incluso de los llamados intercambios de dones. Estos últimos se llevan a cabo pensando en el gasto de la menor cantidad posible de dinero, tiempo o compromiso a fin de igualar lo que es “dado” a lo que se espera recibir a cambio. En una palabra, los bienes no son vehículos ricos de comunicación interpersonal, sino cosas opacas sólo capaces de reflejar una racionalidad maximizadora vacía y mecánica. Tal como sostiene claramente Theodor W. Adorno: “Nos estamos olvidando de cómo hacer regalos. La violación del principio de intercambio tiene algo de absurdo e inverosímil [...] [Hoy], incluso la entrega de regalos en la vida privada ha degenerado en una función social ejercida de mala gana, racional, con cuidadosa adhesión al presupuesto previsto, con una evaluación escéptica del otro y con el menor esfuerzo posible. El verdadero don

tenía su alegría en imaginar la alegría del receptor. Significa elegir, gastar tiempo, salir de nuestro camino, pensar en el otro como sujeto: lo contrario de la distracción. Casi nadie es ahora capaz de hacer esto. En el mejor de los casos dan lo que les hubiera gustado para sí mismos, sólo unos pocos grados peor. La decadencia del don se refleja en la invención angustiante de los artículos de regalo, basados en el supuesto de que uno no sabe qué dar, porque realmente no quiere” (Adorno, 1944, p. 42).

## II. Algunos argumentos en favor de un nuevo paradigma del don

### 1. Siguiendo la corriente de la Creación

En contraste con la concepción objetivista, durante el siglo XX también ha habido otra concepción del orden social a partir de la cual es posible intentar una nueva comprensión de las ciencias sociales y una alternativa a las interpretaciones reduccionistas de la donación. Según esta concepción, que podemos llamar “creacionista” y “personalista”, la situación original del ser humano como un ser-en-el mundo no es de abandono y escasez existencial –como ocurre por ejemplo con el *Dasein* de Heidegger– sino de abundancia ontológica. Por lo tanto, el dar no constituye una interrupción de un mundo supuestamente circular, cerrado y escaso, sino una continuación de la corriente del dar que comienza en el mundo natural mismo. En clara sintonía con el creacionismo judeo-cristiano, según Levinas, “la creación ex nihilo, rompe con el sistema, plantea un ser fuera de todo sistema, que es donde la libertad es posible” (Levinas, 1969, p. 104).

El don nos lleva así a salir de lo que el mismo Levinas llama la “economía del habitar” y a ofrecernos al otro, acción que requiere un cierto tipo de des-posesión: “... a fin de que pueda librarme de la posesión misma que la de bienvenida del Hogar establece, para que yo pueda ver las cosas en sí mismas, [...] tengo que saber cómo dar lo que poseo.” (Levinas, 1969, pp.170-171). Sin embargo, no hay oposición fundamental entre tener y dar o, en otras palabras, entre la economía y el don. Contrariamente a Jacques Derrida, según Levinas, “el don no excluye la economía, sino que la presupone como la base material del dar.” Como afirma Jean-Luc Marion, con la bella imagen de la corriente de un río, el dar

no tiene la función de remontar la corriente a fin de restablecer un ciclo natural supuestamente “económico” del mundo con el fin de devolver el don al primer donante sino, por el contrario, el seguir la corriente del dar iniciada por el primer dador a través de una nueva donación. “La aceptación del don no consiste en su ratificación por medio del envío del don de nuevo hacia arriba (hacia el dador), sino en la repetición del don mediante su envío corriente abajo (hacia un receptor aún por venir)” (Marion, 2002, citado por Lisa Guenther, 2006, 57).

Una visión similar ha sido adoptada por muchos pensadores en el campo de la economía tratando de mostrar que ésta última puede ser concebida de una manera diferente a la idea habitual de un círculo cerrado de intercambios de mercancías equivalentes o de un sistema de fuerzas que siempre termina en un estado de equilibrio. Desde la concepción evolucionista de los órdenes espontáneos, auto-organizados o los sistemas abiertos (Hayek, Hodgson, Polanyi), a las diversas teorías de la reciprocidad y los modelos de no-equilibrio, muchos economistas contemporáneos se han atrevido a romper el reinado del principio de equivalencia, asumiendo implícitamente una visión creacionista del mundo y, por consiguiente también, la posibilidad del don.

### 2. Relacionalidad, identidad y racionalidad expresiva

Otro cambio en el enfoque objetivista está representado por la irrupción del “otro” –o del “rostro”, como lo llama Emmanuel Levinas– en el pensamiento social contemporáneo. Siguiendo la tradición judía y su renacimiento filosófico-místico en Martin Buber, Levinas sostiene que ante un rostro humano, especialmente si se trata de un rostro humano doliente, asistimos a lo que, siguiendo a Jean-Luc Marion, se podría llamar un “fenómeno saturado” (Marion, 2004). En oposición o, mejor, más allá de Kant y Husserl, Levinas describe el rostro humano como algo que no puede ser reducido a un objeto para ser analizado, una variable para ser calculada o un fenómeno a interpretar según categorías *a priori*, funciones o estructuras culturales. El rostro es algo “dado” –no “representado” como hacemos con los objetos–, es el “otro” que se nos ofrece como regalo. En una palabra, en Levinas, el otro se presenta como un infinito incomparable e incommensurable.

Este mismo concepto se puede encontrar en economía, especialmente en los autores que en las últimas décadas han destacado la importancia de la relacionalidad, el reconocimiento mutuo y la identidad en las actividades económicas. Mientras que en la economía neoclásica convencional el único objetivo del agente económico es la maximización de la utilidad, la economía experimental y del comportamiento ha demostrado que las personas tienen conductas económicas muy distintas cuando están solas y cuando están en presencia de otros. Por ejemplo, los trabajos de Ernst Fehr y Armin Falk han debilitado seriamente la hipótesis neoclásica del “egoísmo perfecto”, mostrando cómo la dimensión de la justicia y la reciprocidad altruista está presente en las relaciones económicas, especialmente en el mercado laboral. (Fehr & Falk, 1999) También hemos visto en los últimos años importantes aplicaciones de los principios de “racionalidad expresiva” y de identidad en muchos otros ámbitos de la toma de decisiones económicas (Akerloff, 2000).

Otra aplicación muy clara de este enfoque relacional puede verse, según el ya citado Mari Sako, en el sector de los servicios. Este último debería adoptar lo que Sako denomina un “enfoque personalizado” que implicaría, en primer lugar, la aceptación de la “diferencia”: el cliente o usuario del servicio debería ser reconocido como un “otro” (el “rostro” de Levinas) no reductible a la objetivación o a la identificación con los planes *a priori* o las funciones de utilidad del proveedor. Esto necesariamente conduce, en segundo lugar, al intercambio interpersonal, que incluye un momento vital y simpático, una adecuada comunicación lingüística y humana y un proceso de co-producción del servicio por parte tanto del proveedor como del usuario que va mucho más allá del mero intercambio de equivalentes de las teorías neoclásicas y tiene conexiones evidentes con el principio del don (Sako, 2006).

### 3. La agencia libre y los contratos incompletos

Un tercer aspecto que hace posible la adopción del principio del don en economía es la posibilidad de los actos libres. Algunos argumentos contemporáneos en favor de la libertad presentes en el rico diálogo de Paul Ricoeur con el psicoanálisis, el estructuralismo y la filosofía analítica, pueden ser útiles en el contexto de este debate. Por ejemplo,

cuando Ricoeur critica el “modelo económico de Freud” como una especie de “hidráulica mental” y una “arqueología del sujeto” (Ricoeur, 1969, p. 146) por el cual las acciones humanas son vistas como el producto de una “repetición arcaica” sin fin y se hace evidente la imposibilidad de un verdadero don entendido como una novedad diferente de lo actuado por alguien en el pasado. Según Ricoeur, esta “arqueología” tiene que ser necesariamente completada con lo que él llama la “teleología del sujeto” por la cual el origen del sentido se traslada de “la espalda hacia el frente del sujeto” (Ricoeur, 1969, p. 25) y la posibilidad del don vuelve a tener lugar (Ricoeur, 1969, p. 26).

En su *Sí mismo como otro* (1990) Ricoeur completa estos argumentos criticando el intento de los filósofos analíticos de construir una semántica de la acción sin tener en cuenta la necesidad de un agente libre y personal reduciendo la acción a acontecimientos anónimos y previsibles. En opinión de Ricoeur, las acciones humanas son en última instancia incomprensibles si se piensan sólo como partes de una cadena homogénea de causas y efectos descritos y explicados “objetivamente” a través de un enfoque analítico. Por el contrario, siguiendo los argumentos de Kant en la segunda *Crítica*, Ricoeur subraya la necesidad de una agencia libre entendida como un verdadero “nuevo comienzo”. Así, a través de su enfoque hermenéutico de la “identidad narrativa”, Ricoeur cree que es posible “pensar la iniciativa” y también –podríamos añadir nosotros– “pensar el don” como una forma radical de la iniciativa.

De manera similar, Ricoeur también cuestiona la prioridad de las estructuras, funciones y roles del estructuralismo por sobre la dimensión genética, histórica y subjetiva de los seres humanos. Presenta numerosos argumentos para demostrar que las estructuras lingüísticas impersonales (la *langue* en la terminología de Saussure) se vuelven incomprensibles sin “la palabra” (la *parole*) personalmente pronunciada por el sujeto. Es precisamente, la palabra pronunciada por los seres humanos individuales y concretos la que abre la estructura social y cultural del lenguaje a la novedad. Así, aunque muchos acontecimientos aparentemente nuevos se pueden reducir en algunas culturas a estructuras repetitivas y a-históricas –como los “dones” en las culturas totémicas primitivas estudiadas por algunas antropologías estructurales– en muchas otras



culturas –como la judeo-cristiana que es principalmente una cultura histórica– la novedad y el don son más la regla que la excepción (Ricoeur, 1969).

De un modo similar, pero en el ámbito financiero, de acuerdo a Simona Beretta (2009), la relación entre las partes de un contrato no puede, salvo en situaciones muy raras, ser totalmente reducida a mecanismos impersonales y preformados, sino que necesita una base fiduciaria y personal para tener lugar. En opinión de Beretta, no es casualidad que la frase “dar crédito” tenga al menos dos significados: “yo presto dinero,” pero también “yo te creo,” una acción que implica responsabilidad personal, agencia libre y el don de nuestra generosidad de creer en alguien. Así, si bien es posible diseñar reemplazos “estructurales” de estas relaciones de confianza –en particular, las regulaciones formales– éstas pocas veces funcionan, ya que no suelen ser suficientes para generar confianza, por lo que muchas veces contribuyen más a provocar que a prevenir fenómenos de crisis (Beretta, 2009). Lo mismo puede afirmarse en relación con los servicios, los cuales, aunque podrían ser expresados formalmente como un intercambio de equivalentes regidos por contrato, en realidad están tan entremezclados con iniciativas personales, consejos y confianza mutua –pensemos en los servicios médicos, educativos o turísticos –que es muy difícil o casi imposible medir lo que da y lo que recibe cada una de las diferentes partes contratantes (Sako, 2006).

#### 4. Carácter relacional de los bienes

Por último, un tercer grupo de argumentos en favor de una concepción del don se pueden encontrar en Husserl, el padre intelectual de Levinas, Ricoeur y Marion. El Husserl de la *Crisis* ensaya un último intento de superar la visión positivista –objetivista del mundo y abre el camino para una nueva relación de las personas con las cosas –las cosas naturales y las artificiales– o, mejor dicho, de las personas a través de las cosas. En efecto, además de su previa reducción fenomenológica de las cosas al mundo intencional de la conciencia, Husserl introduce en su última obra una nueva reducción radical de las cosas a lo que llama –siguiendo a Dilthey– el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). El mundo de las cosas deviene después de esto, no más el mundo frío e impersonal de los meros objetos o mercancías descrito por Marx y Weber, sino un mundo

penetrado por todas partes por las intenciones, deseos y proyectos de la gente. Las cosas no son ya más sólo cosas idénticas a sí mismas, sino realidades siempre nuevas, abiertas a las infinitas posibilidades del mundo de la vida dentro del cual son utilizadas, disfrutadas e intercambiadas (Husserl, 1970, p. 123). Pero hay aún más en el último Husserl. También en su *Crisis* aparece con mucha fuerza la idea de “intersubjetividad”. Siendo inter-subjetivas, las cosas se vuelven también “lugares” de encuentro entre personas, vehículos para su comunicación. Aunque Husserl no llegó hasta el final de su viaje intelectual, puso las bases para lo que hoy se llama la relacionalidad de los bienes y, a través de esto, también para concebir las cosas como dones.

En la economía actual se puede ver mucho de lo que ha sido pensado por Husserl. Como ha sido muy bien explicado por los economistas Benedetto Gui y Robert Sugden, el intercambio de bienes y servicios entre los agentes económicos implica mucho más que meras transacciones. A través de las transacciones nos involucramos en relaciones y encuentros que afectan tanto a nuestra vida personal y a nuestra felicidad, como al desarrollo de la economía. De este modo, surgen los “bienes relacionales” –entre los que podemos citar, la amistad, la confianza y por supuesto los dones– los cuales son cruciales para comprender el particular funcionamiento de una economía post-industrial (Gui & Sugden, 2005). Una aplicación de este argumento se puede ver, por ejemplo, en el mundo de la industria del diseño. A raíz de la crítica de Theodor Adorno a los artículos de regalo, el especialista en diseño Clive Dilnot sostiene que de la misma forma que los artículos de regalo se han convertido en “una especie de espejo del producto alienante” que en general caracteriza a muchos productos industriales, el “*quantum* de alegría presente en la acción de dar está ahí para ser potencialmente abierto en cualquier relación cotidiana entre un producto y un usuario.” (Dilnot, 1993, p. 53). De hecho, argumenta Dilnot, “¿por qué hacemos las cosas para el uso de otro después de todo? ¿No hay, en el centro de nuestro impulso a hacer las cosas, algo muy cercano a la donación del regalo ideal? Para decirlo de otro modo, no está el trabajo del diseñador, en su mejor expresión, más cerca del impulso que motiva al donante de regalos que da por amor que al del vendedor ambulante que provee al mercado con otro bien sustitutivo más?” (Dilnot, 1993, p. 55.)

Dilnot trae a colación una serie de argumentos. En primer lugar, subraya la importancia de la naturaleza dialógica de los objetos en el mundo del diseño. Sus productos se vuelven medios para establecer relaciones concretas entre las personas lo cual no se opone pero es diferente a su capacidad para ser poseídas. En segundo lugar, la tarea del diseñador implica un profundo proceso de empatía con otro imaginario con el fin de obtener un ajuste configuracional y psicológico de la cosa a la persona concreta que hará uso de esa cosa. En tercer lugar, según Dilnot, los diseñadores producen cosas, no sólo para satisfacer necesidades materiales y producir bienes a cambio de un beneficio, sino también con la finalidad de transformar el mundo exterior en un mundo más humano a través del cual más seres humanos puedan sentirse *reconocidos* en sus necesidades y aspiraciones (Ricoeur, 2002). En una palabra, los objetos bien diseñados necesitan, por parte de los diseñadores, de la introducción en la estructura misma de su producto de un “momento de don.” (Dilnot, 1993).

### **Conclusión: reconciliando el don y el mercado**

He intentado mostrar en este breve artículo cómo la propuesta del Papa Benedicto XVI sobre el papel crucial de las relaciones de don en la economía de mercado está claramente condicionada por la adopción de una de las dos interpretaciones objetivista y personalista-creacionista de los fenómenos de don expuestas más arriba. En el primer marco teórico, las relaciones de don son asimiladas a los intercambios de mercancías equivalentes, lo cual implica una concepción cerrada del mundo, una negación de la relacionalidad humana, y una objetivación de la libertad y de las cosas. Por el contrario, en el segundo enfoque, la puerta está abierta a la novedad, a las relaciones cara a cara, a la libertad, a los bienes relacionales y, por tanto, también a la dimensión de don y gratuidad tanto en la vida humana en general como en la vida económica en particular.

## **Towards the Paradigm of Gift**

---

### **Introduction: Pope Benedict's Audacious Proposal**

Benedict XVI's Encyclical *Caritas in Veritate* proposes a new paradigm for economic thinking that represents a shift from the conventional common sense. This shift could be synthesized as the change from a self-interested conception of economic and market actions to another one that, not denying this self-interested dimension, considers that these actions are also open to a dimension of gratuity, relationality and gift: “The great challenge before us –argues the Pope– accentuated by the problems of development in this global era and made even more urgent by the economic and financial crisis, is to demonstrate, in thinking and behavior, not only that traditional principles of social ethics like transparency, honesty and responsibility cannot be ignored or attenuated, but also that in *commercial relationships* the *principle of gratuitousness* and the logic of gift as an expression of fraternity can and must *find their place within normal economic activity.*” (CV, 36)

Although the Pope has evidently made an audacious move with the inclusion of this conception in such an important document, he has not been, nevertheless, the first one in considering the importance of gift relations in market activities. In fact, much of the economic and sociological literature currently in circulation recognizes the existence of gift-relations intermingled with the commodity-exchanges typical of the conventional understanding of market relations. However, at the same time, this same literature frequently interprets gift-relations in such a way that is difficult to differentiate them from these commodity-exchange patterns.

In this paper I will try to present a rapid insight of what I think are some of the main philosophical issues in debate among some of the current proposals to interpret gift-giving in economic activities. On the one hand, I will show some of the assumptions in common about the gift behind neoclassical economics, anthropological-structuralism and deconstructionism. Besides, I will introduce an alternative vision to interpret gift-relations in market environments based on arguments

offered by some personalist philosophers and by some contemporary economic thinkers that are capable of giving support, in my opinion, to Pope Benedict's audacious proposal.

## **I. The Conventional Approach to the Gift**

### **1. Under the Reign of the Equivalence Principle**

Beyond their different intellectual origins, neoclassical economics, structuralism and deconstructionism have a common ground of philosophical assumptions about the gift that go far beyond economics or anthropology and find their roots in a shared *objectivist* conception of society well described in many of the most important interpretations of Western culture like the ones by Husserl, Heidegger or Adorno. This objectivist conception –that has its first antecedents in some aspects of Greek cosmological philosophy, continues with the modern scientific image of the world and ends with tendencies present in the great philosophical systems of modernity like Cartesianism, Kantianism and Hegelian idealism– affects directly the idea of gift in contemporary social sciences.

A first typical characteristic of the objectivist conception, is that the social and economic order is seen as a closed totality ruled by regular laws that can never be overcome. Whether this order is understood as a fixed law originated in the human mind or as a cultural structure, the consequence is always the impossibility of transcending what could be called the “economic” order of society. According to this view, there is nothing new under the sun. Every apparent novelty is previously contained in the immanent order. What seems to be new is actually an exchange in positions, but never a real novelty, an unexpected surplus. The symbols of this kind of order are the wheel and the circle. Its epistemological ideal is the mathematical equation. In a social world like this, where there is no place for novelty, there is neither place for givenness understood as something not previously thought, not previously expected, not previously found. A gift would be –as Jacques Derrida clearly puts it– ontologically unconceivable or “impossible”. “A gift would be possible –argues Derrida– only at the instant an effraction in the circle would have taken place, at the instant all

circulation will have been interrupted on the condition of this instant. What is more, this instant of effraction (of the temporal circle) must no longer be part of time”. (Derrida, 1991) In other words, the gift cannot exist because it would break the economic order of a society that prescribes that everything given implies something taken, everything that goes out implies something that comes in. There is no way out from the iron law of general interchangeability. (Adorno & Horkheimer, 1947).

As a clear example of this we can see some contemporary expansions of the neoclassical model in economics that see gift-relations as mere links in the circle formed by commodity-exchange relations with the only difference that they are not ruled by money prices but by “shadow” prices or “psychic” costs, losses and gains. In other words, in neoclassical theory the economic agent is never capable of giving something more or different to what he or she has received (rational choice). (Becker, 1991; Offer, 1997) A similar view is behind the structuralist or functionalist models sometimes used by anthropologists and sociologists that interpret gift-relations reduced to exchanges eventually ruled by an iron circle of obligation, power or “cautious” reciprocity. (Mauss, 1990; Bourdieu, 1976). Beside these two positions, the “deconstructionist” approach–as the other side of the coin– tends to interpret gift-relations as paradoxical or irrational phenomena. (Derrida, 1991).

### **2. Eclipse of Identity and *Non-tuism***

Another feature of the objectivistic view of the social world is that individual identities are objectified, that is, they become objects reduced to the framework of *a priori* functions or structures. As it has been pointed out by many different contemporary thinkers, especially French postmodern ones (Deleuze, Lyotard, Derrida) the problem with modern social sciences is the lack of sense of what they call “la difference”. There is a general tendency to the reduction of the different to the same, of the other to the identical. In this regard, the “other” becomes an object and is no longer a subject. Individuals are taken as mere exemplars of the species, or as “average individuals” subjected to the law of

great numbers. Even when accused of being individualists –a typical case is neoclassical economics– many modern scientific theories reduce individuals to abstractions of a transcendental “I”. The latter, in its turn, is neither a true individual of flesh and blood but also an abstraction devoid of any particular identity. (Davis, 2003) As a consequence of this absence of a living “other” -and also of a living self- there is no possibility of a relationship of giving and receiving in the true sense of the word and therefore no possibility of gift.

According to the Italian economist Stefano Zamagni neoclassical economics has its roots not only in Benthamist utilitarianism but especially in the “non- tuist” theories of Philip Wicksteed. This English economist of the late nineteenth century argued that “a specific characteristic of any economic relation is not the egoism behind it, but non-tuism.”[...] “The economic relation does not exclude everyone else except myself from my mind; it includes potentially everyone else except you.” [...] “It is only when *tuism* guides my behaviour, that it ceases to take on a fully economic form.” (Zamagni, 2005, p. 311). In other words, in neoclassical economics the other, that is, the “you”, can never be reached but remains, at most, as a mirror of economic man’s own needs, desires or preferences. Thus, the other’s self remains as a variable of the rational agent’s utility function and can never be seen as someone new received as a gift.

### 3. Objectification and Prediction

In the third place, the objectivistic worldview, sees freedom, understood as the capacity of overcoming the general deterministic order of society, ultimately as an unconceivable or at least as an unnecessary concept. This is clear in structuralist anthropologies that reduce every so-called new event, to the routine of the repetition of the same. This is also typical of neoclassical models that aim to predict in a precise way the future behavior of economic agents. As a consequence of this predictability and pre-determination, actions remain closed to novelty and therefore obviously also to gratuitousness and gift.

An example of this suppression of freedom through objectification is well shown in this same issue of *Cultura Económica* by the financial

expert Simona Beretta. According to Beretta, one of the most important characteristics of nowadays global financial system is that credit relationships become depersonalized “objective”, anonymous and interchangeable through the process of securitization by which they become standardized assets negotiable in the markets. Due to these standardized procedures, market relations in financial environments are understood as “complete contracts”, susceptible of being completely predicted, controlled and efficaciously displayed without any need of any extra-efforts or gratuitous initiatives from free individuals. (Beretta, 2009)

In a similar way, according to Mari Sako, specialist on the service industry, this has been also the approach of conventional economics to the delivery of services that has been assimilated to the production of manufactures in the industrial economy. From this objectivistic perspective, the service industry would not need the introduction of extra human capacities or such as trust, long-run vision or generosity to improve its performance, but only a more intensive application of standardized, accountable and predictable procedures. (Sako, 2006).

### 4. Opacity of Things

Finally, the objectivistic conception of the social order affects not only people but also things that are understood as mere commodities to be exchanged within a framework of impersonal and predictable agents. This has been first clearly seen by Marx and afterwards by Max Weber’s in his famous description of the world’s disenchantment: things become mere stuff, lose their variety, because they are not related to a “someone” in relation to whom they can acquire a particular color and meaning. In an objectivistic social world everything is just what it appears to be: things are identical to themselves. In this way, goods or services given by someone as gifts are considered only in their literal materiality without any relation to the spirit of human beings through which they could become vehicles of interpersonal communication and mutual affection.

In neoclassical analysis goods chosen by economic agents are valued according to quantitative parameters. Valuation is

assimilated to measurability. (Davis, 2003) Goods lose the aura that they obtain from being appreciated by the particular taste, sentiments and memories of flesh and blood individuals involved in their use or exchange. The efficiency and maximizing principle rules valuation and exchanges –even the so-called gift– exchanges. The latter are held thinking in spending the least possible quantity of money, time or commitment in order to equalize what is “given” to what it is expected to receive. In a word, goods are not rich vehicles of interpersonal communication but opaque things only capable of mirroring an empty and mechanistic maximizing rationality. As Theodor W. Adorno clearly puts it: “We are forgetting how to give presents. Violation of the exchange principle has something nonsensical and implausible about it [...] [Today] even the private giving of presents has degenerated to a social function exercised with rational bad grace, careful adherence to the prescribed budget, skeptical appraisal of the other and the least possible effort. Real giving had its joy in imagining the joy of the receiver. It means choosing, expending time, going out of one’s way, thinking of the other as a subject: the opposite of distraction. Just this hardly anyone is now able to do. At best they give what they would have liked themselves, only a few degrees worse. The decay of giving is mirrored in the distressing invention of gift-articles, based on the assumption that one does not know what to give because one really does not want to” (Adorno, 1991, p. 42).

## II. Some Arguments for a New Paradigm of Gift

### 1. Following the Stream of Creation

In contrast to the objectivistic conception, during the XXth century there has also been another conception of the social order from which it is possible to try a new understanding of social sciences and an alternative to the reductionist interpretations of the gift. According to this other conception, that we can call “creationist” and “personalist”, the human being’s original situation as a being-in-the world is not of abandonment and existential scarcity –as it happens for example with Heidegger’s *Dasein*– but of ontological abundance. Thus, giving is not an

interruption of a supposedly circular, closed and scarce world but a continuation of the current of giving that starts in the natural world itself. In clear connection with Judeo-Christian creationism, according to Levinas, “Creation ex nihilo breaks with system, posits a being outside of every system, that is where freedom is possible”. (Levinas, 1969, p. 104)

The gift leads us to leave what Levinas calls our “economy of dwelling” and to give ourselves to the other, action that requires a certain kind of dispossession: “In order that I be able to free myself from the very possession that the welcome of the Home establishes, in order that I be able to see things in themselves, [...] I must know how to give what I possess”. (Levinas, 1969, pp.170-171) However, there is no essential opposition between having and giving or, in other words, between economy and gift. Contrarily to Jacques Derrida, according to Levinas, “the gift does not exclude economy, but rather presupposes it as the material basis of giving”. As Jean Luc Marion argues, using the beautiful image of a river’s stream, giving does not have the function of surmounting the stream in order to restore a supposedly “economic” natural cycle of the world by giving back the gift to the first giver but, on the contrary, to continue the current of giving started by the first Giver. “The acceptance of the gift does not consist in ratifying it by sending it back upstream (toward the giver), but in repeating it by sending it downstream (towards a givee yet to come)”. (Being Given, 2002 quoted by Lisa Guenther, 2006, 57)

An analogous vision has been adopted by many thinkers in the realm of economics trying to show that the economy can be conceived in a different way from the usual idea of a closed circle of exchanges of equivalent goods or of a system of forces that always ends in a state of equilibrium. From the evolutionary conception of the spontaneous, self-organized orders or open systems (Hayek, Hodgson, Polanyi), to the various theories of reciprocity and non-equilibrium models, many contemporary economists have ventured to break up the reign of the equivalence principle, assuming implicitly a creationist view of the world and the possibility of gift.

## 2. Relationality, Identity and Expressive Rationality

Another shift from the objectivistic approach is represented by the irruption of the “other” –or of the “face” as Emanuel Levinas calls it– in contemporary social thought. Following the Jewish tradition and its philosophical-mystical revival in Martin Buber, Levinas argues that before a human face, specially if it is a suffering human face, we assist to what, following Jean-Luc Marion, could be called a “saturated phenomenon” (Marion, 2004). In opposition or, better, going beyond Kant and Husserl, Levinas describes the human face as something that cannot be reduced to an object to be analyzed, a variable to be calculated or a phenomenon to be interpreted according to *a priori* categories, functions or cultural structures. The face is something “given” –not “represented” as we do with objects–; it is the “other” offered to us as gift. In a word, in Levinas the other presents himself as an incomparable and incommensurable infinity.

This same conception can be found in economics, especially in the authors who in the last decades has stressed the importance of relationality, mutual recognition and identity issues in economic activities. Whereas in conventional neoclassical economics the only aim of the economic agent is utility maximization, behavioral and experimental economics has demonstrated that people behave in very different ways when they are left alone and when they have to deal with the presence of a particular person. For example, the works of Ernst Fehr and Armin Falk have seriously weakened the neoclassical assumption of “perfect selfishness” by showing how the dimension of justice (fairness) and altruistic reciprocity, is present in economic relations, especially in the labor market (Fehr & Falk, 1999). We also have seen in the last years important applications of the principles of “expressive rationality” and identity issues in many other areas of economic decision-making. (Akerloff, 2000)

Another very clear application of this relational approach can be seen, according to the above quoted Mari Sako, in the service sector. The latter would need to adopt what Sako denominates a “personalized way”. This way would imply, in the first place, the acceptance of what French philosophy calls

*la difference*: the client or user of the service has to be recognized as an “other” (Levinas’s face) not reducible to the objectification or the identification with the *a priori* plans or utility functions of the provider. This necessarily leads, in the second place, to a rich interpersonal exchange that includes a vital and sympathetic moment, an accurate linguistic and human communication and a process of co-production of the service by both the provider and the user that goes far beyond the mere commodity and monetary exchange of neoclassical theories and has obvious connections to the principle of gift. (Sako, 2006)

## 3. Free Agency and Incomplete Contracts

A third aspect that makes possible the adoption of the gift principle in economics is the possibility of free actions. Some very interesting contemporary arguments in favor of freedom present in Paul Ricoeur’s rich dialogue with psychoanalysis, structuralism, and analytical philosophy can be useful in the context of this discussion. For example when Ricoeur criticizes Freud’s “economic” model as being a kind of “mental hydraulics” and an “archeology of the subject” (Ricoeur, 1969, p. 146) through which human actions are seen as the product of an endless “archaic repetition” and becomes evident the impossibility of real giving understood as a novelty different from one’s past. Thus, this “archeology” has to be necessarily completed, according to Ricoeur, with what he calls the “teleology of the subject” in which the origin of meaning is moved from “the back to the front of the subject” (Ricoeur, 1969, p. 25) and thus the possibility of true giving takes place. (Ricoeur, 1969, p. 26)

In his *Oneself as the other* (1990) Ricoeur completes these arguments criticizing the analytical philosophers’ attempt to build a semantics of action disregarding the need of a personal free agent and reducing action to anonymous and predictable events. In Ricoeur’s opinion, human actions are ultimately incomprehensible if they are thought just as forming part of an homogeneous chain of causes and effects described and explained “objectively” through an analytical approach. On the contrary, following Kant’s arguments of the second *Critique*, Ricoeur stresses the necessity of a

free agency understood as a true “new start”. Thus, and through a hermeneutical approach that he calls “narrative identity”, Ricoeur believes it is possible to “think the initiative” and also -we would add- to think the gift as a radical kind of initiative.

In a similar way, Ricoeur also challenges structuralism’s affirmation of the priority of structures, functions and roles over the genetic, historic and subjective dimension of human beings. He presents numerous arguments to demonstrate that linguistic impersonal structures (*la langue* in Saussure’s terminology) become incomprehensible without “the word” (*la parole*) personally pronounced by the subject. Moreover, the word pronounced by individual and concrete human beings opens the social and cultural structure of language to novelty. Thus, although many seemingly new events can be reduced in some cultures to repetitive and a-historical structures—like gift giving in the primitive totemic cultures studied by some structural anthropologies- in many other cultures –like the Judeo-Christian one that is mainly a historical culture- novelty and gift are more the rule than the exception (Ricoeur, 1969).

In a similar sense but in the financial realm, according to Simona Beretta, the relationship between parties of a financial contract cannot, unless in very rare situations, be totally reduced to impersonal and preformed mechanisms, but needs a fiduciary and personal basis to take place. In her opinion, it is no accident that the phrase “give credit” has at least two meanings: “I lend money,” but also “I believe you,” an action that implies personal responsibility, free agency and the gift of our generosity to believe in someone. Thus, although it is possible to design “structural” replacements of these trust relationships -in particular formal regulation- they rarely work because they are not usually sufficient to create trust and therefore many times they contribute more to generate than to prevent crisis phenomena (Beretta, 2009). The same point can be argued in relation to services which, although they could be formally expressed as exchanges of equivalents ruled by contract, actually they are so intermingled with personal initiatives, mutual advices and trust –think about medical, educational or tourist services- it is extremely difficult and almost impossible to measure what is given

and what is received by each of the different contracting parts (Sako, 2006).

#### 4. Relational Character of Goods

Finally, a third group of arguments supporting a gift conception can be found in Husserl, the intellectual father of Levinas, Ricoeur and Marion. The late Husserl of the *Crisis* tries a final attempt to overcome the positivist-objectivistic vision of the world and opens the way for a new relation of people to things –natural and artificial things-or, better, of people *through* things. Indeed, in addition to his previous phenomenological reduction of things to the intentional world of conscience, Husserl introduces in his last work a new radical reduction of things to what he calls –following Dilthey- the “life-world” (*Lebenswelt*). The world of things becomes after this, no more the cold and impersonal world of mere objects, matter or commodities described by Marx and Weber, but a world penetrated from every side by the intentions, desires and projects of the people that live within it. Things are no more just things, identical to themselves, but always new, open to infinite possibilities of the world of life in which they are used, enjoyed and exchanged. (Husserl, 1970, 123) But there is even more in the late Husserl. In his *Crisis* appears with great force the idea of “intersubjectivity”. Being inter-subjective, things become the “place” of encounter between persons, the vehicle for their communication. Although Husserl did not arrive to the end of his intellectual trip, he put the bases for what today is called the relationality of goods, and through this also to the possibility of conceiving things as gifts.

In nowadays economics we can see much of what has been thought by Husserl. As it is well explained by the economists Benedetto Gui and Robert Sugden, the exchange of goods and services between economic agents implies much more than mere transactions. Through transactions of every kind we get involved in relations and encounters that affect not only our personal lives and happiness but also the efficient development of the economy itself. Thus arise “relational goods” –among which we can name friendship, trust and gifts– that are crucial for the particular functioning of a post-industrial economy. (Gui & Sugden, 2005) An application of this argument can

be seen, for example, in the world of design industry. Following Theodor Adorno's critique of gift-articles, the design specialist Clive Dilnot argues that in the same way that gift-articles have become "a kind of mirror to the alienating product" that in general characterizes many industrial products, the "quantum of joy lying in the gift relation is there to be potentially opened in *any* everyday relation between a product and a user" (Dilnot, 1993, p. 53). In fact, argues Dilnot, "Why do we make things for another's use at all? Is there not, at the core of our impulse to make things, something closer to the ideal gift relationship? To put it another way, is not the work of the designer, at its best, nearer to the impulse that motivates the gift giver who gives out of love than to the huckster who provides the market with another "substitute" object? (Dilnot, 1993, p. 55.)

Dilnot brings up a series of arguments. In the first place, he stresses the importance of the *dialogical* nature of objects in the world of design. Design goods establish concrete relations among people, not opposed but different from their capability to be possessed. In the second place, the designer's job implies a deep process of empathy with an imaginary other in order to obtain a configurational and psychological fit of the thing to the concrete person who will make use of that thing. In the third place, designers produce things not only to meet material needs and to produce goods to exchange for a profit, but also to transform the external world in a more human world through which we can feel *recognized* in our needs and aspirations (Ricoeur, 2002). In a word, well designed objects need the introduction by designers in the very structure of their product of a "moment of gift" (Dilnot, 1993).

### **Conclusion: Reconciling the Gift and the Market**

I tried to show in this short paper how Pope Benedict's audacious assertion of the crucial role of gift-relations' in the market economy is clearly conditioned by the adoption of one of the two above explained objectivistic and personalist-creationist interpretations of gift phenomena. In the first theoretical framework, gift relationships are assimilated to equivalent goods exchanges and imply a

closed conception of the world, a denial of human relationality, and an objectification of freedom and things. On the contrary, in the second approach, the door is open to novelty, face to face relations, freedom, relational goods and therefore to the dimension of gift and gratuitousness both in human and in economic life.

Traducción: Carlos Hoewel

### **Referencias bibliográficas**

- Adorno & Horkheimer (1947) *Dialectic of Enlightenment*, Stanford University Press, Stanford, 2002.
- Adorno, T. W. (1944), *Minima Moralia*, Verso, Londres, 1991.
- Akerloff, G. (2000), "Economics and Identity", *The Quarterly Journal of Economics*, The MIT Press, Vol. 115, No. 3, pp. 715-753.
- Becker, G. (1991), *A Treatise on the Family*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Belk, R. W. y Coon, G. S. (1991), "Can't Buy Me Love: Dating, Money and Gifts", *Advances in Consumer Res.*, 18 (1991), pp. 521-7.
- Beretta, S. (2009), "Los modelos de regulación de los mercados financieros: el mensaje de la Encíclica" en *Cultura Económica*, Agosto-Diciembre 2009, pp. 44-59.
- Bourdieu, P. (1976), "Les modes de domination", *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2, pp. 122-32.
- Bruni, L. (2007), *Reciprocità*, Mondadori, Milano.
- Davis, J. (2003), *The theory of the individual in economics: identity and value*, Advances in social economics, Routledge, Londres.
- Derrida, J. (1991), *Donner le temps, 1. La fausse monnaie*, Galilee, Paris.
- Dilnot, C. (1993), "The Gift", *Design Issues*, Vol. 9, No. 2, (Autumn, 1993), pp. 51-63.
- Fehr, E & Falk, A., (1999), "Wage Rigidities in a Competitive Incomplete Contract Market", *Journal of Political Economy* 107, pp. 106-134.
- Gregory, C. A. (1982), *Gifts and Commodities*, Academic Press, Londres.
- Guenter, L. (2006), *The Gift of the Other, Levinas and the politics of reproduction*, State University of New York Press, Nueva York.



- Gui, B. y Sugden, R. (eds) (2005), *Economics and Social Interaction: Accounting for Interpersonal Relations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Hargreaves Heap, S. (2001), "Expressive Rationality. Is Self-worth Another Preference?" en Uskali Maki (2001), *The economic world view: studies in the ontology of economics*, Cambridge University Press, pp. 98-113.
- Husserl, E. (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology. An Introduction to Phenomenology*. Northwestern University Press, Evanston, IL.
- Hyde, L. (1979), *The Gift: Imagination and the Erotic Life of Property*, Vintage, Nueva York.
- Kolm, S. C. y Ythier, J. M. (2006), *Handbook of the Economics of Giving, Altruism and Reciprocity: Foundations*, Elsevier, Amsterdam.
- Levinas, E. (1969), *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*, Duquesne University Press, Pittsburgh.
- Marion, J. L. (2002), *Being Given: Towards a Phenomenology of Givenness*, Stanford University Press, CA.
- Marion, J. L. (1989), *Réduction et donation*, PUF, Paris.
- Marion, J. L. (2004), *In Excess: Studies on Saturated Phenomena*, Fordham University Press, Nueva York.
- Mauss, M. (1925), *The gift: the form and reason for exchange in archaic societies*, trans. W. D. Halls, 1990, Routledge, Londres.
- Offer, A. (1997), "Between the Gift and the Market: the Economy of Regard", *The Economic History Review*, New Series, Vol. 50, No. 3, (Aug., 1997), pp. 450-476.
- Osteen, M. (2002), *The question of the gift: essays across disciplines*. Routledge, Reino Unido.
- Ricoeur, P. (1969), *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris.
- Ricoeur, P. (1990), *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris.
- Ricoeur, P. (2002), "La lutte pour la reconnaissance et l' économie du don", Conference Première Journée de Philosophie à l'UNESCO, 21 de Noviembre 2002.
- Sako, M. (2006), "Grand Challenges in Services", GCS Workshop, Said Business School, Oxford.
- Solow, J. L. (1993), "Is It Really the Thought that Counts-toward a Rational Theory of Christmas?", *Rationality & Society*, 5 (1993), pp. 506-17.
- Tournier, P. (1963), *The Meaning of Gifts*, trans. John S. Gilmour, Richmond, VA.
- Zamagni, S. (ed.) (1995), *The Economics of Altruism*, International Library of Critical Writings in Economics Series, Aldershot.

# El Homo donator en *Caritas in veritate*

LUIS ZEMBORAIN

Revista Cultura Económica  
Año XXVII • N° 75 / 76  
Agosto - Diciembre 2009: 97-111

*“Por eso, concluyó viendo alejarse a la emigrante con su arrugada bolsa del Corte Inglés y su ajado chándal gris esa mujer acaba de ayudar al abueleto: por puro instinto, sin razonar ni esperar nada a cambio. Por impulso natural, supongo. Automático. Acaba de llegar a España, y ningún sufrimiento le es aún ajeno. Todavía no ha olvidado el sentido de la palabra caridad”.*

Arturo Pérez-Reverte, 2008

## 1. Introducción

A la economía hoy se le pide que responda con una teoría clara y operativa referente al objetivo del desarrollo con equidad. En el siglo XIX se dio una controversia llamada “el problema de Adam Smith” a partir de la diferencia entre la moral pro-social y altruística de la *Teoría de los Sentimientos Morales* (1759) con la moral de la persona egoísta pro-mercado de la *Riqueza de las Naciones* (1776). El resultado de esta controversia fue que durante el siglo XX se considerara a la equidad como una restricción al desarrollo, que debía considerarse un *trade-off* entre los objetivos vistos en forma independiente. Esto ya no es así. Marrero y Rodríguez (2009) han encontrado una relación negativa entre la desigualdad de oportunidades (indicador de inequidad) y el desarrollo, al mismo tiempo que surge una relación positiva entre la desigualdad de ingresos (indicador de diferencias en los esfuerzos) y el desarrollo.

La persona actúa sobre la base de una moral. Siguiendo a Rubio de Urquía (1994) postulamos que una persona se caracteriza por poseer un núcleo ordenador de tipo ético que le otorga sentido a su acción. Ésta es movida por dos “motores”: el interés propio y el de la donación. Cada uno tiene su campo de operación específico, el mercado y la comunidad respectivamente. El concepto de comunidad es más amplio que el de sociedad civil. Este último tiende a reducirse al conjunto de instituciones o sociedades sin fines de lucro u organizaciones no gubernamentales (ONG). En cambio la comunidad abarca a to-

das las asociaciones concretas o solidaridades imaginarias que las personas experimentan al conectarse con lazos de proximidad entre ellas, las que se van cimentando en el largo plazo. Tratar el dilema desarrollo-equidad bajo la contraposición mercado-Estado es una concepción falsa, que lleva únicamente a recomendar la intervención de un planificador social. El dilema se resuelve cuando observamos que las personas requieren que se les preserve el campo de actuación comunitario. Aquí el dilema se revierte. Resulta necesario que el Estado no intervenga, que permita la creación y evolución de los lazos comunitarios para que las personas en su interacción construyan las redes sociales que dan forma a una economía equitativa. El verdadero *trade-off* se encuentra entre las esferas de la acción voluntaria y de la imposición forzada.

*Caritas in veritate* es la Encíclica del Papa Benedicto XVI sobre el desarrollo. “La caridad en la verdad es la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad” (CV, 3). Esta afirmación es la que nos motiva a profundizar en el estudio de la economía del don. En particular nos vamos a concentrar en el Capítulo tercero de la Encíclica, “Fraternidad, desarrollo económico y sociedad civil”.

Este artículo se organiza de la siguiente manera. La sección 2 trata sobre el concepto de autoorganización en relación con el mercado, la comunidad y el Estado. La sección 3 se refiere a la economía del don, desde los estudios antropológicos en sociedades primitivas, su aparición en la época medieval en Europa y su eclosión junto con el desarrollo economi-

co de principios del siglo XX. En la sección 4 relacionamos la justicia con la economía del don y presentamos la teoría ética de R. Nozick. El tratamiento de las teorías económicas de maximización y evolutivas da lugar a la sección 5. Finalmente, la sección 6 muestra la ventaja en términos de un mayor bienestar de volcarse por la economía de la donación al permitir la producción de un bien relacional. Aquí se observa una posible actuación beneficiosa por parte del Estado: subsidiar las donaciones hasta tanto se internalice y fortalezca la norma social correspondiente. La conclusión resume nuestra tesis y propone algunas líneas de investigación.

## **2. Autoorganización, mercado, comunidad y Estado**

La sociedad humana observada como un sistema abierto posee dos propiedades que caracterizan la interacción dinámica entre las personas y que permiten definir al sistema como una autoorganización. La primera propiedad es la generación de cambios estructurales endógenos en la sociedad. La segunda propiedad es la producción de hechos nuevos, no previstos en los planes iniciales de las personas. La comunidad puede calificarse como un sistema abierto y, por tanto, posee las dos propiedades de la autoorganización. El equilibrio general walrasiano que sustenta al mercado competitivo utiliza una concepción restrictiva de la persona, la de individuo, y se relaciona más con la definición de un sistema cerrado, el que depende totalmente de las condiciones iniciales y cuyo proceso se detiene en el equilibrio cuando el potencial de intercambio se ha agotado. En consecuencia, el mercado puede considerarse como una institución que opera en un ámbito más restrictivo que el de la comunidad. En este último caso un estado estacionario puede alcanzarse desde diferentes posiciones iniciales y de diferentes maneras y se encuentra determinado por los parámetros del sistema.

En el mercado el propósito inmediato es obtener una ganancia, un beneficio, la racionalidad es instrumental y se traduce en intercambios en general anónimos, con lejanía en la relación y de corto plazo. Por otra parte, la Base<sup>1</sup> o fundación de la comunidad está compuesta por los intereses compartidos en la misma: recursos naturales, cosas producidas, y construcciones ideales como conocimiento, tecnología, leyes, prácticas, normas, habili-

dades y costumbres. La forman los acuerdos culturales y creencias. Es la identidad de la comunidad o lo que Putnam define como capital social. Base comunitaria y relaciones sociales constituyen otra forma de ver la economía (Putnam, 1995).

Hay dos motivos en la conducta que son divergentes pero están mezclados. Las relaciones en el mercado se establecen por el interés en lograr un proyecto o un bien, son referenciales. Las relaciones en la comunidad se establecen porque interesan en sí mismas, son reflexivas. Los dos campos son sistemas paralelos o dualísticos. Se traduce en la lógica de la acción con la distinción entre la racionalidad sustantiva derivada de normas éticas y la racionalidad instrumental de medios a fines. La característica más importante para nuestro propósito se refiere a la condición bajo la cual actúan las personas en cada campo: la donación en la comunidad y la equivalencia en el mercado.

La Base comunitaria se relaciona con las personas por medio de la cultura, la que permite definir una identidad de cada persona. Este concepto es fundamental en los intercambios que se dan en la comunidad, ya que la preservación de la identidad es una condición necesaria para una economía de la donación.

Resumiendo, una economía comunitaria fabrica y comparte algo en común. Este algo en común, es un interés o un valor. Esta visión donde el bien público se corresponde con una comunidad social, por la cual la obligación moral lleva a un buen uso de dicho bien, contrasta con la otra interpretación, a partir de la teoría de Samuelson, la de Hardin (1968), llamada "la tragedia de los comunes", donde el bien público es explotado en exceso. Así una visión alternativa, presentada en Sugden (1982), es observar que la falta de derechos de propiedad bien definidos, o la dificultad en definirlos, podría ser resuelta por la obligación moral.

La Base se construye dentro de la comunidad, no como un objeto separado, manejado mecánicamente, como en la construcción walrasiana de la economía. La construcción de la Base varía en función de la situación social e histórica de cada comunidad. Pero tiene una característica que la acerca al concepto de la innovación de Schumpeter o al descubrimiento de Kirzner. Los miembros de la comunidad aprenden y descubren cosas nuevas al interrelacionarse unos con otros. La acción se ajusta a medida que se la realiza.

Dentro de esta visión antropológica es un error hablar de un *trade-off* entre eficiencia y equidad. Primero, la distribución comunal puede llevar a igualdad o desigualdad. Pero, además, la equidad en la comunidad no puede cambiarse por eficiencia de mercado porque pertenecen a distintas esferas de valor. Tampoco del *trade-off* entre la participación relativa de la comunidad y el mercado en la economía (Putnam, p. 65). Merece recalcar, el *trade-off* relevante contrapone la acción voluntaria a la imposición forzada.

Fue Juan Pablo II en *Centesimus Annus* quien estableció “la necesidad de un sistema basado en tres instancias: *el mercado, el Estado y la sociedad civil*. Consideró que la sociedad civil era el ámbito más apropiado para una *economía de la gratuidad* y de la fraternidad, sin negarla en los otros dos ámbitos” (CV, 66). La introducción del Estado nos lleva a la idea de organización central que se contrapone con la de autoorganización. En la organización central existe un conjunto de personas que regula a otro conjunto de personas que tiene una relación externa con el anterior. Hay un exterior y un interior de la organización. El principio de la organización central es que la sociedad se regula desde el exterior, con una jerarquía lineal, una frontera rígida, tal el sistema estatal. La autoorganización se aplica a la familia y a un conjunto de redes sociales. En la comunidad hay diferentes tipos de redes en función de la dimensión de obligación social que relaciona a sus miembros. Mientras que el mercado nos muestra una sola obligación que surge del contrato comercial, en las redes sociales, como en la familia, hay múltiples obligaciones. En el otro extremo, el Estado de bienestar, se encuentra el modelo donde el individuo queda completamente libre de lazos sociales y por lo tanto de obligaciones. “Cuando la lógica del mercado y la lógica del Estado se ponen de acuerdo para mantener el monopolio de sus respectivos ámbitos de influencia, se debilita a la larga la solidaridad en las relaciones entre los ciudadanos, la participación y el sentido de pertenencia, que no se identifican con el “dar para tener”, propio de la lógica de la compraventa, ni con el “dar por deber”, propio de la lógica de las intervenciones públicas, que el Estado impone por ley” (CV, 69).

### 3. La economía del don

“La caridad en la verdad pone al hombre

ante la sorprendente experiencia del don” (CV, 58). Los primeros en estudiar la economía del don han sido los antropólogos. Como ya hemos observado, hay tres maneras de hacer circular las cosas: por medio del mercado, del gobierno o de la donación. ¿En qué circunstancias y por cuáles razones elegimos una u otra de esas tres maneras de hacer circular las cosas? Marcel Mauss en sus estudios de sociedades primitivas observa que el intercambio es el común denominador de un gran número de actividades que parecen heterogéneas entre sí y detecta tres obligaciones que se presentan alrededor del intercambio: las de dar, recibir y devolver (Mauss, 1950). En la donación debemos analizar tanto las cosas que circulan (similar al mercado) como los lazos sociales que surgen del intercambio: “Tenemos aquí una primera característica del estudio por medio del dar: la obligación de analizar la circulación de las cosas y los lazos sociales dentro de un mismo modelo; en otras palabras, la obligación de unir el objeto habitual de la economía con el objeto habitual de la sociología”.<sup>2</sup> Si se toma sólo lo que circula, en uno y otro sentido, se cae necesariamente en el modelo económico neoclásico, en buscar la equivalencia, que ve un solo significado: el de un intercambio equilibrado. “...si el mercado se rige únicamente por el principio de la equivalencia del valor de los bienes que se intercambian, no llega a producir la cohesión social que necesita para su buen funcionamiento” (CV, 62). La diferenciación más importante entre mercado y donación surge al investigar qué pasa en el donante y en el receptor cuando el don circula. El mercado centra el estudio en la función de utilidad del donante, en el dar, en quien arriesga recursos en función de algún argumento de aquella función. En la comunidad se llegará a la conclusión que, aparte de los bienes que circulan, lo que se pone en juego en el hecho de dar, recibir y devolver, lo que se arriesga, es la propia identidad del que recibe. La diferenciación más importante entre mercado y donación es observar qué pasa en el donante y en el receptor cuando el don circula.

La interacción social se inicia en la familia y a partir de allí se extiende a redes más amplias. ¿Qué normas siguen los miembros de la red familiar? No son ideas de ganancia o de equivalencia, la justicia conmutativa se deja de lado y tampoco se considera la reciprocidad. “No es solo el principio de las microrelaciones, como en las amistades, la familia,

el pequeño grupo, sino también de las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas” (CV, 4). Los principios que están detrás de la donación en la familia se relacionan con la necesidad del que recibe, la capacidad o disponibilidad del que da, con la reputación y la libertad. Se utilizan según sea el caso tanto el principio de equidad como el de igualdad. El primero afirma que “los iguales deben ser tratados igualitariamente, y los desiguales en forma desigual, en proporción a las características relevantes de similitud y diferencia”.<sup>3</sup> El segundo establece dar a todos lo mismo. Se utiliza uno u otro principio según se trate de muchos dadores para un receptor o, por el contrario, de un dador para muchos receptores. El padre que sostiene financieramente a sus hijos adultos le da mayor importancia al principio de igualdad sobre el de equidad. A la inversa, los hijos que sostienen al padre, ponen por delante el principio de equidad sobre el de igualdad. En el circuito de los regalos es difícil incorporar principios de equidad o igualdad. Incluso se puede observar la tendencia hacia el exceso (del tipo que Mauss denomina *pottlach*, Mauss, 1950, p. 153), o sea, apartarse totalmente de cualquier concepción de la justicia.

¿Qué norma general, entonces, utilizan las personas en la circulación de las cosas en las redes familiares? Al tener en cuenta la intención se ve que todo se basa en la voluntad de dar, y, particularmente, de dar más que lo que se recibe. En las redes familiares algunas personas son dadoras netas, otras son receptoras netas. “Los hombres se convierten en sujetos de caridad [...] para tejer redes de caridad” (CV, 7). Por lo tanto, hay un desequilibrio que se considera normal y que surge de la presencia del principio del exceso: se utiliza la regla de la reciprocidad como una simple referencia que no debe cumplirse, dando en exceso para personalizar la relación, para demostrar que el regalo se realiza en nombre de la relación personal y no por acatar una regla. El principio del exceso se nutre de otro que podemos definir como el principio de la libertad.

El principio de la libertad se aplica a la relación social que surge por el acto de dar. En dicha relación el donante busca reducir la obligación del que recibe, aumentar su libertad, para que su gesto sea valorizado. En la donación se vuelve al ejemplo del dilema del prisionero repetido: la propensión a dar busca eliminar el conocimiento común, aumentar la incertidumbre con el objetivo de incremen-

tar el valor de dar. El agente donante busca aumentar la libertad de los otros para que se reduzca en ellos el sentimiento de obligación de devolver. Así se manifiesta la confianza. Con certidumbre no se necesita confianza. De modo que en la donación las normas de justicia o de igualdad no deben ser cumplidas. Con esto se busca negar la importancia de la donación por parte del donante (de ahí la respuesta general del donante ante el agradecimiento del donatario: de nada). Estos principios disminuyen la obligación de devolver y la transforman en incierta. Lo dejan en libertad de dar a su vez o no: “el gesto de dar expresa los dos elementos, irreductibles y aparentemente inconciliables, de la relación social: libertad y obligación, autonomía y dependencia, individualismo y pertenencia”.<sup>4</sup> Por este camino llegamos a que el fundamento de la donación es la deuda que percibe el donatario. Ésta tiene dos sentidos. En un caso, al reconocer haber recibido siente el deseo de dar a su vez, no percibe la intención del donante de endeudarlo con su gesto, por lo que se encuentra feliz de estar en deuda, es una deuda positiva. En otro, sentirse obligado a devolver, es una deuda negativa. Se relacionan, a su vez, con dos sentidos de la libertad. La deuda mutua positiva se observa cuando la deuda se vuelve libre, se está en deuda pero libre. La libertad del individualismo y la economía neoclásica buscan eliminar la deuda, que el individuo no quede comprometido con nadie. La noción de deuda mutua positiva se aplica a la relación social y no a cada individuo y permite el mantenimiento armónico del vínculo social. Así se llega a lo que Santo Tomás de Aquino llamó deuda de reconocimiento: “La deuda de reconocimiento es la consecuencia y un tipo de expresión de una deuda de afecto, de la cual ninguna persona debiera querer librarse”.<sup>5</sup>

En segundo lugar, el estudio de Duby sobre el inicio de la economía europea en el período comprendido entre los siglos VII y XII, muestra que “una intensa circulación de dones y contradones, de prestaciones ceremoniales y sagradas, recorren de una punta a la otra el cuerpo social” (Duby, 1973, p. 60). Esta circulación de riquezas y servicios surge de una actitud de las personas que Duby denomina las generosidades necesarias<sup>6</sup> y que es previa a la economía monetaria.

En tercer lugar, el desarrollo moderno ha ido de la mano con la economía del don. Al igual que en la Argentina, la expansión de las

actividades voluntarias en los Estados Unidos se dio en el período de la fuerte inmigración, entre 1890 y 1920. No obstante ello, en ambos países las asociaciones voluntarias tienen un origen que se remonta al período colonial. Basta recordar la investigación realizada por Alexis de Tocqueville,<sup>7</sup> en 1835 para el país del norte, o referirse a Beito (2000). Para el caso argentino pueden consultarse los trabajos de Di Stefano (2002), la bibliografía allí incluida, y Gallo (2002). Como orden de magnitud de dicha actividad comunitaria, resulta ilustrativo observar que sólo las seis principales sociedades fraternales de los EE.UU contaban en 1930 con 7.2 millones de asociados (sobre una población adulta de aproximadamente 50 millones).

#### 4. Economía del don y justicia

La justicia en economía se considera como una función del gobierno.<sup>8</sup> Nosotros estamos en una perspectiva opuesta. Creemos posible que un criterio de justicia económica surja de la interacción de las personas que viven en comunidad, y, por lo tanto, sea compartido por todas esas personas sin intervención del gobierno. Y también creemos que dicho criterio es el correcto para interpretar los deseos de justicia de las personas. La Encíclica *CV* nos muestra este camino al afirmar que “*La caridad va más allá de la justicia*” (*CV*, 9) y que “la justicia es la primera vía de la caridad o, como dijo Pablo VI, su “medida mínima” (*CV*, 9). En este sentido la justicia social entendida como acciones voluntarias de personas libres que se preocupan por el bien de los otros se encuentra por encima de dicha medida mínima. En lenguaje económico nos encontraríamos en un nivel de bienestar superior al establecido por el criterio de Pareto. El modelo evolutivo de redistribución voluntaria<sup>9</sup> demuestra que la interacción social puede producir un nivel de redistribución del ingreso cuya calificación en términos de bienestar sea superior a la correspondiente al caso neoclásico referente a la regla de Samuelson.

El punto fundamental en que se basan los propulsores de la coerción por parte de un gobierno para lograr el objetivo de justicia es el establecimiento de principios distributivos, como por ejemplo el utilitarista o el principio de diferencia de Rawls.

Nosotros buscamos una teoría que contenga dos facetas. Primero, una caracterización de la persona. Que se encuentre dotada de

los dos “motores” de la acción personal: el del interés propio y el de la donación y que su campo de operación se extienda más allá del relativamente estrecho correspondiente al mercado hacia el más amplio de la comunidad. Segundo, el establecimiento de normas e instituciones. Una teoría que se aparte de una moral de la autoridad (para utilizar un título de Rawls) y se recueste sobre una moral que evoluciona a partir de la interacción voluntaria entre las personas. Es evidente que habrá una cierta correlación entre las dos facetas. Cuanto más rica sea la caracterización de la persona que actúa, mayor libertad tendrá en cuanto a oportunidades de elección y mayor será la probabilidad de que la moral surja espontáneamente de la interacción social.

La teoría que cumple con estos requisitos es la de Nozick (2001). Este autor resume su trabajo así: “He considerado tres temas sobre ética: la elección objetiva y no sesgada de principios éticos, la característica de invariancia de los principios éticos, y la función de coordinación de la ética. Ha llegado el momento de juntar todo en una tesis que afirma (aproximadamente) lo siguiente. La elección no sesgada y distanciada de principios éticos resulta en unos principios con propiedades de invariancia que, en virtud de tales propiedades, son efectivos para lograr los fines de la ética: la protección, fomento o mantenimiento de actividades cooperativas para beneficio mutuo; la dirección de tal actividad (con principios tales como los relativos a la división de los beneficios); la obligación de responder a los desvíos respecto a los dos fines presentados primero; y el fomento de las virtudes y disposiciones que mantengan modelos de conducta cooperativa” (Nozick, 2001, p. 290).

En el mismo sentido Nozick observa que existen niveles crecientes de ética. La función básica de la ética es la cooperación en beneficio mutuo. Pero no es la única: “la planta que primero echa raíces en el suelo de la cooperación para beneficio mutuo puede emigrar a otros nichos ecológicos, protegida por nuestras habilidades intelectuales y conceptuales” (Nozick, 2001, p. 278).

El único nivel obligatorio es el primero, la ética del respeto, que se refleja en el principio del núcleo que exige cooperar para el beneficio mutuo. Las reglas en este nivel obligan a respetar la vida y la autonomía de las personas, prohíben matar o esclavizar, restringir el espacio de elección de los otros y otros derechos de tipo negativo.

El segundo nivel, el de la ética de la sensibilidad (*responsiveness*), es aquel que tiene en cuenta el valor de las personas. El tercer nivel es el del cuidado y consideración por los otros que en su mayor desarrollo exige el amor al prójimo y comparte las motivaciones religiosas que llevan a comportamientos similares. El último nivel, la ética de la Luz, dispone que seamos un vehículo de la Luz, o sea de la verdad, la belleza, la bondad. Estos tres niveles son más elevados, más queribles pero no más obligatorios, no más exigibles. Corresponden a la esfera de la elección y el desarrollo individual. “Esta teoría ve a la ética como algo enraizado bajo la dirección de las oportunidades cooperativas en beneficio mutuo pero que crece lentamente desde allí y eventualmente llega, en algunos casos, a las nobles alturas de la imaginación ética y espiritual” (Nozick, 2001, p. 284).

En relación con la economía el incentivo a ser eficiente y las decisiones de comportamiento solidario o de acciones altruísticas corresponden a los dos primeros niveles, aunque las acciones altruísticas, en ciertos casos, no pueden ser distinguidas de la conducta que se desprende del tercer nivel, como por ejemplo poner en riesgo la propia vida para salvar la de otra persona.

El problema de la distribución que no puede resolverse dentro de la economía neoclásica tiene una solución por medio de la coordinación moral. Así como la coordinación económica tiene su instrumento operativo que son los precios, la coordinación moral tiene el suyo: las normas. Los precios surgen espontáneamente de la interacción de las personas en los mercados, las normas se forman evolutivamente para guiar la interacción de las personas tanto en situaciones de conflicto como de cooperación.

## 5. De la teoría maximizadora a la teoría evolutiva

La caridad o la redistribución de bienes o dinero beneficia a toda la sociedad. Se trata de un bien público. En el enfoque tradicional de la economía neoclásica la provisión privada de un bien público resulta ineficiente, como lo demuestra Samuelson (1954). La cantidad producida será menor a la necesaria para cumplir con el criterio de Pareto que exige maximizar el bienestar individual. A partir de allí se procura la intervención del gobierno para cubrir la diferencia y, dado el teorema de

neutralidad (Warr, 1982), el Estado debe desplazar completamente al sector comunitario para lograr el nivel eficiente. Esta teoría es errónea. La razón fundamental es que no distingue los ámbitos de actuación del mercado y de la comunidad. Y al no hacerlo no toma en cuenta la necesidad y el beneficio que tiene la persona de lograr interrelaciones sociales.

Las personas aprenden a vivir en sociedad. A medida que aumentan sus interacciones surgen hábitos, normas, conductas que benefician a todos. Esta es la *visión articulada del desarrollo* de Pablo VI (CV, 32). Significa, “desde el punto de vista social, su evolución –de los pueblos– hacia sociedades solidarias y con buen nivel de formación” (CV, 32). Para que se difunda en la sociedad el comportamiento altruístico o generoso, “es necesario que madure una conciencia solidaria” (CV, 45). El proceso de aprendizaje de esta conciencia o norma exige un tratamiento desde la teoría evolutiva. Como vimos arriba cuando presentamos la teoría de Nozick, existe una interdependencia entre las normas que se desprenden de las interacciones en el mercado y aquellas, más amplias y más valorables, que se generan por la cooperación social. Esto es deseable. Dicho en otros términos, “la valoración moral y la investigación científica deben crecer juntas” (CV, 52). Si ello no fuera así, asistiríamos a un proceso inverso, a una involución perjudicial, a un “...progresivo desgaste del ‘capital social’, es decir, del conjunto de relaciones de confianza, fiabilidad y respeto de las normas, que son indispensables en toda convivencia civil (CV, 54).

## 6. La producción del bien relacional

Al enfocar la caridad como un bien público dentro de un proceso evolutivo de interacciones sociales aparece ante nosotros un panorama totalmente diferente al descrito por la economía neoclásica. No solamente puede lograrse el óptimo de Pareto desde el punto de vista de la condición de Samuelson, sino que resulta factible un nivel de bienestar aún mayor. Esto es posible por la producción de un nuevo bien: el bien relacional (Uhlener, 1989). Es el bien que se produce por la interacción social. Es un hecho nuevo, no previsto inicialmente por ninguna persona, característico de la autoorganización. Una manera de producirlo es a través de la aprobación social que reciben las personas al adherir a la norma de comportamiento caritativo. Este

razonamiento nos lleva a una visión diametralmente opuesta respecto al sentido de la teoría del bien público. En lugar de utilizarla para demostrar que el sector comunitario debe ser desplazado totalmente para lograr un óptimo de Pareto del tipo Samuelson, permitiría demostrar que se debe desplazar totalmente al gobierno para que la comunidad genere la interacción social que produce el bien público, el que, a su vez, produce un nuevo bien, el relacional, todo lo cual lleva la sociedad a un nivel de bienestar comunitario Pareto superior. Esta última afirmación, si bien la consideramos válida en un proceso de aprendizaje que insume un tiempo relativamente largo, debe ser complementada de la siguiente manera. Rege (2004) realizó un importante descubrimiento. Si el gobierno subsidia el aporte al bien público de modo que la sociedad genere la norma respectiva y toda la población se decida a contribuir, el equilibrio con contribución se mantiene incluso en caso que el gobierno en un momento futuro elimine el subsidio. Por lo tanto, para el período de transición, le compete al Estado la importante función de incentivar las acciones de caridad de tal manera que la norma se implante lo más rápidamente posible en la sociedad.

## 7. Conclusiones

El mejor resumen de nuestra tesis nos lo provee la misma Encíclica *Caritas in veritate*. “La victoria sobre el subdesarrollo requiere actuar [...] sobre todo en la *apertura progresiva en el contexto mundial a formas de actividad económica caracterizada por ciertos márgenes de gratuidad y comunión*. El binomio exclusivo mercado-Estado corroe la sociabilidad, mientras que las formas de economía solidaria, que encuentran su mejor terreno en la sociedad civil aunque no se reducen a ella, crean sociabilidad. El mercado de la gratuidad no existe y las actitudes gratuitas no se pueden prescribir por ley. Sin embargo, tanto el mercado como la política tienen necesidad de personas abiertas al don recíproco” (CV, 69).

Como líneas futuras de investigación propongo las siguientes. 1. Un estudio del desarrollo institucional y económico bajo dos modelos alternativos: imposición del gobierno o redistribución voluntaria. Un relevamiento histórico de la participación relativa de la comunidad o sociedad civil y el gobierno debe permitir la calificación de ambos modelos, en términos de crecimiento o desarrollo, capital

social, distribución del ingreso y pobreza. 2. Relación entre las instituciones políticas y los dos modelos alternativos. Una revisión histórica sobre la provisión privada de bienes públicos, incluyendo servicios tales como los de justicia o seguridad, junto con propuestas alternativas respecto a los sistemas electorales, federalismo, división y organización de los tres poderes del gobierno y los sistemas impositivos a nivel central y local.

---

<sup>1</sup> Esta sección sigue el trabajo de Gudeman (2001). En particular su concepto de Base. En Etzioni (1998) puede consultarse la teoría comunitaria, como una alternativa frente a la dualidad gobierno-mercado.

<sup>2</sup> Godbout (2000), p. 14. “On a la une première spécificité de l’entrée par le don: l’obligation d’analyser la circulation des choses et les liens sociaux a l’intérieur d’un même modèle; autrement dit, l’obligation de faire le lien entre l’objet habituel de l’économie et l’objet habituel de la sociologie”. También podemos citar aquí a Becker (1974) p. 1063: “Although these interactions are emphasized in the contemporary sociological and anthropological literature, and were considered the cornerstone of behavior by several prominent nineteenth-century economists, they have been largely ignored in the modern economic literature”.

<sup>3</sup> Zajac (1995), p. 105: “Equals should be treated equally, and unequals unequally, in proportion to relevant similarities and differences”.

<sup>4</sup> Godbout (2000), p. 40: “Le geste du don exprime les deux composantes irréductibles et apparemment inconciliables du lien social: liberté et obligation, autonomie et indépendance, individualisme et appartenance”.

<sup>5</sup> Ibid., p. 57, cita de la Summa Teológica: “La dette de reconnaissance est la conséquence et comme l’expression d’une dette d’affection, dont personne ne doit désirer être quitte”.

<sup>6</sup> Esta denominación ha dado lugar actualmente al estudio de la ciencia de la Generosidad. Véase Universidad de Nôtre Dame en los EE.UU.

<sup>7</sup> Tocqueville, A. (1830).

<sup>8</sup> Véase, en contraposición, la definición sociológica en Homans (1961).

<sup>9</sup> Zemborain (2009), tesis doctoral: “Las manos invisibles del bienestar. Un modelo evolutivo de redistribución voluntaria”, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 2009.



## Homo donator in *Caritas in veritate*

---

*“That is why, I conclude while seeing the immigrant going away with her creased bag of the Corte Inglés and her worn gray sweater, this woman has helped the old man: pure instinct, without reasoning nor expecting nothing in return. On natural impulse, I suppose. Automatically. She has just arrived in Spain, no suffering is alien to her. She has not yet forgotten the meaning of the word charity”.*<sup>1</sup>

Arturo Pérez-Reverte

### 1. Introduction

Economic science is asked to provide a clear and operative theory on development with equity. In the 19th Century there was a discussion called the Adam Smith problem regarding the difference between the altruistic and pro-social moral of the *Theory of Moral Sentiments* (1759) and the moral of the selfish, pro-market person of the *Wealth of Nations* (1776). The result of this discussion was that during that century equity was considered as a restriction to development and that it should be considered a trade-off between these objectives independently considered. This is no longer so. Marrero and Rodríguez (2009) found a negative relation between inequality of opportunities (inequity indicator) and development, at the same time that there is a positive relationship between the inequality of income (indicator of differences in effort) and development.

People act on a moral basis. Following Rubio de Urquía (1994) we think that a person is characterized by having an ethical nucleus ordinator that gives sense to his action. This action is moved by two “motors”: self interest and donation. Each one of these has its specific operational field: market and community. The concept of community is wider than the concept of civil society. The latter tends to be reduced to the non profit organizations (NPO). The former covers every concrete associations or imaginative solidarities that people experiment when connecting with each other, and which get stronger in the long term. Dealing with the problem of development-equity under the

contradiction market-state is a false statement, and only arrives to the recommendation of a social planner. The problem is solved when we observe that people want to be part of the communitarian field. Now the problem is reversed. The non intervention of the State is a necessary condition for the creation and evolution of community bonds so that when people interact, they can build social networks that create an equitable economy. The true trade-off is found between the realms of the voluntary action and the forced imposition.

*Caritas in veritate* is the Encyclical Letter of Benedict XVI on development. “Charity in truth, (...), is the principal driving force behind the authentic development of every person and of all humanity” (CV, 3). This statement makes us to go deeper in the study of the gift economy. We will focus on the third chapter of the Encyclical Letter, “Fraternity, Economic Development and Civil Society”.

This paper is organized as follows. Section 2 deals with the concept of self-organization in relation to the market, community and State. Section 3 refers to the economy of gift, going from the anthropological studies in primitive societies, its appearance in medieval Europe and its burst in the economic development of the beginning of the 20th Century. In section 4 we relate justice with the gift economy and we present the ethical theory of R. Nozick. The treatment of the maximization and evolutive theories gives way to section 5. Finally, section 6 shows the advantage in terms of greater well being of choosing the gift economy when allowing the production of a relational good. Here we note a possible beneficial activity carried out by the State: to subsidize donation behaviour till the corresponding social norm is internalized and reinforced. The Conclusion summarizes our thesis and proposes some lines of research.

### 2. Self Organization, Market, Community and State

Human society as an open system has two properties that characterize the dynamic interaction between people which allows defining the system as a self-organization. The first property is the creation of structural changes endogenous to society. The second is the production of new facts, not foreseen in the initial plans. The community can be qualified as an open system and as such, has the two properties of the self-organization.

The Walrasian general equilibrium system of the competitive market uses a restricted conception of a person, that of the individual, and it is related more with the definition of a closed system, the one that depends totally on the initial conditions and whose process arrives to the equilibrium when the potential interchange is exhausted. In consequence, the market can be considered as an institution that operates in a more restrictive zone than the community. In this last case a stationary state can be reached from different initial positions and in different ways and it is determined by the parameters of the system.

In the market, the initial aim is to obtain a profit, a benefit, the rationality is instrumental and it is seen in general as anonymous interchanges, very distantly related and at short term. On the other side, the Base<sup>2</sup> or foundation of the community is composed by its shared interests: national resources, produced goods and ideal constructions such as technology, laws, rules, norms, know how and customs. It is formed by cultural agreements and beliefs. It is the identity of the community, or the social capital defined by Putnam (1995). A communitarian Base and social relationships are another way of seeing the economy.

There are two motives in behaviour that diverge and at the same time mingle. The relations in the market are established by the interest in achieving a project or certain good. They are referential. The relations within the community are established because they are interesting in themselves, they are reflective. Both fields are parallel or dualistic systems. This is seen in the logic of action with the distinction between substantive rationality derived from ethical norms and the instrumental rationality from means to ends. The most important characteristic of our objectives refers to the condition under which persons act in each field: donation in the community and equivalence in the market.

The communitarian Base is related with people by the culture, which allows defining an identity for each person. This concept is fundamental in the interchanges given in the community, since the preservation of the identity is a necessary condition for an economy of donation.

In summary, a communitarian economy builds and shares something in common. This could be an interest or a value. This vision,

where the public good corresponds to a social community, and in consequence the moral obligation allows for a proper use of that good, contrasts with the other interpretation, based on the Samuelson theory, the Hardin (1968) theory, called "the tragedy of the commons", where the public good is exploited in excess. There is an alternate vision presented in Sugden (1982): the lack of well defined property rights or the difficulty to define them can be solved by the moral obligation.

The Base is built within the community, not as a separate object, mechanically handled as in the Walrasian construction of the economy. The construction of the Base changes in relation to the social and historical situation of each community. But it has a characteristic closer to the Schumpeter concept of innovations or the Kirzner concept of discovery. The members of the community learn and discover new things when inter-relating between them. The action is adjusted at the same time that it is made.

Within this anthropologic vision it is a mistake to talk of a trade-off between efficiency and equity. First, the communitarian distribution can lead to equality or inequality. Besides, equity in the community cannot be traded for efficiency in the market because they belong to different spheres of value. It is also a mistake to think of a trade-off between the relative participation of the community and the market (Gudeman, 2001, p. 65). It is important to stress again that the correct trade-off puts the voluntary action against the forced imposition.

"John Paul II drew attention to this question in *Centesimus Annus* when he spoke of the need for a system with three subjects: the *market*, the *State* and *civil society*. He saw civil society as the most natural setting for an *economy of gratuitousness* and fraternity, but did not mean to deny it a place in the other two settings" (CV, 66). The introduction of the State brings us the idea of a central organization opposed to self-organization. In the central organization there is a group of people that regulates another group of people that has an external relation with the first one. The principle of the central organization is that society is ruled from outside, with a linear hierarchy, a rigid frontier, the state system. The self organization applies to family and to a group of social networks. In the community there are different networks regarding the scope of the social obligation that relates its

members. While the market imposes on us only one duty coming from the commercial contract, in the social networks, as in the family, there are multiple duties. On the other side, in the *welfare state* we find the model where the individual is completely free from social attachments and thus from obligations. “When both the logic of the market and the logic of the State come to an agreement that each will continue to exercise a monopoly over its respective area of influence, in the long term much is lost: solidarity in relations between citizens, participation and adherence, actions of gratuitousness, all of which stand in contrast with *giving in order to acquire* (the logic of exchange) and *giving through duty* (the logic of public obligation, imposed by State law)” (CV, 69).

### 3. The Gift Economy

“Charity in truth places man before the astonishing experience of gift” (CV, 58). The anthropologists were the first to study the gift. As we have already seen, there are three ways to make things circulate: through market, government or donation. In which circumstances and why do we choose one or other of these? Marcel Mauss in his studies of primitive societies observes that trade is the common denominator of a great number of activities that seem heterogeneous among them and detects three obligations present in the interchange: the obligations of giving, receiving and giving back (Mauss, 1950). In donation we must analyze the things that circulate (as in the market) as well as the social attachments that come with interchange: “We have here a first characteristic of the study through gift: the obligation of analyzing the circulation of things and the social attachments within the same model, in other words, the obligation of putting together the usual object of economy with the usual object of sociology”.<sup>3</sup> If we only take what circulates, in one or the other sense, we necessarily fall into the neoclassical economic model that looks for the equivalence, that sees only one meaning: an equilibrate interchange. “...if the market is governed solely by the principle of the equivalence in value of exchanged goods, it cannot produce the social cohesion that it requires in order to function well. *Without internal forms of solidarity and mutual trust, the market cannot completely fulfil its proper economic function*” (CV, 62). The most important

difference between market and donation appears when looking what happens with the donor and the receptor when the gift circulates. The market is centred in the utility function of the donor, in the fact of giving, in the person that risks resources depending on some argument of that function. In the community we will arrive to the conclusion that apart from the goods that circulate, what is at stake is the fact of giving, receiving and giving back, what is at risk is the very identity of the receptor.

The social interaction begins in the family and then it extends to wider nets. Which are the norms that follow the members of the family net? They are not ideas of profit or any equivalent, commutative justice is put aside and reciprocity is not considered. “It is the principle not only of micro-relationships (with friends, with family members or within small groups) but also of macro-relationships (social, economic and political ones)” (CV, 4). The principles that are behind the donation in the family are related to the need of the person that receives, the ability and disposition of the person that gives, with reputation and liberty. Two principles, equity and equality are used. The first states that “equals should be treated equally, and unequals unequally, in proportion to relevant similarities and differences” (Zajac, 1995, p. 105). The second states to give the same to everybody. One or the other are used if it is the case of many donators for one receiver or on the contrary one donator for many receivers. The father that financially maintains his adult children gives more importance to the principle of equality vs. equity. Inversely, children that support their father choose the equity principle over the equality one. In the gift circle it is difficult to adopt these principles. We can also observe the tendency towards excess (the one called by Mauss, *potlach* –Mauss, 1950, p. 153), that is to say, get away from any conception of justice.

Which is the general norm that people used in the circulation of things in family nets? When intention is taken into account we can see that everything is based in the will to give, and particularly of giving more than what is received. In family nets some persons are net givers, others are net receivers. “[...], men and women become subjects of charity, [...] so as to weave networks of charity” (CV, 7). In consequence there is a lack of equilibrium considered normal and which appears from

the principle of excess: the reciprocity rule is used as a simple reference that does not have to be used, giving in excess to personalize the relation, to show that the gift is given because of the personal relation and not to obey a rule. The principle of excess is based in another principle which we can call the freedom principle.

The freedom principle applies to the social relation that appears in the act of giving. In this relation the donor tries to reduce the obligation of the receiver, increase his freedom, so that his gesture is valued. In donation we go back to the case of the repeated prisoner dilemma: the propensity to give tries to eliminate the common knowledge, to increase the uncertainty with the purpose of increasing the value of giving. The donor tries to increase the freedom of the others so that they do not feel that they have to give back. This is how trust is shown. With certainty trust is not needed. So in donation the norms of justice and equality do not have to be complied with. In this way the importance of the donation is diminished (the answer to the giver when thanking the gift in Spanish is “de nada”: it’s nothing). These principles diminish the obligation of giving back and make it uncertain. They let people free to give back or not: “the fact of giving express both elements, irreducible and apparently irreconcilables, of the social relation: freedom and obligation, autonomy and dependence, individualism and appurtenance”.<sup>4</sup> Through this path we come to the conclusion that the basis of donation is the debt that the receiver perceives. This debt has two senses. In one case, when he recognizes that he has received, he fills the desire to give back, he does not perceive the intention of the donor to put him in debt with his gift, so he is happy to be in debt, it is a positive debt. In the other sense, if he feels that he must give back, is a negative debt. They are related in turn, with two meanings of freedom. The positive mutual debt is observed when the debt becomes free, we are in debt but we are free. The freedom of individualism and the neoclassical economy tries to eliminate debt, so that the individual does not feel obliged with anyone. The notion of positive mutual debt is applied to the social relation and not to each individual and allows for the harmonic sustenance of the social bond. So we arrive to what Saint Thomas Aquinas call debt of reconnaissance: “The reconnaissance debt is the consequence and a

kind of expression of an emotional debt, from which none should want to get free from”.<sup>5</sup>

Second, the study of Duby (1973) on the beginnings of European economy in the period that goes from the 7th to the 12th Century, shows “a strong circulation of gifts and gift-backs, ceremonial and sacred lending, go from one end to the other of the social body” (Duby, 1973, p. 60). This circulation of wealth and services comes from an attitude of the persons that Duby calls the necessary generosities<sup>6</sup> and which appeared before the monetary economy.

Third, modern development has come along with the gift economy. As happened in Argentina, the expansion of the voluntary activities in the USA appeared in a period of strong immigration, from 1900 to 1920. In spite of this, in both countries these voluntary associations have their origin in the colonial period. We must remember the research made by Alexis de Tocqueville (1830) in 1835 for the United States or look up in Beito, D.T. (2000). For the Argentine case the books of Di Stefano, R. et. al. (2002), the bibliography there included and Gallo, E. (2002). As an order of magnitude of that communitarian activity it is interesting to see that only the six main fraternal societies in USA had 7.2 million associates in 1930 (over an adult population of approximately 50 millions).

#### 4. The Gift Economy and Justice

Justice in economy is considered a function of government.<sup>7</sup> We sustain an opposite perspective. We think it possible that a criterion of economic justice appears in the interaction of people leaving in community and in this way, it is shared by all that persons without government intervention. *Caritas in veritate* shows us the way when saying that “Charity goes beyond justice” (CV, 9) and that “Justice is the primary way of Charity or, in Paul VI’s words, “the minimum measure” of it” (CV, 9). In this sense social justice understood as voluntary actions of free people concerned by others good, is above that minimal measure. In economic language we find ourselves in a level of well being above the level established by the Pareto criterion. The evolutive model of voluntary redistribution (Zembarain, 2009) demonstrates that social interaction can produce a level of income redistribution whose qualification in terms of well being is higher than the one that corresponds to the

neoclassical case of Samuelson.

The fundamental issue in which the defenders of imposition by the government are based to achieve the object of justice is the establishment of distributive principles as for example the utilitarian principle or Rawls' difference principle.

We are looking for a theory that addresses both aspects. First, the characterization of a person. Having both "motors" of personal action: self interest and donation, and that its field goes beyond the relatively narrow market realm towards the wider field of the community. Second, the establishment of norms and institutions. A theory that stays apart from a moral of authority (to use Rawls terms) and builds on an evolutionary moral parting from voluntary interaction between persons. It is evident that there is a correlation between both aspects. The richer is the characterization of the acting person, more freedom he will have as regards opportunities to choose and greater will be the probability that the morals appears spontaneously in the social interaction.

The theory that complies with these requirements is the theory of Nozick (2001). He summarizes his works as follows: "I have considered three themes about ethics: the objective and unbiased choice of ethical principles, the invariance features of ethical principles, and the coordinative function of ethics. Now is time to put these together in a thesis that claims (roughly) the following. Unbiased and distanced choice of ethical principles leads to ones with invariance properties that, in virtue of those invariance features, are effective in achieving the goals of ethics: the protecting, fostering, or maintaining of cooperative activities for mutual benefit; the guiding of such activity (as with principles for dividing benefits); mandating behavior for response to deviations from the first two goals listed; and fostering virtues and dispositions that maintain patterns of cooperative behavior" (Nozick, 2001, p. 290).

In the same direction Nozick notes that there are growing levels of ethics. The basic function of ethics is cooperation to achieve mutual benefit. But it is not the only one: "The plant that first takes root in the soil of cooperation to mutual benefit can migrate to other ecological niches, extended by our conceptual and intellectual abilities" (Nozick, 2001, p. 278).

The only mandatory level is the first one, the ethic of respect, reflected in the core principle that demands cooperation for mutual benefit. The rules at this level mandate to respect another person's life and autonomy, forbids to kill and enslavement, restricting the space of election of others, and, in general, issuing negative rights.

The second level, the ethic of responsiveness, is the right that takes into account the value of people. The third is the care and consideration for others that in its higher development demands to love all people, and shares religious motivation that leads to similar behaviours. The last level, the ethics of Light, calls for being a vehicle of Light, in the meaning of truth, beauty and goodness. These three layers are more elevating, lovelier but not more obligatory. They correspond to personal choice and individual development. "The present theory sees ethics as something rooted in the governance of opportunities for cooperation to mutual benefit but which grows (slowly) outwards from there, eventually reaching, in some cases, the loftiest heights of the ethical and spiritual imagination" (Nozick, 2001, p. 284).

In relation to the economy the incentive to be efficient and the decision of solidarity behaviour or altruistic actions correspond to the first two levels, although the altruistic actions, in certain cases, cannot be distinguished from the behaviours that come from the third level, as for example to risk our own life to save others.

The problem of distribution that cannot be solved within the neoclassical economy can be solved by means of moral coordination. As well as economic coordination has its operation instrument in prices, moral coordination has its own instrument: norms. Prices appear spontaneously in the interaction of people in markets; norms are evolutively formed to guide the interaction of people in situations of conflict or cooperation.

## **5. From Maximizing Theory to Evolutive Theory**

Charity or redistribution of goods or money benefits the whole society. It is a public good. In the traditional approach of the neo classical economy, private provision of a good is inefficient, as demonstrated by Samuelson (1954). The quantity produced will be less than the quantity needed to comply with the

Pareto condition which demands to maximize the individual welfare. So the intervention of government is necessary to cover the difference and, given the neutrality theorem (Warr, 1982), the State has to crowd out the communitarian sector to achieve an efficient level. This theory is erroneous. The main reason is that it does not make a distinction between the fields of market and community. And by not doing so, it does not take into account the need and the benefit that the person has of achieving social interrelations.

People learn to live in society. When interactions increase there is a bunch of habits, norms, behaviours that benefit everyone. This is the “*articulated vision of development*” of Paul VI (CV, 32). “From the social point of view, it meant their evolution into educated societies marked by solidarity” (CV, 32). To spread the altruistic and generous behaviour in society it is “therefore necessary to cultivate a public conscience” (CV, 45). The learning process of this conscience or norm demands a treatment that begins in the evolutive theory. As we have already seen above when we presented Nozick theory, there is interdependency between the norms coming from the market and those wider and more valuable generated by social cooperation. This is desirable. In other words: “This means that moral evaluation and scientific research must go hand in hand” (CV, 52). If this is not so, we would face and inverse process, a detrimental involution “... through the progressive erosion of “social capital”: the network of relationships of trust, dependability, and respect for rules, all of which are indispensable for any form of civil coexistence” (CV, 54).

## 6. Production of Relational Good

When focusing on charity as a public good within an evolutive process of social interactions, we can see a completely different scenario to the one described by the neoclassical economy. The Pareto optimum can be achieved not only from the point of view of the Samuelson condition but also it is feasible to achieve an even greater level of well being. This is possible due to the production of a new good: the relational good (Uhlener, 1989). It is the good produced by social interaction. It is a new fact, not foreseen initially by anyone, a feature of self organization. One form of producing it is through social approval received by people when following the norm

of charitable behaviour. This reasoning leads us to a vision completely opposed to the public good theory. Instead of using it to demonstrate that the communitarian sector has to be completely crowded out to achieve a Pareto optimum in the Samuelson sense, it could demonstrate that government has to be completely crowded out so that the community can generate the social interaction produced by the public good, which in turn, produces another good, the relational good, all this taking the society to a level of communitarian well being Pareto superior. This last statement, although we consider it valid in a learning process taking a relatively long time, has to be completed as follows. Rege (2004) made an important discovery. If the government subsidizes the contribution to the public good in a way that society can generate the respective norm and all the population decides to contribute, the equilibrium with contribution is maintained even in the case that the government eliminates the subsidy in the future. So, for the transition period, the State has the important function to promote charity action in a way that the norm could be internalized as soon as possible in the society.

## 7. Conclusions

The best summary of our thesis is given by *Caritas in veritate*. “In order to defeat underdevelopment, action is required not only on improving exchange-based transactions and implanting public welfare structures, but above all on gradually *increasing openness, in a world context, to forms of economic activity marked by quotas of gratuitousness and communion*. The exclusively binary model of market-plus-State is corrosive of society, while economic forms based on solidarity, which find their natural home in civil society without being restricted to it, build up society. The market of gratuitousness does not exist, and attitudes of gratuitousness cannot be established by law. Yet both the market and politics need individuals who are open to reciprocal gift” (CV, 69).

As future lines of research I propose the followings: 1. A study of the institutional and economic development under two alternative models: imposition of the government and voluntary redistribution. A historical research on the relative weight of the community or civil society and the government should allow

the qualification of both models in terms of development or growth, social capital, income distribution and poverty. 2. The relation between political institutions and the two alternative models. A historical revision on the private provision of public good, including services such as justice and safety, together with alternative proposal regarding the electoral systems, federalism, division and organization of the three governmental levels and tax system.

Traducción: María Cristina Morales

<sup>1</sup> Arturo Pérez-Reverte is a member of the Real Academia Española. Diario La Nación. "La mujer del chándal gris". 11-mayo-2008.

<sup>2</sup> This section follows the work of Gudeman (2001). Especially, his concept of Base. In Etzioni (1998) appears the communitarian theory, as an alternative to the duality government-market.

<sup>3</sup> Godbout (2000), p. 14. "On a la une première spécificité de l'entrée par le don: l'obligation d'analyser la circulation des choses et les liens sociaux a l'intérieur d'un même modèle; autrement dit, l'obligation de faire le lien entre l'objet habituel de l'économie et l'objet habituel de la sociologie". We can also quote Becker (1974) p. 1063: "Although these interactions are emphasized in the contemporary sociological and anthropological literature, and were considered the cornerstone of behavior by several prominent nineteenth-century economists, they have been largely ignored in the modern economic literature".

<sup>4</sup> Godbout (2000), p. 40 : "Le geste du don exprime les deux composantes irréductibles et apparemment inconciliables du lien social: liberté et obligation, autonomie et indépendance, individualisme et appartenance".

<sup>5</sup> Ibid., p. 57, quoted from Summa Teológica : "La dette de reconnaissance est la conséquence et comme l'expression d'une dette d'affection, dont personne ne doit désirer être quitte".

<sup>6</sup> This name has originated the study of the Generosity Science. See Nôtre Dame University, USA.

<sup>7</sup> See the opposite view in the sociological definition by G.C. Homans (1961).

## Referencias bibliográficas

Becker, G. S. (1974), "A Theory of Social Interactions", *Journal of Political Economy*, 82:1063-93.

Beito, D. T. (2000), *From Mutual Aid to the Welfare State, Fraternal Societies and Social Services, 1890-1967*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill.

Beito, D. T.(2002), Gordon P. y Tabarrok, A. (2002), *The Voluntary City. Choice, Community, and Civil Society*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.

Di Stefano, R. y otros (2002), *De las cofradías a las Organizaciones de la Sociedad Civil. Historia de la Iniciativa Asociativa en la Argentina*, Edilab Editora, Buenos Aires.

Duby, G. (1973), *Guerriers et Paysans, VII-XII siècle, Premier essor de l'économie européenne*, Gallimard, Paris.

Etzioni, A. (1998), *The Essential Communitarian Reader*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.

Gallo, E. (2002), *Historia de la Beneficencia en el Buenos Aires Colonial*, Ediciones Corregidor, Buenos Aires.

Godbout, J. T. (2000), *Le Don, la Dette et l'Identité, Homo Donator vs Homo Economicus*, La Decouverte, Paris.

Gudeman, S. (2001), *The Anthropology of Economy*, Blackwell Publishers, Malden, Mass.

Hardin, G. (1968), "The Tragedy of the Commons", *Science* 162: 1243-8.

Homans, G. C. (1961), *Social Behavior: Its Elementary Forms*. Harcourt, Brace&World, Nueva York.

Kirzner, I. M. (1995), *Creatividad, Capitalismo y Justicia Distributiva*, Unión Editorial, Madrid.

Marrero, G. A. y Rodriguez, J. G. (2009), *Inequality of Opportunity and Growth*. Preliminary draft. ECINEQ meeting. Buenos Aires.

Mauss, M. (1950), "Essai sur le Don", en *Sociologie et Anthropologie*, Presses Universitaires de France, París.

Nozick, R. (2001), *Invariances, the Structure of the Objective World*, Harvard University Press, Cambridge.

Pareto, V. (1916), *Traité de Sociologie Générale*, Droz, Génova.

Putnam, R. D. (1995), "Bowling Alone: America's Declining Social Capital" *Journal of democracy*. Vol 6, N 1.

Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.

Rege, M. (2004), "Social Norms and Private Provision of Public Goods", *Journal of Public Economic Theory*, 6 (1): 65-77.

- Rubio de Urquía, R. (1994), *Ética, mercado y negocios*, Doménech Melé Carné (comp.), E.U.N.S.A., Pamplona.
- Rubio de Urquía, R. (2003), “Estructura fundamental de la explicación de procesos de autoorganización mediante modelos teórico-económicos”, Cap. 1 en Rubio de Urquía, R., Vázquez, F. y Muñoz Pérez, F. (2003), *Procesos de Autoorganización*, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales “Francisco de Vitoria”, Unión Editorial, Madrid.
- Samuelson, P. A. (1954), “The Pure Theory of Public Expenditure”, *Review of Economics and Statistics*, 387-389.
- Smith, A. (1759), *La Teoría de los Sentimientos Morales*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- Smith, A. (1776), *Investigación sobre la Naturaleza y causas de la Riqueza de las Naciones*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- Sugden, R. (1982), “On the Economics of Philanthropy”, *The Economic Journal*, Vol. 92, N° 366: 341-350.
- Tocqueville, A. (1835), *De la Démocratie en Amérique*, Gallimard, Paris, 1961.
- Uhlener, C. J. (1989.), “Relational Goods and Participations: Incorporating Sociability into a Theory of Rational Action”, *Public Choice*, 62, (3): 253-85.
- Vara Crespo, O. y Rodríguez García-Brazales, A. (2003), “El Concepto de Autoorganización en Carl Menger y en Friedrich A. Hayek” Cap. 6 en Rubio de Urquía, R., Vázquez, F. Y Muñoz Pérez, F. (2003), *Procesos de Autoorganización*, Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales “Francisco de Vitoria”, Unión Editorial, Madrid.
- Warr, P. G. (1982), “Pareto Optimal Redistribution and Private Charity”, *Journal of Public Economics*. 19:131-138.
- Zajac, E. (1995), *Political Economy of Fairness*, The MIT Press, Cambridge.
- Zembarain, L. (2009), “Las manos invisibles del bienestar. Un modelo evolutivo de redistribución voluntaria”, Tesis Doctoral, Universidad Católica Argentina.



# Desarrollo humano: Benedicto XVI vs. Amartya Sen

SÉVERINE DENEULIN

Revista Cultura Económica  
Año XXVII • N° 75 / 76  
Agosto - Diciembre 2009: 112-120

## 1. El enfoque del desarrollo humano y de las capacidades

El concepto de desarrollo humano probablemente no necesite de presentación entre los científicos sociales. Con sus raíces en el “enfoque *capabilities*” propuesto por el economista ganador del Premio Nobel Amartya Sen, el desarrollo humano ubica al ser humano y a su crecimiento al final de los procesos económico, social y político. Según el primer *Informe sobre desarrollo humano* de 1990: “El objetivo básico del desarrollo es crear un ambiente propiciatorio para que la gente disfrute de vidas largas, saludables y creativas. Esto puede parecer una verdad evidente. Pero es usualmente dejada de lado por la preocupación inmediata por la acumulación de *commodities* y riqueza financiera” (PNUD, 1990: 9). El desarrollo humano presenta cuatro principios clave:<sup>1</sup>

- *Equidad*: toda persona debe tener la oportunidad de vivir una vida próspera. O en la jerga del enfoque *capabilities*, toda persona debe poder disfrutar importantes “capacidades”, o libertades,<sup>2</sup> como la libertad de estar saludable, de ser educado, de participar de la vida en comunidad, de vivir en un ambiente pacífico.

- *Eficiencia*: uso óptimo de los recursos disponibles para promover estas libertades.

- *Participación y empoderamiento*: los seres humanos son sujetos de su propio desarrollo, no objetos de políticas. Actores, individuales o como grupo, de su propio destino.

- *Sustentabilidad*: el progreso del desarrollo humano tiene que sostenerse en el tiempo y no puede ser en detrimento de las generaciones futuras. Esto se refiere no sólo a la dimensión ambiental, sino también a la financiera, social, política, cultural y otras dimensiones de la vida humana.

## 2. Agregar la dimensión religiosa

Como el enfoque del desarrollo humano, *Caritas in veritate* hace hincapié en que el ser humano y su florecimiento, es el objetivo de todo proceso económico, social o político (ver especialmente el párrafo 35 *et ssq.* que analizan los mercados). A su vez, hace hincapié en la capacidad de acción de las personas. Esto se manifiesta especialmente en párrafos que examinan la injusticia en el mercado laboral (*CV*, 25 y 64 dedicados al rol de la libertad de asociación y de uniones de comercio en la promoción de la justicia) y en el comercio internacional (*CV*, 27 y 58 referidos a la necesidad de los países en desarrollo de tener mayor influencia en las regulaciones comerciales) y en los párrafos en los que analiza el principio clave de la subsidiariedad (*CV*, 57-58). Otra característica que la Encíclica y el enfoque del desarrollo humano y de las capacidades comparten es la orientación ética de los mercados y de la actividad económica, junto con su interés en la sustentabilidad y en los temas ambientales. Así, la Encíclica apoya y representa completa y explícitamente los antes señalados cuatro principios clave del desarrollo humano.

Sin embargo, *Caritas in veritate* va más allá: afirma que el ser humano encuentra su satisfacción última en Dios. Ésta es la base de la conceptualización del Papa del desarrollo humano, al que él denomina, siguiendo a *Populorum Progressio* de Pablo VI, “desarrollo humano integral”.<sup>3</sup>

A primera vista, esto puede ser comprendido como simplemente agregar otra “dimensión” al enfoque del desarrollo humano y de las capacidades, la dimensión religiosa. El desarrollo necesita tener en cuenta las aspiraciones religiosas de las personas, junto con

otras aspiraciones. Sen ha sido notablemente reticente a la especificación de las “libertades valiosas” que constituyen los objetivos del desarrollo,<sup>4</sup> pero la “libertad religiosa” ciertamente estaría presente entre ellas, al ser un derecho humano fundamental. En la versión de Nussbaum del enfoque de las capacidades, la religión es una libertad o capacidad central en el ser humano (Nussbaum, 2000). En su operacionalización del enfoque de las capacidades, Sabina Alkire (2002) describe cómo la dimensión religiosa puede ser completamente incorporada como una importante dimensión del desarrollo humano, paralela a la material y a otras, aplicado al caso del Proyecto Oxfam en el Pakistán rural. Un grupo de mujeres elige cultivar rosas en vez de arrear cabras, aunque el proyecto de las cabras proporcionara un mayor ingreso. Esto se daba porque les permitía hacer cosas que ellas valoraban, como la habilidad de usar rosas en las ceremonias religiosas, o la habilidad de caminar en los campos de rosas para experimentar la paz mental y la unidad con el Creador. La dimensión espiritual del bienestar era para las mujeres tan importante como la material. Por este motivo el proyecto de cultivo de rosas, fue considerado como más efectivo en la promoción del bienestar de este pueblo que la cría de cabras.

Sin embargo, tener en cuenta seriamente la dimensión religiosa en el enfoque del desarrollo humano y de las capacidades hace más que simplemente agregar otra dimensión al florecimiento humano: transforma radicalmente el mismo concepto de desarrollo de la misma forma en que el concepto de desarrollo humano transformó el concepto utilitarista de desarrollo. El apartado siguiente explica por qué.

### 3. Desarrollo humano integral

La diferencia fundamental entre el enfoque de las capacidades y el de la Encíclica es que para ésta las acciones humanas se orientan a la verdad: “La caridad en la verdad, [...] es la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad.” (CV, 1), como afirma la frase que da inicio a la Encíclica. Las acciones para la justicia y la paz encuentran su sentido en el amor testimoniado por Jesucristo. Esta orientación del concepto de desarrollo hacia Dios tiene muchas consecuencias en la forma en que el desarrollo humano fuera conceptualizado hasta ahora por el enfoque de las capacidades.

En primer lugar, esto implica que el bien humano, o la definición del florecimiento humano, no es dejado solamente a los seres humanos. El bien humano, que significa vivir bien, encuentra su origen en Dios, la Verdad Absoluta: “Cada uno encuentra su propio bien asumiendo el proyecto que Dios tiene sobre él, para realizarlo plenamente: [...] aceptando esta verdad, se hace libre” (CV, 1). Como fuera señalado antes, la versión de Sen del enfoque de las capacidades no se compromete con una visión del bien. Lo que constituye el desarrollo humano es definido por un razonamiento público. Son las personas mismas, a través de discusiones y razonamientos, las que tienen que acordar qué dimensiones del desarrollo humano promover. La versión de Nussbaum del enfoque de las capacidades es más específica. La tarea de la política pública es promover un conjunto central de capacidades humanas.

Por supuesto, no es necesario que haya incompatibilidades entre el enfoque de las capacidades y el de la Encíclica. Si la vida que “las personas consideran elegible y valorable” es una vida dirigida a Dios, y a todo lo que ésta implica, constituye un bien humano legítimo, en tanto no se violen derechos humanos básicos, y en tanto tal concepción de bien resista el escrutinio público. De este modo, cuando una persona enferma se rehúsa a recibir atención médica a partir de una concepción del bien en la que la salud puede ser otorgada sólo por Dios y no por personal médico, él o ella fracasa en su desarrollo personal. Por el contrario, una persona que elige no negar su fe en un régimen opresivo y soportar el cautiverio, tampoco logra su realización, pero sus acciones soportan mejor el escrutinio público –a la luz de una fe razonada– que las anteriores. Por esto, el enfoque del desarrollo humano y de las capacidades no está *per se* en oposición o contradicción a una concepción del desarrollo orientada a Dios –aunque se podría decir que la Encíclica está *per se* en contradicción con el enfoque de las capacidades dado que una “vida que las personas consideran elegible y valorable” que no acepta la existencia de Dios no tiene el mismo valor moral que una que sí lo acepta, como afirma el enfoque de las capacidades.

En segundo lugar, las consecuencias de esto son que la dimensión religiosa no puede ser separada de la material y que la esperanza en la vida eterna es la fuerza rectora del progreso humano: “*el auténtico desarrollo del hombre concierne de manera unitaria a la totalidad de la per-*

*sona en todas sus dimensiones.* Sin la perspectiva de una vida eterna, el progreso humano en este mundo se queda sin aliento. Encerrado dentro de la historia, queda expuesto al riesgo de reducirse sólo al incremento del tener” (CV, 11). A lo largo del texto, la Encíclica le recuerda al lector la ilusión de los hombres de incrementar las posesiones únicamente a través de sus medios: “las instituciones por sí solas no bastan [...] Este desarrollo exige, además, una visión trascendente de la persona, necesita a Dios: sin Él, o se niega el desarrollo, o se le deja únicamente en manos del hombre, que cede a la presunción de la autosalvación y termina por promover un desarrollo deshumanizado.” (CV, 11)

La Encíclica propone aquí una nueva mirada sobre el “enfoque institucionalmente integrado” que es el desarrollo humano. Las instituciones son cruciales para propiciar la realización humana (Dreze y Sen, 2002: 20). Como la Encíclica, el enfoque del desarrollo humano hace hincapié en la importancia de instituciones como la seguridad social, las instituciones democráticas, las normas sociales y el sistema educativo –para nombrar sólo algunas– en el suministro de las oportunidades para vivir una vida humana valorable y próspera. Pero centrarse en “corregir las instituciones” para el desarrollo, afirma la Encíclica, no es suficiente. Esto se debe a que la apertura a Dios que libera al hombre acarrea responsabilidades (CV, 17), es decir, que las instituciones son imperfectas porque la libertad humana es imperfecta y falible.

Libertad y responsabilidad se encuentran en el núcleo del enfoque de las capacidades. Como sostiene Sen en su último libro: “la libertad de elección nos da la oportunidad de decidir qué es lo que debemos hacer. [...] Ya que una capacidad es el poder de hacer algo, la responsabilidad que surge de esa capacidad –ese poder– es una parte de la capacidad misma, y esto puede hacer lugar para los requerimientos del deber” (Sen, 2009: 19).<sup>5</sup> Los seres humanos son libres y, por lo tanto, responsables; es decir, tienen el deber –que deriva de su libertad– de propiciar los cambios necesarios para hacer que el mundo sea más justo. Lo que la Encíclica destaca, es que la inspiración en Dios es usualmente la fuerza que guía las acciones hacia la justicia y la paz. El enfoque de las capacidades, obviamente, omite aclarar qué es lo que mueve a las personas a comprometerse con la justicia y la paz o a crear instituciones que provean oportunidades para vivir vidas humanas florecientes. Por

otra parte, la Encíclica y el enfoque de las capacidades tampoco son incompatibles en este aspecto. Ambas hacen énfasis en la responsabilidad y los deberes que derivan de la libertad humana, pero la Encíclica va más lejos al especificar la razón por la que los hombres tienen deberes hacia los demás, su hermandad universal con Dios.

Es en el tercer corolario de una visión del desarrollo orientada a Dios que aparece un quiebre fundamental entre los dos enfoques. La Encíclica, al considerar la libertad y la responsabilidad, no ignora la realidad del pecado, es decir, si las acciones humanas surgen del amor a Dios, los humanos usualmente fallan en su amor a Dios, y, en consecuencia, en su amor a sus hermanos y hermanas en Cristo: “Una de las pobreza más hondas que el hombre puede experimentar es la soledad. Ciertamente, también las otras pobreza, incluidas las materiales, nacen del aislamiento, del no ser amados o de la dificultad de amar. Con frecuencia, son provocadas por el rechazo del amor de Dios...” (CV, 53); “Ignorar que el hombre posee una naturaleza herida, inclinada al mal, da lugar a graves errores en el dominio de la educación, de la política, de la acción social y de las costumbres. [...] Creerse autosuficiente y capaz de eliminar por sí mismo el mal de la historia ha inducido al hombre a confundir la felicidad y la salvación con formas inmanentes de bienestar material y de actuación social.” (CV, 34).

La Encíclica advierte sobre los efectos dañinos de este alejamiento de Dios, que considera un quiebre en la solidaridad con los otros. Sostiene que las causas del subdesarrollo no son de tipo material, sino que con frecuencia se originan en que el hombre “se desentien de los deberes de la solidaridad” (CV, 19). Esto se manifiesta especialmente en las inequidades masivas que el mundo experimenta en el nivel global, nacional y regional: “En las zonas más pobres, algunos grupos gozan de un tipo de superdesarrollo derrochador y consumista, que contrasta de modo inaceptable con situaciones persistentes de miseria deshumanizadora” (CV, 22).

El enfoque del desarrollo humano y de las capacidades diría también que la inequidad es el resultado de un fracaso de los humanos en el cumplimiento de sus deberes para con los demás, pero, obviamente, evitarían atribuir la causa de esto a un fracaso de los hombres en su apertura al amor a Dios, y por consiguiente, al resto de los seres humanos. Esta diferencia no es trivial, más aún, lleva a

la incapacidad del enfoque de las capacidades para proveer un marco a partir del cual evaluar moralmente el superdesarrollo en los países desarrollados. Las razones para la falta de habilidad del enfoque del desarrollo humano y de las capacidades para criticar el superdesarrollo son dobles.

Por un lado, al estar centrado en las “libertades que las personas tienen razones para valorar”, este enfoque puede abarcar un estilo de vida consumista y materialista como una forma de vida frugal y espiritual de entre las “vidas que las personas tienen una razón para valorar”. No hay criterios para juzgar una vida mejor que la otra, más allá de “lo que las personas tienen razones para valorar”. El último libro de Sen, la *Idea de la Justicia*, es una exaltación del razonamiento humano. Afirma que es a través de la razón que las personas trabajarán para un mundo mejor. Sin embargo, como advierte la Encíclica, la razón, no trascendida por la fe y la esperanza, puede ser peligrosa: “la razón sin la fe se ve condenada a perderse en la ilusión de su propia omnipotencia” (CV, 74)

Por otro lado, el enfoque del desarrollo humano y de las capacidades está entrampado en su individualismo ético, en tanto las estructuras sociales y las instituciones son evaluadas en última instancia según sean sus consecuencias para el bienestar individual. En su *Idea de la Justicia*, Sen, por supuesto, no niega que lo que las personas son capaces de ser o hacer se encuentra embebido en las relaciones sociales y depende de la disponibilidad de las instituciones. Pero continúa restringiendo la evaluación del bienestar humano y de las “capacidades valorables” a aquella que realicen los individuos, debido a la prioridad otorgada al razonamiento que, él sostiene, es llevado a cabo por individuos y no por grupos.<sup>6</sup> El individualismo ético del enfoque se encuentra en fuerte contraste con la Encíclica y su teología trinitaria que ve a los seres humanos en comunión con Dios y con el resto de los hombres (CV, 54). La hermandad universal en Cristo es el punto de partida del razonamiento humano. Esto contrasta con el enfoque de las capacidades, para el cual no hay nada más allá del “razonamiento”.

Esto nos lleva a una cuarta y final consecuencia al adherir la dimensión espiritual al concepto de desarrollo humano: el ver el desarrollo moral de las personas como parte integral del proceso de desarrollo. Hacer el mundo más justo no es solamente cambiar estructuras y crear las instituciones necesarias,

se refiere también al carácter moral de las personas, lo que la Cristiandad entiende como permitir a las personas ser más como Cristo: “el hombre tiende constitutivamente a ‘ser más’” (CV, 14; 29); “¿qué significa ‘ser más’? [...] *El Evangelio es un elemento fundamental del desarrollo* porque, en él, Cristo, ‘en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre.’” (CV, 18). El enfoque del desarrollo humano y de las capacidades dejan completamente afuera esta dimensión, como si el progreso pudiera ser alcanzado solamente a través del progreso económico, social, político o tecnológico y no, también a través del progreso moral. Como fuera señalado antes, las consecuencias de la falta de tal progreso moral pueden ser devastadoras en la vida de las personas –como el impacto del consumismo como estilo de vida en los recursos del medio ambiente– negando a otras la posibilidad misma de vida: “Y también se da el caso de que países económicamente desarrollados o emergentes exporten a los países pobres, en el contexto de sus relaciones culturales, comerciales y políticas, esta visión restringida de la persona y su destino. Éste es el daño que el «superdesarrollo» produce al desarrollo auténtico, cuando va acompañado por el «subdesarrollo moral»” (CV, 29).

En otras palabras, el ser humano es uno, una unidad de cuerpo y alma, y el desarrollo tiene que ocuparse de los dos: “*El problema del desarrollo está estrechamente relacionado con el concepto que tengamos del alma del hombre [...] El desarrollo debe abarcar, además de un progreso material, uno espiritual, porque el hombre es «uno en cuerpo y alma», nacido del amor creador de Dios y destinado a vivir eternamente. El ser humano se desarrolla cuando crece espiritualmente, cuando su alma se conoce a sí misma y la verdad que Dios ha impreso germinalmente en ella, cuando dialoga consigo mismo y con su Creador. Lejos de Dios, el hombre está inquieto y se hace frágil. La alienación social y psicológica, y las numerosas neurosis que caracterizan las sociedades opulentas, remiten también a este tipo de causas espirituales. [...] No hay desarrollo pleno ni un bien común universal sin el bien espiritual y moral de las personas, consideradas en su totalidad de alma y cuerpo.*” (CV, 76).

#### 4. Conclusión

Incluir a Dios en la ecuación del desarrollo significa mucho más que agregar una nueva

dimensión al bienestar: transforma radicalmente la forma en que el “desarrollo” mismo es comprendido. He argumentado que el enfoque del desarrollo humano propuesto por Amartya Sen presenta muchas coincidencias con el “desarrollo humano integral” de Benedicto XVI: ambos sostienen que el ser humano y su realización deben ser el objetivo de los procesos económicos y sociales; ambos consideran la libertad humana y su accionar como el elemento crítico en el advenimiento de una sociedad más justa; ambos muestran la misma preocupación por la conservación del medio ambiente. En suma, los dos enfoques reconocen y afirman la igualdad de todos los seres humanos. Sin embargo, la Encíclica, al basar la dignidad humana en Dios, lleva a una antropología diferente y, por lo tanto, a una visión del desarrollo diferente: una que reconozca la unidad intrínseca del cuerpo y el alma, y la inseparable comunión en Dios de todos los seres humanos. El enfoque de desarrollo humano y de las capacidades es claramente un acercamiento humanista que se relaciona con holgura con gran parte del Pensamiento Social Cristiano, hasta cierto punto. Aún no logra el mismo alcance en la apertura al absoluto. Esto no implica “arrojar el bebe con el agua”, pero requiere una transformación radical de sus bases antropológicas y filosóficas.

---

<sup>1</sup> Para una introducción didáctica al desarrollo humano, ver Alkire, S. y Deneulin, S. (2009), “Introducing the Human Development and Capability Approach” en Alkire, S. y Deneulin, S. (eds.) (2009), *The Human Development and Capability Approach: Freedom and Agency*, Earthscan, Londres.

<sup>2</sup> Actualmente, Amartya Sen utiliza en sus escritos los términos “capacidades” y “libertades” en forma intercambiable.

<sup>3</sup> He analizado las características afines y las diferencias entre el enfoque de las capacidades y Encíclicas anteriores en “Amartya Sen’s Capability Approach to Development and *Gaudium et Spes*”, *Journal of Catholic Social Thought*, 3(2), 2006, pp. 355-372; y “Thinking about International Development: Insights from the Encyclical *Populorum Progressio*”, *Exerceo*, Julio 2008, disponible en [www.exerceojournal.org](http://www.exerceojournal.org).

<sup>4</sup> Ver: Sen, A. (2004), “Capabilities, Lists and Public Reason: Continuing the Conversation” en *Feminist Economics* 10(3), pp. 77-80.

<sup>5</sup> Nota del editor: la traducción es nuestra.

<sup>6</sup> “There is indeed no particular analytical reason why group capabilities must be excluded a priori

from the discourse on justice and injustice. The case for not going that way lies in the nature of the reasoning that would be involved. [...] Ultimately, it is individual evaluation on which we would have to draw, while recognizing the profound interdependence of the valuation of individuals who interact with each other. [...] In valuing a person’s ability to take part in the life of society, there is an implicit valuation of the life of the society itself, and that is an important enough aspect of the capability perspective.” (Sen, 2009, p. 246).

Traducción del inglés: Violeta Micheloni

## Human Development: Benedict XVI vs. Amartya Sen

---

### 1. The Human Development and Capability Approach

The concept of human development needs probably no introduction among social scientists. With its roots in the ‘capability approach’ pioneered by economist Nobel Prize winner Amartya Sen, human development places human beings, and their flourishing, at the end of economic, social and political processes. In the words of the first *Human Development Report* of 1990: ‘The basic objective of development is to create an enabling environment for people to enjoy long, healthy and creative lives. This may appear to be a simple truth. But it is often forgotten in the immediate concern with the accumulation of commodities and financial wealth’ (UNDP, 1990: 9). There are four key principles to human development:<sup>1</sup>

- *Equity*: every person needs to be given the opportunities to live a flourishing human life. Or in the jargon of the capability approach, every person needs to be able to enjoy valuable ‘capabilities’, or freedoms,<sup>2</sup> such as the freedom to be healthy, to be educated, to participate in the life of the community, and to live in a peaceful environment.

- *Efficiency*: optimal use of existing resources for promoting people’s valuable freedoms.

- *Participation and empowerment*: people are subjects of their own development, not objects of policies. People are actors, individually and as groups, of their own destiny.

- *Sustainability*: progress in human

development needs to endure over time, and cannot be at the detriment of future generations. This refers not only to the environmental dimension, but also financial, social, political, cultural and other dimensions of human life.

## 2. Adding the Religious Dimension

Like the human development approach, *Caritas in veritate* emphasizes that the human being, and his or her flourishing, is the end of economic, social, and political processes (see especially *CV 35 et ssq.* which discuss markets). It also stresses people's agency. This is particularly manifest in the paragraphs which discuss injustices in the labour market (*CV 25* and *64* on the role of freedom of association and trade unions in promoting justice) and in international trade (*CV 27* and *58* on the need of developing countries to have a greater say in trade regulations), and in the paragraphs which discuss the key principle of subsidiarity (*CV, 57-58*). Another similarity between the Encyclical and the human development and capability approach is the ethical orientation of markets and economic activity, and its focus on sustainability and environmental concerns. Thus, the Encyclical endorses fully and explicitly the above four key principles of human development.

*Caritas in veritate* goes however further than these: it affirms that the human being finds his or her ultimate fulfilment in God.<sup>3</sup> This is the foundation of the Pope's concept of human development, which he calls, following Paul VI in *Populorum Progressio*, "integral human development".<sup>4</sup>

At first sight, this can be read as merely adding another "dimension" to the human development and capability approach, the religious one. Development needs to take into account people's religious aspirations, alongside other aspirations. Sen has been notoriously agnostic about specifying the "valuable freedoms" that constitute the ends of development,<sup>5</sup> but the "freedom to religious belief" would certainly feature among them, as it is a fundamental human right. In Nussbaum's version of the capability approach, religion is a central human capability or freedom (Nussbaum, 2000). In her operationalisation of the capability approach, Sabina Alkire (2002) describes how the religious dimension can be fully incorporated as a valuable dimension of human development, alongside the material

and other dimensions, in the case of an Oxfam project in rural Pakistan. A group of women chose to cultivate roses instead of rearing goats, even though the goat project yielded more income. This was because it enabled them to do more things they valued such as the ability to use the roses in their religious ceremonies, and the ability to walk in the rose fields and experience peace of mind and unity with their Maker. The spiritual dimension of wellbeing was seen by the women as important as the material dimension. Therefore the rose cultivation project was judged to be promoting more their wellbeing than the goat raising one.

However, taking the religious dimension seriously into account in the human development and capability approach does much more than simply adding another dimension to human flourishing, it radically transforms the very concept of development, in the same radical way as the concept of human development transformed the utilitarian concept of development. The next section argues why.

## 3. Integral Human Development

The fundamental difference between the capability approach and the Encyclical is that, for the latter, human actions are oriented towards truth: "Charity in truth, [...] is the principal driving force behind the authentic development of every person and of all humanity" (*CV, 1*), as the opening sentence of the Encyclical affirms. Actions for justice and peace have their meaning in the love witnessed by Jesus Christ. It is this truth which gives meaning to human life and human actions, and to development. This orientation of the concept of development towards God has many consequences for the way human development has been conceived so far by the capability approach.

First, this entails that the human good, or the definition of human flourishing, is not left to human beings alone. The human good, what it means to live well, finds its origin in God, the Absolute Truth: "Each person finds his good by adherence to God's plan for him [...] through adherence to this truth he becomes free" (*CV, 1*). As noted earlier, Sen's version of the capability approach does not commit itself to a conception of the good. What constitutes human flourishing is defined by public reasoning. It is the people themselves, through discussion and reasoning, who have

to agree on which dimensions of human flourishing to promote. Nussbaum's version of the capability approach is more specific. The task of public policy is to promote a set of central human capabilities.

Of course, there need not be incompatibility between the capability approach and the Encyclical. If the life that 'people have reason to choose and value' is that of a life directed to God, and all what it implies, this constitutes a legitimate human good, provided that basic human rights are not infringed, and provided that the conception of good stands critical public scrutiny. Thus, when an ill person refuses to receive medical care on the basis of a conception of the good that health can only be given by God and not doctors, he or she fails to flourish. In contrast, a person who chooses not to deny her faith in an oppressive regime and endure imprisonment equally fails to flourish, but the latter's action withstands more critical scrutiny, in the light of reasoned faith, than the former. Thus, the human development and capability approach does not sit, *per se*, in opposition or contradiction to a God-oriented conception of development – although one could say that the Encyclical is *per se* in contradiction with the capability approach given that a 'life that people have reason to choose and value' which does not accept the existence of God does not have equal moral value to one which accepts God, as the capability approach holds.

Second, the consequences of this are that the religious dimension cannot be separated from the material, and that the hope in eternal life is the guiding force of human progress: "Authentic human development concerns the whole of the person in every single dimension. Without the perspective of eternal life, human progress in this world is denied breathing-space. Enclosed within history, it runs the risk of being reduced to the mere accumulation of wealth" (CV, 11). The Encyclical reminds the reader throughout of the illusion of humans improving their lot through their own means alone: "Institutions by themselves are not enough. [...] Development requires a transcendent vision of the person, it needs God: without him, development is either denied, or entrusted exclusively to man, who falls into the trap of thinking he can bring about his own salvation, and ends up promoting a dehumanized form of development" (CV, 11).

The Encyclical brings here a new light on the "institutionally integrated approach"

that human development is. Institutions are crucial for advancing human flourishing (Dreze y Sen, 2002, p. 20). Like the Encyclical, the human development approach stresses the importance of institutions such as social security, democratic institutions, social norms and the education system, to name a few, in providing people the opportunities to live a valuable and flourishing human life. But focusing on "getting institutions right" for development, the Encyclical contends, is not sufficient. This is because this openness to God which sets people free brings with it responsibility (CV, 17), that is, institutions are always imperfect because human freedom is imperfect and fallible.

Freedom and responsibility is a theme which is at the core of the capability approach. As Sen states in his latest book: "Freedom to choose gives us the opportunity to decide what we should do, but with that opportunity comes the responsibility for what we do. [...] Since a capability is the power to do something, the accountability that emanates from that ability –that power– is a part of the capability perspective, and this can make room for the demands of duty" (Sen, 2009, p. 19). Humans are free, and therefore responsible, indeed have a duty that derives from their freedom, to bring about the necessary change in the world that will make it more just. What the Encyclical emphasizes is that, inspiration in God is often the driving force for taking actions for justice and peace. The capability approach is obviously silent as to what drives people to commit themselves to justice and peace, and what motivates people to create institutions that will provide people opportunities to live flourishing human lives. But here again, the Encyclical and the capability approach are not necessarily incompatible. Both emphasize the responsibility and duties that derive from human freedom, but the one goes further by specifying the reason for which people have duties towards each other, their universal brotherhood –or sisterhood– in God.

But it is in the third consequence of a God-orientated vision of development that a fundamental break appears between the two. In the Encyclical, the focus on freedom and responsibility does not ignore the reality of sin, that is, if human actions derive from the love of God, humans often fail to love God, and consequently their brothers and sisters in Christ: "Poverty is often produced by a rejection of God's love" (CV, 53); "Ignorance of the fact that man has a wounded nature

inclined to evil gives rise to serious errors in the areas of education, politics, social action, and morals. [...] The conviction that man is self-sufficient and can successfully eliminate the evil present in history by his own action alone has led him to confuse happiness and salvation with immanent forms of material prosperity and social action” (CV, 34).

The Encyclical warns of the harmful effect of this cutting off from God, which it sees as a breach of solidarity with others. It affirms that the causes of underdevelopment are not material but that they often have their origin when man “neglects the duties of solidarity” (CV, 19). This is specially manifested in the massive inequalities that the world experiences, at the global, regional and national level: “In poorer areas some groups enjoy a sort of ‘superdevelopment’ of a wasteful and consumerist kind which forms an unacceptable contrast with the ongoing situations of dehumanizing deprivation” (CV, 22).

The human development and capability approach would also say that inequality is the result of a failure of humans to fulfil their duties towards each other, but it would obviously fall short of attributing the cause of this to a failure of human beings to be open to love of God, and therefore of their fellow human beings. This difference is not mundane, indeed, it leads to the inability of the capability approach to provide a framework to morally assess the “superdevelopment” of developed countries. The reasons for the human development and capability approach’s inability to critique superdevelopment, are twofold.

On the one hand, with its focus on the “freedoms that people have reason to value”, the approach can accommodate a consumerist and materialistic lifestyle, as much as it can accommodate a frugal and spiritual lifestyle among the “lives that people have reason to value”. There are no criteria for judging one lifestyle as better than the other, beyond “what people have reason to value”. Sen’s latest book, the *Idea of Justice*, is an exaltation of human reasoning. It argues that it is through reason that people will work for a better world. However, as the Encyclical warns, such reason not transcended by faith and hope can be dangerous: “Reason without faith is doomed to flounder in an illusion of its own omnipotence” (CV, 74).

On the other hand, the human development and capability approach is trapped in its own ethical individualism, in the sense that social

structures and institutions are ultimately assessed according to their consequences for individual well-being. In his *Idea of Justice*, Sen does of course not deny that what people are able to be or do is deeply embedded in social relations and dependent on the availability of institutions. But he continues to restrict the assessment of human wellbeing and of ‘valuable capabilities’ to that of individuals because of the priority of reasoning, which he contends is only carried out by individuals not by groups.<sup>6</sup> The ethical individualism of the approach stands in stark contrast to the Encyclical and its Trinitarian theology which sees human beings in communion with God, and with each other (CV, 54). The universal brotherhood or sisterhood in Christ is the starting point of human reasoning. This contrasts with the capability approach, for which there is nothing beyond ‘reasoning’.

This leads us to a fourth and final consequence of adding the spiritual dimension to the concept of human development, that of seeing the moral development of people as integral to the development process. Making the world more just is not only about changing structures and building the necessary institutions, it is also about the moral character of people, what Christianity sees as enabling people to be more Christ-like: “Man is constitutionally oriented towards ‘being more’” (CV, 14; CV, 29); “What does it mean to be more? [...] The Gospel is fundamental for development, because in the Gospel, Christ ‘in the very revelation of the mystery of the Father and of his life, fully reveals humanity to itself’” (CV, 18). The human development and capability approach leaves totally out this dimension, as if progress can be achieved only through economic, social, political or technological progress, and not moral progress too. As noted earlier, the consequence of this lack of moral progress can sometimes be devastating on other people’s lives, such as the impact of consumerist lifestyle on environmental resources, denying others the possibility to live: “In the context of cultural, commercial or political relations, it also sometimes happens that economically developed or emerging countries export this reductive vision of the person and his destiny to poor countries. This is the damage that ‘superdevelopment’ causes to authentic development when it is accompanied by ‘moral underdevelopment’” (CV, 29).

In other words, the human being is one, a unity of body and soul, and development



has to be concerned with both: “The question of development is closely bound up with our understanding of the human soul. [...] Development must include not just material growth but also spiritual growth, since the human person is a “unity of body and soul”, born of God’s creative love and destined for eternal life. The human being develops when he grows in the spirit, when his soul comes to know itself and the truths that God has implanted deep within, when he enters into dialogue with himself and his Creator. When he is far away from God, man is unsettled and ill at ease. Social and psychological alienation and the many neuroses that afflict affluent societies are attributable in part to spiritual factors. [...] There cannot be holistic development and universal common good unless people’s spiritual and moral welfare is taken into account, considered in their totality as body and soul” (CV, 76).

#### 4. Conclusion

Bringing God into the development equation does much more than adding a new dimension to wellbeing, it radically transforms the very way “development” is understood. I have argued that the human development approach pioneered by Amartya Sen shows many similarities with Benedict XVI’s integral human development: they both hold that the human being, and her flourishing, should be the end of economic and social processes; they both see human freedom and agency as critical in bringing about a more just society; they both show equal concern for environmental sustainability. In sum, both of them affirm the equal dignity of each human being. However, the Encyclical’s foundation of human dignity in God leads to a different anthropology, and therefore vision of development: one which sees the intrinsic unity of body and soul; and one which sees the inseparable communion of all human beings in God. The human development and capability approach is clearly a humanist framework which sits well at ease with much of Catholic Social Thought, up to a point. However, it still falls short in being open to the Absolute. This does not entail rejecting the baby with the water, but requires a radical transformation of its philosophical anthropological foundations.

<sup>1</sup> For a pedagogical introduction to human development, see S. Alkire and S. Deneulin (2009), ‘Introducing the Human Development and Capability Approach’, in S. Deneulin with L. Shahani (eds), *The Human Development and Capability Approach: Freedom and Agency*, London: Earthscan.

<sup>2</sup> In his writings, Amartya Sen now uses interchangeably ‘capabilities’ and ‘freedoms’.

<sup>3</sup> The English translation of the Encyclical has unfortunately not adopted a gendered language and kept using ‘man’ to refer to the human being. I have left the translation as it is.

<sup>4</sup> I have discussed the similarities and differences between the capability approach and earlier Encyclicals in: ‘Amartya Sen’s Capability Approach to Development and *Gaudium et Spes*’, *Journal of Catholic Social Thought*, 3(2), 2006, pp. 355-372; and ‘Thinking about International Development: Insights from the Encyclical *Populorum Progressio*’, *Exerceo*, July 2008, available at [www.exerceojournal.org](http://www.exerceojournal.org).

<sup>5</sup> See Amartya Sen, ‘Capabilities, Lists and Public Reason: Continuing the Conversation’, *Feminist Economics* 10(3), 2004, pp. 77–80.

<sup>6</sup> ‘There is indeed no particular analytical reason why group capabilities must be excluded a priori from the discourse on justice and injustice. The case for not going that way lies in the nature of the reasoning that would be involved. [...] Ultimately, it is individual evaluation on which we would have to draw, while recognizing the profound interdependence of the valuation of individuals who interact with each other. [...] In valuing a person’s ability to take part in the life of society, there is an implicit valuation of the life of the society itself, and that is an important enough aspect of the capability perspective.’ (Sen, 2009: 246)

#### Referencias bibliográficas

- Alkire, S. (2002), *Valuing Freedoms*, Oxford University Press, Oxford.
- Drèze, J. y Sen, A. (2002), *India: Development and Participation*, Oxford University Press, Delhi.
- Nussbaum, M. (2000), *Women and Human Development*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sen, A. (2004), “Capabilities, Lists and Public Reason: Continuing the Conversation” en *Feminist Economics* 10(3), pp. 77-80.
- Sen, A. (2009), *The Idea of Justice*, Allen Lane, Londres.

# La responsabilidad social empresaria (RSE) a la luz de *Caritas in veritate*

RICARDO F. CRESPO

Revista Cultura Económica  
Año XXVII • Nº 75 / 76  
Agosto - Diciembre 2009: 121-127

Ante todo se debe señalar<sup>1</sup> que las cuestiones de la empresa y de su responsabilidad en la sociedad están inscritas en el tono altamente exigente de la Encíclica, acorde a la idea madre que la informa completamente, e. d., la relación mutua entre caridad y verdad. Sería muy difícil comprender y aceptar sus enseñanzas, también las relativas a la empresa, sin entender esta lógica. “*Caritas in veritate*, dice Benedicto XVI, es el principio sobre el que gira la doctrina social de la Iglesia, un principio que adquiere forma operativa en criterios orientadores de la acción moral” (CV, 6).

Desde esta perspectiva la Encíclica plantea la necesidad de una superación de la justicia como ideal mínimo (CV, 6), de una constante vocación hacia el bien común (CV, 7), y de procurar alcanzar el desarrollo de todos los hombres y de todo el hombre (CV, 18). Justicia y bien común son, según Benedicto XVI, los dos criterios fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia.<sup>2</sup>

En este marco, el fin de la empresa –al igual que el de cualquier individuo u organización intermedia– va más allá de la empresa misma. No es que la RSE sea un añadido a los fines de la empresa, sino que, por su misma naturaleza, el fin de la empresa es social e implica, por tanto, un compromiso con el resto de la sociedad.

La doctrina filosófica del bien común –un bien que está en función del bien de los individuos– lo concibe como superior al bien particular. En esta concepción del bien común como fin de la sociedad no existen fines o bienes individuales, desvinculados de aquél. Es decir, el fin de las personas o instituciones singulares es el mismo bien común, que funciona como “regulador” del bien personal. Sin referencia al bien común, no hay verda-

deros bienes personales. Éstos forman parte indivisa del conjunto de todos los bienes que constituyen el fin de cualquier persona u organización social. Ese conjunto de bienes comprende complementariamente algunos dirigidos directamente al bien común y otros a un bien particular o privado. Sin embargo, ese ente social no cumple con el bien común si no busca ambos tipos de bienes. Unos y otros bienes dejan de ser bienes si faltan sus complementarios: constituyen un fin completo del individuo o de la organización. No pueden alcanzarse parcialmente, unos sí y otros no, porque en tal caso se estaría trocando el fin.<sup>3</sup>

Por eso, hablar de RSE como un fin agregado a un fin individual de la empresa –o subordinado a éste– supone un planteamiento que, aunque es positivo, parte de preámbulos liberales. Como señala José Carlos Fernández Duarte, “la empresa no debería colaborar con el bien común sino que forma parte del bien común, y eso es lo que da razón de ser a su existencia”.<sup>4</sup> Sería más claro, entonces, hablar más que de RSE, de responsabilidad de la empresa en la sociedad.<sup>5</sup> Desde la libertad y las virtudes de una persona física o jurídica, no sólo cumpliendo con cotas o principios mínimos que suelen limitarse a una función asistencialista.

Como indica la Encíclica: “el desarrollo es imposible sin hombres rectos, sin operadores económicos y agentes políticos que sientan urgentemente en su conciencia la llamada al bien común. Se necesita tanto la preparación profesional como la coherencia moral. Cuando predomina la absolutización de la técnica se produce una confusión entre los fines y los medios, el empresario considera como único criterio de acción el máximo beneficio en la

producción; el político, la consolidación del poder; el científico, el resultado de sus descubrimientos. Así, bajo esa red de relaciones económicas, financieras y políticas persisten frecuentemente incomprendimientos, malestar e injusticia; los flujos de conocimientos técnicos aumentan, pero en beneficio de sus propietarios, mientras que la situación real de las poblaciones que viven bajo y casi siempre al margen de estos flujos, permanece inalterada, sin posibilidades reales de emancipación.” (CV, 71).

La cita muestra la centralidad del bien común e indica claramente que los beneficios de la empresa son un criterio para su acción, pero no el único. La definición de empresa que está detrás de esta concepción es la de Juan Pablo II en su Encíclica *Centesimus Annus* (CA, 35): “La finalidad de la empresa no es simplemente la producción de beneficios, sino más bien la existencia misma de la empresa como *comunidad de hombres* que, de diversas maneras, buscan la satisfacción de sus necesidades fundamentales y constituyen un grupo particular al servicio de la sociedad entera. Los beneficios son un elemento regulador de la vida de la empresa, pero no el único; junto a ellos hay que considerar *otros factores humanos y morales* que, a largo plazo, son por lo menos igualmente esenciales para la vida de la empresa”.

Esta definición nos marca al menos cuatro fines de la empresa:

- 1.- constituir una comunidad de hombres que
- 2.- buscan satisfacer sus necesidades fundamentales,
- 3.- sirviendo a la sociedad y
- 4.- arrojando beneficios.

El primero y el segundo fin nos hablan de una misión interna (que implica desarrollo de su gente, armonía o equilibrio personal y la perdurabilidad de la misma empresa). El tercer fin, nos habla de la misión externa. Incluye tanto la creación de riqueza, a través de la producción de los bienes o servicios que proveerá, como una atención amplia a la sociedad en que funciona. El cuarto fin, los beneficios, es condición de posibilidad de los anteriores fines.

De acuerdo a la concepción expresada antes, aunque el servicio a la sociedad esté expresado en el tercer fin, es la búsqueda de los cuatro fines, que son inseparables, lo que constituye la responsabilidad de la empresa en la sociedad. El primero, el segundo y el

cuarto resultan muy claros. En cuanto al tercero –el servicio a la sociedad–, convendría distinguir varios aspectos.

El primero y primordial es que la empresa realice bien su tarea principal: que fabrique o venda buenos productos y que realice buenos servicios: “do well to do good, o, en español, “hacer bien las cosas para hacer el bien”. Este aspecto incluye todos los criterios de eficiencia, la creatividad, la innovación y la previsión para dar lo mejor. Por otra parte, “el bien hacer” requiere honestidad para distinguir lo necesario y lo superfluo, para dar un servicio que genere confianza, y para retribuir adecuadamente a los llamados *stakeholders*.<sup>6</sup>

El segundo aspecto es que la empresa sea “buena ciudadana”: que respete las leyes, fomente relaciones justas, la participación, colabore en la creación de un ambiente humano y ecológico sano, y divulgue, con los hechos, estos ideales. La empresa aporta a la formación del llamado “capital social”. Un crecimiento equilibrado termina beneficiando a la misma empresa.

El tercer aspecto es el relacionado con su participación en la elevación de la comunidad en que trabaja. Se puede ver este trabajo como filantropía, pero es más que ello. Pues es la participación razonable de un agente bien relevante en la solución de los problemas de la sociedad en que trabaja. La orientación al bien común requiere esta atención. Sin embargo, se debe tener en cuenta que éste es sólo uno de los aspectos de su responsabilidad en la sociedad, que las posibilidades de la empresa en este sentido son limitadas y que lo ha de desarrollar sin descuidar los otros fines.<sup>7</sup>

Volvemos entonces a la Encíclica. En el n. 40 se explaya largamente sobre la empresa del siguiente modo: “Las actuales dinámicas económicas internacionales, caracterizadas por graves distorsiones y disfunciones, requieren también *cambios profundos en el modo de entender la empresa*. Antiguas modalidades de la vida empresarial van desapareciendo, mientras otras más prometedoras se perfilan en el horizonte. Uno de los mayores riesgos es sin duda que la empresa responda casi exclusivamente a las expectativas de los inversores en detrimento de su dimensión social. Debido a su continuo crecimiento y a la necesidad de mayores capitales, cada vez son menos las empresas que dependen de un único empresario estable que se sienta responsable a largo plazo, y no sólo por poco tiempo, de la vida y los resultados de su empresa, y cada vez son

menos las empresas que dependen de un único territorio. Además, la llamada deslocalización de la actividad productiva puede atenuar en el empresario el sentido de responsabilidad respecto a los interesados, como los trabajadores, los proveedores, los consumidores, así como al medio ambiente y a la sociedad más amplia que lo rodea, en favor de los accionistas, que no están sujetos a un espacio concreto y gozan por tanto de una extraordinaria movilidad. El mercado internacional de los capitales, en efecto, ofrece hoy una gran libertad de acción. Sin embargo, también es verdad que se está extendiendo la conciencia de la necesidad de una 'responsabilidad social' más amplia de la empresa. Aunque no todos los planteamientos éticos que guían hoy el debate sobre la responsabilidad social de la empresa son aceptables según la perspectiva de la doctrina social de la Iglesia, es cierto que se va difundiendo cada vez más la convicción según la cual la *gestión de la empresa no puede tener en cuenta únicamente el interés de sus propietarios, sino también el de todos los otros sujetos que contribuyen a la vida de la empresa*: trabajadores, clientes, proveedores de los diversos elementos de producción, la comunidad de referencia. En los últimos años se ha notado el crecimiento de una clase cosmopolita de *manager*, que a menudo responde sólo a las pretensiones de los nuevos accionistas de referencia compuestos generalmente por fondos anónimos que establecen su retribución. Pero también hay muchos *managers* hoy que, con un análisis más previsor, se percatan cada vez más de los profundos lazos de su empresa con el territorio o territorios en que desarrolla su actividad. [...] Se ha de evitar que el *empleo de recursos financieros* esté motivado por la especulación y ceda a la tentación de buscar únicamente un beneficio inmediato, en vez de la sustentabilidad de la empresa a largo plazo, su propio servicio a la economía real y la promoción, en modo adecuado y oportuno, de iniciativas económicas también en los países necesitados de desarrollo. Tampoco hay motivos para negar que la deslocalización, que lleva consigo inversiones y formación, puede hacer bien a la población del país que la recibe. El trabajo y los conocimientos técnicos son una necesidad universal. Sin embargo, no es lícito deslocalizar únicamente para aprovechar particulares condiciones favorables, o peor aún, para explotar sin aportar a la sociedad local una verdadera contribución para el nacimiento de un sólido sistema productivo y

social, factor imprescindible para un desarrollo estable" (CV, 40).

En esta larga cita se mencionan los elementos descritos previamente: la orientación hacia todos los *stakeholders* y la sociedad en general, la importancia de la perdurabilidad de la empresa, el compromiso con la región, el carácter parcial de los beneficios como criterio de acción.

En concreto, en cuanto a la RSE, se ha de evitar un planteamiento utilitarista de la responsabilidad de la empresa en la sociedad. Sería un desacierto desarrollar este tipo de actividades para conseguir simpatías o reconocimientos orientados a los beneficios. Se pondría el acento en el mensaje con descuido del contenido. Es bueno dar publicidad de lo que se hace, pues resulta ejemplar. Pero la intencionalidad no puede ser ésta. El compromiso ha de ser con la sociedad, no con los beneficios.

Volvamos a otro punto de la Encíclica en el que plantea la posibilidad de una empresa que conlleva una visión ampliada del fin de la empresa y el empresario: "A este respecto, es útil observar que la *iniciativa empresarial* tiene, y debe asumir cada vez más, un *significado polivalente*. El predominio persistente del binomio mercado-Estado nos ha acostumbrado a pensar exclusivamente en el empresario privado de tipo capitalista por un lado y en el directivo estatal por otro. En realidad, la iniciativa empresarial se ha de entender de modo articulado. Así lo revelan diversas motivaciones meta-económicas. El ser empresario, antes de tener un significado profesional, tiene un significado humano. Es propio de todo trabajo visto como *actus personae* y por eso es bueno que todo trabajador tenga la posibilidad de dar la propia aportación a su labor, de modo que él mismo 'sea consciente de que está trabajando en algo propio'. Por eso, Pablo VI enseñaba que 'todo trabajador es un creador'. Precisamente para responder a las exigencias y a la dignidad de quien trabaja, y a las necesidades de la sociedad, existen varios tipos de empresas, más allá de la pura distinción entre 'privado' y 'público'. Cada una requiere y manifiesta una capacidad de iniciativa empresarial específica. Para realizar una economía que en el futuro próximo sepa ponerse al servicio del bien común nacional y mundial, es oportuno tener en cuenta este significado amplio de iniciativa empresarial [...]" (CV, 41).

El tema se amplía en otro pasaje: "Respec-

to al tema de la *relación entre empresa y ética*, así como de la evolución que está teniendo el sistema productivo, parece que la distinción hasta ahora más difundida entre empresas destinadas al beneficio (*profit*) y organizaciones sin ánimo de lucro (*non profit*) ya no refleja plenamente la realidad, ni es capaz de orientar eficazmente el futuro. En estos últimos decenios, ha ido surgiendo una amplia zona intermedia entre los dos tipos de empresas. Esa zona intermedia está compuesta por empresas tradicionales que, sin embargo, suscriben pactos de ayuda a países atrasados; por fundaciones promovidas por empresas concretas; por grupos de empresas que tienen objetivos de utilidad social; por el amplio mundo de agentes de la llamada economía civil y de comunión. No se trata sólo de un 'tercer sector', sino de una nueva y amplia realidad compuesta, que implica al sector privado y público y que no excluye el beneficio, pero lo considera instrumento para objetivos humanos y sociales. [...] Así, sin restar importancia y utilidad económica y social a las formas tradicionales de empresa, hacen evolucionar el sistema hacia una asunción más clara y plena de los deberes por parte de los agentes económicos. Y no sólo esto. *La misma pluralidad de las formas institucionales de empresa es lo que promueve un mercado más cívico y al mismo tiempo más competitivo*" (CV, 46).

Es decir, aunque la Encíclica concibe la convivencia de ambos tipos de empresa, la tradicional y la que tiene una marcada orientación a objetivos sociales, señala una tendencia al crecimiento de esta segunda forma que, claramente, expresa como la más deseable. Los beneficios persisten como condición de posibilidad, pero su aplicación se dirige a objetivos cada vez más amplios.

En conclusión, éste es el contexto más general en que se ha de enmarcar, según la Encíclica *Caritas in veritate*, la cuestión de la RSE. La RSE entonces no se limita a prever planes filantrópicos, sino que responde a una concepción más amplia de la empresa como institución intermedia del entramado social.

<sup>1</sup> Agradezco los comentarios de Hernán Fitte y Jorge Martínez Barrera.

<sup>2</sup> Audiencia general del 8 de Julio de 2009, "Criterios morales para los proyectos económicos y políticos", en que se refiere a su nueva Encíclica.

<sup>3</sup> Sobre la doctrina filosófica del bien común, cfr.,

por ejemplo, Ángel Rodríguez Luño, *Ética*, Eunsa, Pamplona, 1982, Libro 2, Capítulo IV.

<sup>4</sup> "El bien común como finalidad de la empresa", Cuadernos Empresa y Humanismo, n. 110, Instituto Empresa y Humanismo, Pamplona, 2009, p. 49.

<sup>5</sup> Como lo hacen Marcelo Paladino y otros: cfr. Paladino (ed.), *La responsabilidad de la empresa en la sociedad*, Emecé, Buenos Aires, 2007.

<sup>6</sup> Lo que se suele denominar "superfluo" (que no hay que confundir con lo superficial) no es éticamente censurable. Lo censurable en lo superfluo es darle prioridad sobre lo necesario y la falta de medida.

<sup>7</sup> Cfr. Domènec Melé, "Las relación empresa-sociedad como base para la responsabilidad de la empresa en la sociedad", en M. Paladino, op. cit., p. 167.

## Corporate Social Responsibility (CSR) in the light of *Caritas in veritate*

All the topics concerning businesses and their responsibility towards society must be analyzed within the key idea shaping the whole Encyclical,<sup>1</sup> i.e., the relation between charity and truth. "*Caritas in veritate*, states Benedict XVI, is the principle around which the Church's social doctrine turns, a principle that takes on practical form in the criteria that govern moral action" (CV, 6).

From this perspective, the Encyclical claims the necessity of surpassing a conception of justice as a minimum ideal (CV, 6), and reach a constant quest for the common good (CV, 7) and for the development of all men and of the whole man (CV, 18). According to Benedict XVI, justice and common good are the two main criteria of Catholic Social Thought.<sup>2</sup>

Within this frame, the aim of business—as of any individual or intermediate organization—goes beyond the business itself. CSR is not an addendum to the ends of business. According to its very nature, the end of business is social and it thus implies a commitment to the rest of society.

The philosophical doctrine of the common good—a good that is also the good of the individuals—conceives it as greater than the individual good. For the conception of common good as the end of society there are not particular ends or goods isolated from that good. That is to say, the end of business

or singular institutions is the common good itself that works as a regulator of the personal good. Without referring to the common good there are not true personal goods. These personal goods constitute a part of the whole set of goods which are the end of any person or social organization. This set comprises some goods directed towards the common good and others oriented towards an individual good. The social entity, however, does not tend to the common good if it does not look for both kinds of goods, common and particular goods. They are not isolated goods; they are not goods if the complementary goods are lacking: they constitute a complete and indivisible good of the individual or of the organization. They cannot be achieved partially, because they would no longer be goods.<sup>3</sup>

Thus, to speak of CSR as an end added to an individual end of business—or subordinated to it—supposes a position that, although positive, comes from a liberal individualistic mindset. As José Carlos Fernández Duarte states, “the business should not collaborate with the common good. It is a part of the common good which is the reason of its existence”.<sup>4</sup> It would thus be clearer to speak, more than of CSR, about the responsibility of business towards society.<sup>5</sup> This responsibility stems from the freedom and virtues of people, not only from achieving minimal standards or principles limited to an “assistentialist”<sup>6</sup> function. As the Encyclical states, “*Development is impossible without upright men and women, without financiers and politicians whose consciences are finely attuned to the requirements of the common good.* Both professional competence and moral consistency are necessary. When technology is allowed to take over, the result is confusion between ends and means, such that the sole criterion for action in business is thought to be the maximization of profit, in politics the consolidation of power, and in science the findings of research. Often, underneath the intricacies of economic, financial and political interconnections, there remain misunderstandings, hardships and injustice. The flow of technological know-how increases, but it is those in possession of it who benefit, while the situation on the ground for the peoples who live in its shadow remains unchanged: for them there is little chance of emancipation” (CV, 71).

This quotation shows the central character of the common good, and it clearly indicates that although business’ profits are certainly

a criterion for its action, they are not the only criterion. The definition of business underlying this conception is Pope John Paul II’s in his Encyclical *Centesimus Annus* (CA, 35): “In fact, the purpose of a business firm is not simply to make a profit, but is to be found in its very existence as a *community of persons* who in various ways are endeavouring to satisfy their basic needs, and who form a particular group at the service of the whole of society. Profit is a regulator of the life of a business, but it is not the only one; *other human and moral factors* must also be considered which, in the long term, are at least equally important for the life of a business.”

This definition establishes four ends of firms:

- 1.- to constitute a community of persons that
- 2.- endeavours to satisfy their basic needs,
- 3.- serves society and
- 4.- makes profits.

The first and the second ends are directed towards an inner mission (the development of the people constituting the firm, the quest for harmony or personal equilibrium between work and other activities, the long term sustainability of the very firm). The third end refers to an external mission. It includes the creation of wealth through the production of goods and services, and a broad awareness of the society surrounding the firm. The fourth end—profits—is a requirement for the feasibility of the former ends.

According to the common good doctrine, although the service to society is included in the third end, the firm should look for the four inseparable ends in order to be responsible. The content of the first, second, and fourth ends seems to be clear. Concerning the third end, the service of society, it is useful to distinguish some aspects.

The first and most relevant aspect is that the firm must perform its main task well: it must produce good products and provide good services: it has “to do well to do good”. This aspect implies achieving efficiency, creativity, innovation and generally what is necessary to offer the best. Besides, “to do well” requires honesty to distinguish what is necessary from what is superfluous, to provide a trustworthy service, and to decide an adequate retribution for the *stakeholders*.

The second aspect is the firm’s “citizenship”: it must obey laws, foster just relations and participation of people, collaborate in the

creation of a human and ecologically healthy environment, and convey these ideals with facts. The firm contributes to the creation of the so-called “social capital”. A balanced growth of society benefits the firm.

The third aspect is related to its participation in the elevation of the community it works in. This is more than philanthropy, because it constitutes the reasonable participation of a very relevant agent in the solution of the problems of its society. The orientation towards the common good requires this attention. However, it should be remembered that this is only one aspect of the responsibility of business in society, that the possibilities of the firm in this arena are limited, and that the other ends should not be neglected.<sup>7</sup>

We turn back to the Encyclical. In n. 40 it largely develops on the firm: “Today’s international economic scene, marked by grave deviations and failures, requires a *profoundly new way of understanding business enterprise*. Old models are disappearing, but promising new ones are taking shape on the horizon. Without doubt, one of the greatest risks for businesses is that they are almost exclusively answerable to their investors, thereby limiting their social value. Owing to their growth in scale and the need for more and more capital, it is becoming increasingly rare for business enterprises to be in the hands of a stable director who feels responsible in the long term, not just the short term, for the life and the results of his company, and it is becoming increasingly rare for businesses to depend on a single territory. Moreover, the so-called outsourcing of production can weaken the company’s sense of responsibility towards the stakeholders –namely the workers, the suppliers, the consumers, the natural environment and broader society– in favour of the shareholders, who are not tied to a specific geographical area and who therefore enjoy extraordinary mobility. Today’s international capital market offers great freedom of action. Yet there is also increasing awareness of the need for greater *social responsibility* on the part of business. Even if the ethical considerations that currently inform debate on the social responsibility of the corporate world are not all acceptable from the perspective of the Church’s social doctrine, there is nevertheless a growing conviction that *business management cannot concern itself only with the interests of the proprietors, but must also assume responsibility for all the other stakeholders who contribute to the*

*life of the business*: the workers, the clients, the suppliers of various elements of production, the community of reference. In recent years a new cosmopolitan class of *managers* has emerged, who are often answerable only to the shareholders generally consisting of anonymous funds which *de facto* determine their remuneration. By contrast, though, many far-sighted managers today are becoming increasingly aware of the profound links between their enterprise and the territory or territories in which it operates. [...] What should be avoided is a speculative *use of financial resources* that yields to the temptation of seeking only short-term profit, without regard for the long-term sustainability of the enterprise, its benefit to the real economy and attention to the advancement, in suitable and appropriate ways, of further economic initiatives in countries in need of development. It is true that the export of investments and skills can benefit the populations of the receiving country. Labour and technical knowledge are a universal good. Yet it is not right to export these things merely for the sake of obtaining advantageous conditions, or worse, for purposes of exploitation, without making a real contribution to local society by helping to bring about a robust productive and social system, an essential factor for stable development” (CV, 40).

This long quotation includes the mentioned elements: the orientation towards all the *stakeholders* and towards society in general, the relevance of the sustainability of the firm, the commitment to the region, and the partial character of profits as criterion of action.

Specifically, concerning CSR, we should avoid falling into a utilitarian orientation. It would be wrong to develop CSR activities in order to get sympathy or acknowledgements oriented toward profits. It is a good thing to advertise these kinds of actions because it is exemplar; but this should not be the intentionality of those CSR activities. The commitment should be to society, not to profits.

Another paragraph of the Encyclical considers the possibility of a kind of firm implying a broad vision of the end of business and businessmen: “In the context of this discussion, it is helpful to observe that *business enterprise* involves a *wide range of values*, becoming wider all the time. The continuing hegemony of the binary model of market-plus-State has accustomed us to think only

in terms of the private business leader of a capitalistic bent on the one hand, and the State director on the other. In reality, business has to be understood in an articulated way. There are a number of reasons, of a meta-economic kind, for saying this. Business activity has a human significance, prior to its professional one. It is present in all work, understood as a personal action, an *actus personae*, which is why every worker should have the chance to make his contribution knowing that in some way 'he is working for himself'. With good reason, Paul VI taught that 'everyone who works is a creator'. It is in response to the needs and the dignity of the worker, as well as the needs of society, that there exist various types of business enterprise, over and above the simple distinction between 'private' and 'public'. Each of them requires and expresses a specific business capacity. In order to construct an economy that will soon be in a position to serve the national and global common good, it is appropriate to take account of this broader significance of business activity" (CV, 41).

It comes back to this topic in another paragraph: "When we consider the issues involved in the *relationship between business and ethics*, as well as the evolution currently taking place in methods of production, it would appear that the traditionally valid distinction between profit-based companies and non-profit organizations can no longer do full justice to reality, or offer practical direction for the future. In recent decades a broad intermediate area has emerged between the two types of enterprise. It is made up of traditional companies which nonetheless subscribe to social aid agreements in support of underdeveloped countries, charitable foundations associated with individual companies, groups of companies oriented towards social welfare, and the diversified world of the so-called 'civil economy' and the 'economy of communion'. This is not merely a matter of a 'third sector', but of a broad new composite reality embracing the private and public spheres, one which does not exclude profit, but instead considers it a means for achieving human and social ends. Whether such companies distribute dividends or not, whether their juridical structure corresponds to one or other of the established forms, becomes secondary in relation to their willingness to

view profit as a means of achieving the goal of a more humane market and society. It is to be hoped that these new kinds of enterprise will succeed in finding a suitable juridical and fiscal structure in every country. Without prejudice to the importance and the economic and social benefits of the more traditional forms of business, they steer the system towards a clearer and more complete assumption of duties on the part of economic subjects. And not only that. *The very plurality of institutional forms of business gives rise to a market which is not only more civilized but also more competitive*" (CV, 46). That is to say, although the Encyclical conceives the possibility of both kinds of firms, the traditional and the one oriented towards social goals, it points out a tendency to the increase of the second form and also expresses its desirability. Profit persists as a requirement, but the goals are increasingly wider.

In conclusion, this is the broad context of CSR according to the Encyclical *Caritas in veritate*. CSR cannot then limit itself to performing philanthropic plans. The firm has to work as a key institution of society within a comprehensive conception.

Traducción: Ricardo Crespo

---

<sup>1</sup> I am grateful for the comments of Hernán Fitte and Jorge Martínez Barrera and for the stylistic suggestions of Juliet Kunkel.

<sup>2</sup> General Audience, 8 July 2009.

<sup>3</sup> On the philosophical doctrine about common good, see, i.e., Ángel Rodríguez Luño, *Ética*, Eunsa, Pamplona, 1982, Book 2, Chapter IV.

<sup>4</sup> "El bien común como finalidad de la empresa", Cuadernos Empresa y Humanismo, n. 110, Instituto Empresa y Humanismo, Pamplona, 2009, p. 49.

<sup>5</sup> As maintains Marcelo Paladino et al: cfr. Paladino (ed.), *La responsabilidad de la empresa en la sociedad*, Emecé, Buenos Aires, 2007.

<sup>6</sup> A system of welfare which provides funding to people without solving the underlying issues through education, employment, etc.

<sup>7</sup> Cfr. Domènec Melé, "Las relación empresa-sociedad como base para la responsabilidad de la empresa en la sociedad", in M. Paladino, op. cit., p. 167.



# Tradición sapiencial y tecnocracia

PEDRO MORANDÉ

Revista Cultura Económica  
Año XXVII • N° 75 / 76  
Agosto - Diciembre 2009: 128-133

El propósito de la nueva Encíclica *Caritas in veritate* es actualizar el magisterio de la *Populorum progressio* de Pablo VI, después de algo más de cuarenta años de su publicación, ya que es considerada por el actual Pontífice como la *Rerum Novarum* de la época contemporánea (CV, 8). Muchos son los temas importantes abordados por Benedicto XVI en esta monumental Encíclica. De entre ellos quisiera concentrarme fundamentalmente en el párrafo 70 del capítulo VI, que lleva por nombre “El desarrollo de los pueblos y la técnica”, puesto que en él se refleja uno de los desafíos más profundos que enfrenta el mundo actual, como también, una de las más luminosas novedades del magisterio social pontificio.

Se hizo muy conocida la afirmación de Pablo VI con respecto a que el auténtico desarrollo debía ser de “todo el hombre y de todos los hombres”. Esta afirmación, que Benedicto XVI hace suya, y que explica ahora en el nuevo contexto histórico del problema del desarrollo, tiene dos dimensiones. La expresión “todo el hombre”, alude al fundamento, es decir, a la verdad del hombre, a su dimensión trascendente, a su condición espiritual y, sobre todo, a su vocación de eternidad. Desde este punto de vista, afirma muy agudamente la Encíclica que “Pablo VI nos ha querido decir, ante todo, que el progreso, en su fuente y en su esencia, es una vocación” (CV, 16), lo que significa, por una parte, que es la respuesta a una llamada trascendente, del propio Creador, y por tanto, que el progreso no puede darse como un significado último en sí mismo y, por otra, que tal respuesta requiere ser libre y responsable (CV, 17). Como lo ha hecho ya tantas veces, ésta es una clara invitación del Papa a expandir el horizonte de la mirada, a ensanchar la razón, también en relación con

las realidades sociales contingentes.

Por su parte, la expresión “todos los hombres” tiene como horizonte histórico la creciente interdependencia de los pueblos, que a mediados de los años sesenta comenzaba ya a manifestarse, pero que, cuarenta años después, es tan evidente que el Papa la califica como un “estallido de la interdependencia planetaria, comúnmente llamada globalización” (CV, 33). El horizonte de la justicia y de la paz sobrepasa, entonces, las fronteras del poder político local y de los Estados nacionales y reconoce esta nueva forma de relacionalidad que afecta a todas las personas y pueblos de la tierra: “El desarrollo de los pueblos –dice la Encíclica– depende sobre todo de que se reconozcan como parte de una sola familia, que colabora con verdadera comunión y está integrada por seres que no viven simplemente uno junto a otro” (CV, 53).

Evidentemente, esta nueva escala planetaria del fenómeno humano no sería posible sin la técnica. En una primera etapa, se vinculó a la imprenta y al transporte, permitiendo la expansión de Europa a ultramar, el desarrollo del comercio internacional, la constitución de las ciencias empíricas y la consolidación del Estado de Derecho. Ahora, la revolución electrónica de las comunicaciones ha permitido la circulación de capitales y de informaciones de todo tipo a nivel mundial, haciendo posible la presencia virtual de personas y acontecimientos, en tiempo real, en cualquier sitio de la tierra. Esta tan poderosa herramienta, de la cual la humanidad se ha beneficiado con abundantes frutos en todos los ámbitos de la actividad social, está alterando, sin embargo, la propia mentalidad de los pueblos, con el peligro consiguiente de que dejen de buscar el sentido último de todo y de que no com-

prendan más el desarrollo como vocación. Dice el Papa: “El desarrollo tecnológico puede alentar la idea de la autosuficiencia de la técnica, cuando el hombre se pregunta sólo por el *cómo*, en vez de considerar los *porqués* que lo impulsan a actuar. Por eso, la técnica tiene un rostro ambiguo. Nacida de la creatividad humana como instrumento de la libertad de la persona, puede entenderse como elemento de una libertad absoluta, que desea prescindir de los límites inherentes a las cosas. El proceso de globalización podría sustituir las ideologías por la técnica, transformándose ella misma en un poder ideológico, que expondría a la humanidad al riesgo de encontrarse encerrada dentro de un *a priori* del cual no podría salir para encontrar el ser y la verdad” (CV, 70).

La frase me recuerda muy directamente las afirmaciones de Nietzsche sobre el nihilismo, el cual definió como aquella situación en que falta la finalidad, falta la respuesta a la pregunta por el *porqué*. Ahora pareciera no sólo faltar la respuesta, sino hasta la misma pregunta. Nietzsche apelaba a la insatisfacción que producían las respuestas ofrecidas por la metafísica sobre el destino humano, pensando que ella situaba los valores en una esfera que el ser humano no podía alcanzar. Ahora, en cambio, pareciera que la tecnología pone los valores al alcance de la mano de un gran número de personas. Sin embargo, tales valores no se refieren al “*porqué*”, sino sólo al “*cómo*” con el riesgo de encontrar respuestas sólo para la pregunta por la eficiencia y la utilidad. Por ello, afirma el Papa que la sustitución de las ideologías por la técnica la transforma a ella misma en un poder ideológico, sobrepasando su condición de instrumento hasta convertirse en criterio de juicio y en oferta de una suerte de pseudofinalidad. Desgraciadamente, no se trata de un peligro eventual, sino de una situación que podemos constatar cotidianamente en la política, la economía, los medios de comunicación social y hasta en los mismos fenómenos culturales, como atestigua la difundida *new age*. Pero el ámbito en el que resulta más gravoso que en ningún otro es, ciertamente, el de la manipulación biotecnológica de la vida humana misma, que la despoja de su carácter de don recibido para transformarla en producto encargado a la industria correspondiente.

Por ello, la Encíclica quiere ofrecer un criterio de juicio diferente, sapiencial, que permita salir del encierro del *a priori* tecnológico

hacia la verdad del ser. Para ello es necesario restituir la pregunta por la finalidad. Así, continúa el texto: “Cuando el único criterio de verdad es la eficiencia y la utilidad, se niega automáticamente el desarrollo. En efecto, el verdadero desarrollo no consiste principalmente en hacer. La clave del desarrollo está en una inteligencia capaz de entender la técnica y de captar el significado plenamente humano del quehacer del hombre, según el horizonte de sentido de la persona considerada en la globalidad de su ser” (CV, 70). Este horizonte de sentido es el que se propone desde la clave de lectura que representa observar todos los acontecimientos sociales con los ojos de la “caridad en la verdad”. La antropología cristiana suele resumirlo en la fórmula “ser para el don” puesto que toda la inteligencia y la libertad humanas se juegan en la respuesta que las personas quieran dar al don de la vida recibida y aceptada como tal. Desde este horizonte la misma técnica se descubre en su humanidad. Dice la Encíclica: “La técnica –conviene subrayarlo– es un hecho profundamente humano, vinculado a la autonomía y libertad del hombre. En la técnica se manifiesta y confirma el dominio del espíritu sobre la materia” (CV, 69). Y apelando a las enseñanzas de Juan Pablo II sobre el trabajo humano continúa: “Responde a la misma vocación del trabajo humano: en la técnica, vista como una obra del propio talento, el hombre se reconoce a sí mismo y realiza su propia humanidad. La técnica es el aspecto objetivo del actuar humano, cuyo origen y razón de ser está en el elemento subjetivo: el hombre que trabaja. Por eso, la técnica nunca es sólo técnica. Manifiesta quién es el hombre y cuáles son sus aspiraciones de desarrollo, expresa la tensión del ánimo humano hacia la superación gradual de ciertos condicionamientos materiales. *La técnica, por lo tanto, se inserta en el mandato de cultivar y custodiar la tierra* (cf. Gn 2,15), que Dios ha confiado al hombre, y se orienta a reforzar esa alianza entre ser humano y medio ambiente que debe reflejar el amor creador de Dios” (CV, 69).

La prioridad que puso el magisterio de Juan Pablo II en la dimensión subjetiva del trabajo humano por encima de su dimensión objetiva y que ahora extiende Benedicto XVI al ámbito de la técnica, es lo que lleva a la inteligencia a descubrir el desarrollo propiamente como vocación, como respuesta a esa exhortación original del amor creador de Dios que pone al ser humano en camino hacia su

destino. Como explica muy bien Heidegger, la técnica es un modo de aproximación a la realidad que considera a ésta esencialmente como magnitud, es decir, como algo susceptible de ser medido y comparado en su cantidad. Pero ésta es una capacidad que tiene la propia inteligencia humana que descubre también, y al mismo tiempo, que tal capacidad no puede ser aplicada a la vida del espíritu, que desborda toda magnitud cuando comprende la gratuidad del amor y de la vida misma. Desde la propia técnica se suele dar a este “más allá de la técnica” el nombre de “casualidad”, palabra que no expresa otra cosa que la confesión de perplejidad, de no saber la causa o el origen de la realidad considerada. Para la inteligencia misma del espíritu no puede existir la casualidad, puesto que el acto mismo del comprender, incluida la expresión “casualidad”, está antecedido o anticipado por la exhortación inicial que suscita en la inteligencia el acto de preguntar y que la pone en el camino del pensar. Por ello, la inteligencia que busca la verdad está abierta a la caridad que, por su propia naturaleza, es desmesura, sobreabundancia del don.

Desde el punto de vista de la acción, la libertad que nace y se comprende a sí misma desde la apertura humana al don, no es indeterminación o indiferencia, sino la búsqueda de la responsabilidad de los actos propios y de los demás seres humanos con los que se permanece en relación, para conducirlos al camino que realiza la vocación. Por ello afirma el Papa que *“la libertad humana es ella misma sólo cuando responde a esta atracción de la técnica con decisiones que son fruto de la responsabilidad moral*. De ahí la necesidad apremiante de una formación para un uso ético y responsable de la técnica. Conscientes de esta atracción de la técnica sobre el ser humano, se debe recuperar el verdadero sentido de la libertad, que no consiste en la seducción de una autonomía total, sino en la respuesta a la llamada del ser, comenzando por nuestro propio ser” (CV, 70). En este sentido se entiende también la responsabilidad que tienen los seres humanos por la realización del bien común, que no es un genérico bien general del conjunto de los hombres, sino aquel bien que relacionadamente compartido permite la realización recíproca de la vocación. Los cristianos sabemos que esta vocación humana que se realiza en el bien, en la verdad y en la belleza se llama santidad. Pero aún quien no ha recibido el don de la fe, podrá comprender que los bienes

que espera sólo pueden ser fruto de la responsabilidad moral asumida en la comunión que nace de una cultura compartida.

Pienso que muchas personas podrían entender el mensaje de esta Encíclica como una respuesta a la crisis económica y financiera experimentada por el mundo en los últimos dos años. Encontrarán numerosos pasajes de este texto Pontificio que son iluminadores a este respecto. Pero los desafíos que identifica el Pontífice en esta hora de emergencia de la sociedad mundial, con una interdependencia planetaria –como la llama– son mucho más profundos y de largo aliento. Mientras Pablo VI y Juan Pablo II habían podido identificar todavía, en sus respectivas épocas, los errores antropológicos que anidaban en las ideologías que buscaban legitimar diferentes formas de poder, la nueva Encíclica de Benedicto XVI identifica más bien la distorsión antropológica con la técnica y su pretensión de alcanzar la autosuficiencia humana o, si se quiere, la técnica convertida ella misma en un “poder ideológico”. Con ello, los interlocutores del discurso pontificio ya no son sólo los poderes del Estado y de sus gobiernos sino todos los seres humanos que se valen de la técnica para producir y gobernar el ritmo cotidiano de su trabajo y de su toma de decisiones. La tradicional distinción entre la esfera pública y la privada está hoy día atravesada igualmente por la técnica: desde la economía a la salud, desde el deporte a la educación formal, desde la familia a la procreación, desde los medios de comunicación de masas hasta la política. En todas estas áreas y en muchas otras, la técnica encarna esta nueva forma de autosuficiencia que desorienta a los seres humanos respecto a cuál es su finalidad y, consiguientemente, respecto a dónde pueden poner confiadamente su esperanza.

El magisterio de este Papa pareciera indicarnos que lo único que puede contrarrestar esta visión unilateral de la tecnología acerca de la orientación del proceso humano y de su desarrollo es la inteligencia que nace de las tres virtudes teologales, puesto que su reconocimiento abre la razón a la gracia, a aquello que trasciende la vida humana, porque no corresponden al diseño de un producto industrial calculado previamente en su magnitud y utilidad, sino a la gracia divina que se recibe con la libertad y la responsabilidad que corresponden a la recepción de un don gratuito. La invitación, en consecuencia, es a pasar de las preguntas por “el cómo” a las preguntas

por “el porqué” de tal manera que sean una respuesta a los anhelos de infinito de quienes han sido creados a imagen y semejanza de su Creador. Este principio de sabiduría necesita volver a encarnarse en las culturas de los pueblos para que sea la eficaz garantía de una convivencia social en justicia y paz.

---

\* Este artículo fue previamente publicado en el *Boletín de Doctrina Social de la Iglesia*, Observatorio Internacional Van Thuan - Centro de Pensamiento Social Católico Universidad Católica de San Pablo, V (2009) 3, pp. 89-92.

## Technocracy and Wisdom

---

The purpose of the new Encyclical, *Caritas in veritate* is to upgrade the teaching of Paul VI's *Populorum Progressio*. After more than forty years of its publication, the latter is considered by the present Pope as the *Rerum Novarum* of our time (CV, 8). There are many important issues addressed by Benedict XVI in this monumental Encyclical. Among them I would like to concentrate mainly in paragraph No. 70 of Chapter VI, which bears the name “The development of people and technology” for it contains one of the most profound challenges facing the world today and also one of the brightest novelties of the Papal social teaching.

Paul VI's statement regarding development became well known: true development should be of the “whole man and all men”. This statement, which Benedict XVI endorses and explains now in the new historical context of the development problem, has two dimensions. The term “whole person” refers to the foundation, i.e. to the truth of man, his transcendent dimension, his spiritual condition and, above all, his vocation for eternity. From this point of view, the Encyclical very acutely says that “Paul VI taught that progress, in its origin and essence, is first and foremost a vocation” (CV, 16), which means, on the one hand, that it is the answer to a transcendent call of the Creator; therefore progress cannot have an ultimate meaning in itself, and, on the other hand, that such a response needs to be free and responsible (CV, 17). As he has done so many times, this is

a clear invitation from the Pope to expand our horizon of vision, to widen the reason, also in relation to contingent social realities.

Besides, the historical horizon of the expression “all men” is the growing interdependence of peoples, which was beginning to manifest itself in the mid-sixties and that forty years later has become so obvious that the Pope calls it an “explosion of worldwide interdependence, commonly known as globalization” (CV, 33). The horizon of peace and justice exceeds, then, the boundaries of local political power and national States and acknowledges this new form of relatedness that affects all people and peoples of the earth: “*The development of peoples depends, above all, on a recognition that the human race is a single family working together in true communion, not simply a group of subjects who happen to live side by side*” (CV, 53). Obviously, this new global scale of the human phenomenon would not be possible without technology. In a first stage, technology was linked to printery and transportation, allowing the expansion of Europe overseas, the development of international trade, the establishment of empirical sciences and the strengthening of the rule of law. Now the electronic revolution in communications has enabled the worldwide circulation of capital and information of every kind, which implies the virtual presence of people and events in real time, anywhere on earth. This very powerful tool, which has benefited mankind with abundant fruit in all spheres of social activity, is changing, however, the very mentality of peoples, with the consequent risk of stopping the search for the ultimate meaning of everything and the understanding of development as a vocation. The Pope argues: “Technological development can give rise to the idea that technology is self-sufficient when too much attention is given to the ‘how’ questions, and not enough to the many ‘why’ questions underlying human activity. For this reason technology can appear ambivalent. Produced through human creativity as a tool of personal freedom, technology can be understood as a manifestation of absolute freedom, the freedom that seeks to prescind from the limits inherent in things. The process of globalization could replace ideologies with technology, allowing the latter to become an ideological power that threatens to confine us within an *a priori* that holds us back from encountering being and truth” (CV, 70).

This phrase directly reminds me of

Nietzsche's statements on nihilism, which he defined as a situation that lacks of purpose, in which there is no answer to the question why. Now it seems that we have missed not only the answer, but also the question. Nietzsche appealed to the dissatisfaction produced by the responses given by metaphysics to human destiny; he thought that metaphysics were placing the values in a field that human beings could not attain. Now, instead, it seems that technology puts values at the reach of a large number of people. However, these values do not refer to the "why" but only to the "how" with the risk of finding answers only to the question for efficiency and utility. Therefore, the Pope argues that the replacement of ideology by technology transforms the latter into an ideological power, transforming its condition of instrument into a criterion for judgment and offering a sort of pseudo-finality. Unfortunately, it is not only a possible danger, but a situation that we can see everyday in politics, economy, media and even in the very cultural phenomena, as evidenced by the widespread "new age". But the area in which it is more burdensome than in any other is, certainly, the biotechnological manipulation of human life itself, stripping it of its character of received gift and transforming it into a product of a particular industry.

Thus the Encyclical wants to offer a different criterion, a kind of wisdom that allows us to abandon the confinement of the technological *a priori* to approach the truth of being. In order to attain this, it is necessary to restore the question of purpose. Thus, the text continues: "But when the sole criterion of truth is efficiency and utility, development is automatically denied. True development does not consist primarily in 'doing'. The key to development is a mind capable of thinking in technological terms and grasping the fully human meaning of human activities, within the context of the holistic meaning of the individual's being" (CV, 70). This is the horizon of meaning that is proposed by observing all social events through the eyes of "charity in truth". Christian anthropology often synthesizes this in the formula "being for the gift", for intelligence and human freedom are at stake in the response that people want to give to the gift of life received and accepted as such. From this horizon, technology can be found in its humanity. The Encyclical says: "Technology –it is worth emphasizing– is a profoundly human reality,

linked to the autonomy and freedom of man. In technology we express and confirm the hegemony of the spirit over matter" (CV, 69). And appealing to the teachings of John Paul II on human work continues: "It touches the heart of the vocation of human labour: in technology, seen as the product of his genius, man recognizes himself and forges his own humanity. Technology is the objective side of human action whose origin and *raison d'être* is found in the subjective element: the worker himself. For this reason, technology is never merely technology. It reveals man and his aspirations towards development; it expresses the inner tension that impels him gradually to overcome material limitations. *Technology, in this sense, is a response to God's command to till and to keep the land* (cf. Gen 2:15) that he has entrusted to humanity, and it must serve to reinforce the covenant between human beings and the environment, a covenant that should mirror God's creative love" (CV, 69).

The priority placed by the teaching of John Paul II in the subjective dimension of human work above its objective dimension is now extended by Benedict XVI to the realm of technique, and it is what leads the intelligence to discover true development as a vocation, as a response to the original appeal of the creative love of God that puts human beings on their way to their destination. As Heidegger rightly explains, the technique is a way of approximating reality which sees it essentially as magnitude, i.e. as something that can be measured and compared in quantity. But this is an ability of human intelligence that cannot be applied to spiritual life, which surpasses all sizes when the gratuity of love and of life itself is understood. In the field of technique, the realm of what goes beyond technology is called "chance", a word that does not express anything other than the confession of perplexity produced by not knowing the cause or source of the reality in question. For the spiritual intelligence there can not be such a thing as chance, since the very act of understanding, including the term "chance", is preceded or anticipated by the initial call on the intelligence that arises the act of asking and that puts it in the way of thinking. So the intelligence that seeks the truth is open to charity which, by its very nature, is an excess, the superabundance of gift.

From the point of view of action, the freedom that derives and understands itself

from the human openness to the gift, is not uncertainty or indifference, but the search of the responsibility for its own acts and for the other human beings to whom one is related to, in order to lead the way that fulfills vocation. So, the Pope says that “*But human freedom is authentic only when it responds to the fascination of technology with decisions that are the fruit of moral responsibility.*” Hence the pressing need for formation in an ethically responsible use of technology. Moving beyond the fascination that technology exerts, we must reappropriate the true meaning of freedom, which is not an intoxication with total autonomy, but a response to the call of being, beginning with our own personal being” (CV, 70). This is how the responsibility of human beings towards common good should be understood. It is not a generic good of all men, but that kind of good which relationally shared allows the mutual realization of vocation. Christians know that the human vocation that is performed in good, truth and beauty is called holiness. But even if the gift of faith has not been received, one can understand that property can only be expected as a result of the assumed moral responsibility in the communion that is born from a shared culture.

I think that many people could understand the message of this Encyclical as a response to the economic and financial crisis that the world experienced in the last two years. They will find many passages of the Papal text that are illuminating in this regard. But the challenges that the Pope identifies in this emergency hour of the global society, of global interdependence –as the he calls it–, are much deeper and of long-term duration. While Paul VI and John Paul II identified in their respective times the errors that nested in the anthropological ideologies that attempted to legitimate various forms of power, the new Encyclical of Benedict XVI identifies the anthropological distortion with technique and its aspiration to human self-sufficiency, or, if you will, with technique becoming an “ideological power” in itself. In doing so, the interlocutor of the Papal speech is no longer

just the power of the State and its governments, but all the people who use technique to produce and run the daily rhythm of their work and their decisions. The traditional distinction between public and private sphere is also traversed today by technique: from the economy to health, from sports to formal education, from family to procreation, from the mass media to politics. In all of these areas and in many others, technique embodies this new form of self-sufficiency that misleads human beings regarding what their purpose is and, consequently, regarding where they can confidently put their hope.

The teaching of this Pope seems to indicate that the only thing that can counteract this unilateral view of technology on the orientation and development of the human process is the understanding that comes from the three theological virtues. Its recognition opens reason to grace, to what transcends human life, because the theological virtues do not correspond to the design of an industrial product previously calculated in its magnitude and utility, but to divine grace that is received with the freedom and responsibility that correspond to the reception of a free gift. The invitation is, therefore, to move beyond the questions of “how” and to reach the questions of “why” so that they are a response to the infinite longings of those who have been created in the image and likeness of their Creator. This principle of wisdom needs to incarnate once more in the cultures of the peoples in order to be the effective guarantee of social coexistence in justice and peace.

---

\* This article was previously published in the *Boletín de Doctrina Social de la Iglesia*, Observatorio Internacional Van Thuan - Centro de Pensamiento Social Católico Universidad Católica de San Pablo, V (2009) 3, pp. 89-92.

Traducción: Carlos Hoewel

# José Luis de Imaz 1929 - 2008: su legado a la sociología argentina

JOSÉ ENRIQUE MIGUENS

Revista Cultura Económica  
Año XXVII • Nº 75 / 76  
Agosto - Diciembre 2009: 134-138

Hace ya bastante tiempo que conseguimos convencer al ambiente académico católico argentino, de que no hay una sociología católica, ni una economía católica. Ya está establecido que son ciencias positivas que, con las debidas subalternaciones, tienen una cierta autonomía aunque ésta sea relativa. Pero creo que sí puede decirse que hay una manera católica de ser científico y de hacer ciencia, aún en las ciencias físico-naturales, como lo ejemplificó brillantemente Louis Pasteur.

En ese sentido, dentro de las ciencias sociales o humanas, fueron figuras señeras entre nosotros: Raúl Usandivaras en psicología, Carlos Moyano Llerena en economía y en sociología, José Luis de Imaz.

Pienso que el mejor homenaje académico que podemos ofrecerle es precisar su contribución a un modo católico de hacer sociología científica.

## 1. El principio de continuidad científica

Una de las características deplorables de la sociología tal como se da en la Argentina –que llama la atención de cualquier observador objetivo– es su dispersión y superficialidad en la manera de afrontar su temática. Esto repercute en una escasa concentración en los auténticos problemas sociales del país y en una falta de continuidad en el tratamiento de éstos. Debido a esta situación no tenemos una auténtica sociología argentina, y, además, los estudios que se publican importan poco en la conducción de nuestra sociedad y no influyen en las políticas de nuestros gobiernos. Para todos, son solamente una opinión más.

Este desapego de los problemas concre-

tos y el desinterés por las posibles soluciones lleva a los sociólogos a enzarzarse en inútiles discusiones sobre ideologías políticas, sobre “modelos de país” y abstracciones similares, que les impiden ver la realidad, distraen sus esfuerzos y son de escasa importancia para el mejoramiento de nuestra sociedad y el desarrollo de nuestra disciplina.

La ciencia se hace y progresa tomando en consideración los aportes de nuestros predecesores para criticarlos y mejorarlos o para adoptarlos, profundizándolos y ampliándolos, pero siempre focalizando en los problemas a resolver. Esto permite ir avanzando en el conocimiento y tanteando las posibles soluciones. Todavía sigue siendo instructiva la analogía de Guillermo de Ockham, el gran lógico del siglo XIV europeo, de que progresamos porque estamos encaramados en los hombros de nuestros predecesores, lo que nos permite –a pesar de nuestra pequeñez– ver más claro y más lejos que ellos.

Entre nosotros impera un rasgo cultural –por supuesto que con excepciones– de retaceo envidioso de los méritos científicos de los colegas y la propia convicción de que cada uno en su tema “inventó la pólvora” o, –como los definió con más gracia Pitirim Sorokin en *Fads and foibles in modern sociology*– se sienten como los “nuevos Colones” e ignoran desdenosamente las obras anteriores. Muy pocos aprecian o respetan la obra de los otros para continuarla, corregirla o mejorarla, y, si la toman en cuenta, es para demolerla o ridiculizarla. Por eso es que en los cincuenta y tres años de vigencia cultural de la sociología como ciencia positiva, a partir de la inauguración en la UBA de la Carrera de Sociología en 1957 (sin hablar de los predecesores), se

cuentan con los dedos de una mano los aportes fundamentales al conocimiento científico de nuestra realidad social. Uno de ellos es indiscutiblemente la obra de José Luis *Los que mandan*.

Contra esa falta de respeto hacia las contribuciones de los demás, contra este orgullo solipsista, que tanto ha dañado al país y a las ciencias sociales, la actitud de de Imaz de respeto a estas contribuciones y de insistencia en la continuidad es ejemplar y es el primer legado que dejó a la sociología argentina, aunque sea quizás el menos conocido.

Algunos de los que contribuyeron a la publicación que dedicó a su memoria la Revista *CRITERIO*, aludieron a esta rara virtud: María Inés Passanante habló de su “magnanimidad”, de su “generosidad personal con los demás” y Alberto Tasso criticó la “tradicción argentina en algunos campos del conocimiento [de] atender las continuidades del pensamiento” limitándose al pensamiento extranjero, “antes que al otro anterior y local”, contrastándolo con la permanente actitud de de Imaz. El propio José Luis, cuando se conmemoraron los cuarenta años de *Los que mandan* estableció este principio de continuidad: “Voy a relatar la protohistoria y la prehistoria de este trabajo por si pudiera ser útil a futuros investigadores” (de Imaz, 2004, p. 53).

Como muestra de esa permanente actitud de nuestro sociólogo, señalaré dos hechos, uno de carácter personal y otro académico. El primero ocurrió con motivo de la publicación de un libro de mi autoría de tema sociológico sobre el sistema político de Platón y las actividades antidemocráticas de su Academia (Miguens, 1994) que me había llevado nueve años de preparación y que había recibido la aprobación de uno de los más reconocidos platonistas del mundo, el Profesor Conrado Eggers Lan, otro, como de Imaz, partidario del principio de continuidad y quien por eso consiguiera formar una prestigiosa escuela de pensamiento en la Argentina. Una conocida revista católica publicó un comentario de este libro, que no era crítico –lo que hubiera sido bienvenido– sino despectivo y demoleador, que ridiculizaba el libro diciendo cosas totalmente ajenas a este, como que era “una novela ideológica” y un panfleto político “para apañar el sistema actual que lleva al poder a cantantes y deportistas”. Al ir a ver yo al director para pe-

dirle un espacio para responder a este comentario, éste ya había recibido una carta oficial de protesta de de Imaz diciendo que: “Con profundo, profundo dolor, leí la nota bibliográfica [...]. Campea en dicho comentario una suficiencia inaguantable, y unas socarronería y ensañamiento personal que exceden todos los límites”. Luego de otras consideraciones termina diciendo que: “la Iglesia es la institución que debe recuperarlo todo, la única a la que no le está permitido echar nada por la borda”; ésta es la síntesis de su permanente defensa del principio de continuidad académica.

El hecho académico que confirma esta línea constante de de Imaz es su insistente reivindicación de los aportes de la obra del gran economista y sociólogo católico argentino, el Ingeniero Alejandro Bunge, otro de los pocos que hizo escuela. En una oportunidad lo hizo en la revista más representativa del mundo académico argentino con una excelente exposición de las ideas de Bunge que son aportes fundamentales para la ciencia económica y sociológica argentinas y que no pueden dejarse de lado (de Imaz, 1974). Inclusive, bajo el subtítulo de “En nuestro medio la continuidad es docencia” critica decididamente al egocentrismo de los científicos sociales argentinos que nos lleva a la discontinuidad de la ciencia y que no germina en el desarrollo de una escuela: “En un mundo de improvisados y discontinuos, de inteligencias desaprovechadas, de ocasionales destellos de genio, de muy pocos constreñidos al trabajo sostenido, Bunge fue sin duda una gran excepción” (de Imaz, 1974, p. 549).

Pero de Imaz no se contentó con declaraciones. En 1965, con el auspicio del Comité Argentino por la Libertad de la Cultura, organizó un seminario con los mejores sociólogos de todo el país, para tomar cuenta de las investigaciones realizadas y para plantear un orden de prioridades acorde con las necesarias respuestas a los problemas del país. En su ponencia señaló, entre otras cosas, que de nuestra interacción podría verse si los sociólogos presentes constituíamos “una comunidad o no, una comunidad de trabajo basada en el hecho de que nuestras investigaciones resulten las unas indispensables para las otras, y en cierta manera constituya cada una el pilar sobre el que se asienta la otra” (de Imaz et. al.,



1966, p. 16). No podemos olvidar que estábamos en la época de una política nacional de desarrollo y, consecuentemente, de brillantez en el desarrollo de la sociología en la Argentina, que desgraciadamente se perdió.

## 2. El acercamiento humanista a los problemas sociales

Corren en la ciencia sociológica desde su fundación, dos modos de aproximación a las cuestiones a estudiar. Una es la que podemos denominar “positivista” que trata a su objeto de estudio materialmente como “fenómeno”, según su iniciador Auguste Comte. Este definió tajantemente el asunto en una carta a M. Papot prominente miembro del Consejo Superior de la Sociedad Positivista elegido por él: “El dogma más fundamental de la filosofía positivista es el sometimiento de todos los fenómenos a leyes generales” (Comte, Massin, 1903, p. 140). Émile Durkheim en su clásico *Las reglas del método sociológico* profundiza este camino diciendo que los fenómenos sociales deben ser tratados como cosas.

Los católicos que se dedicaban a la sociología supieron evadir tempranamente esa trampa metodológica. En la misma época en que Comte pontificaba sobre esas abstracciones sin haber hecho nunca una investigación sociológica, su coetáneo el católico Le Play publicaba sus importantes estudios sobre las condiciones de vida y la organización familiar de los trabajadores en varios lugares de Francia, basados en observaciones directas y el contacto personal con los estudiados.

Ésta es una posición alternativa a la “positivista” en la investigación social, que el prestigioso sociólogo argentino Antonio Donini, catedrático en la UCA, denominó “humanismo sociológico” (Donini, 1996) posición que mantuvo permanentemente José Luis de Imaz.

Esta posición metodológica considera al objeto de la indagación como un conjunto de acciones de personas humanas en interacción social encuadradas en contextos, estructuras y procesos, y con la obligación de realizarse enfrentando situaciones y acontecimientos (Miguens, 1953). Pero siempre teniendo en cuenta que tratamos con acciones humanas, acciones humanas con sus motivaciones, valores, anhelos y preocupaciones que, para ser

estudiadas decentemente nos exigen el contacto personal y respetuoso de los investigadores con las personas estudiadas. Ésta fue permanentemente, la posición de de Imaz en todos sus trabajos.

Aun en una ciencia social tan formalizada como la economía, rige este principio de humanización. El economista Juan Carlos de Pablo graduado en la UCA, nos dice en su importante libro sobre los economistas y sus investigaciones: “Por eso dejé deliberadamente para el final la conclusión que considero más importante. El mensaje que transmiten todos ellos es que todo comienza por ‘caminar por la calle’. Literalmente, con los ojos y los oídos bien abiertos [...]. Tenemos que volver a utilizar la inducción, conversando con la gente, graficando series estadísticas, visitando plantas industriales y explotaciones agropecuarias, etc. Puede que nos alejemos de la nitidez, pero, ciertamente, nos vamos a acercar al conocimiento, que es lo que sirve para ayudar a la acción” (de Pablo, 2008, p. 408). Para eso están las ciencias sociales, no para controlar y dominar como creían los positivistas, sino para entender y solucionar.

Por eso, el sociólogo danés Bent Flyvbjerg tituló un importante libro suyo: *Making social science matter*, que traducido literalmente se refiere a que las ciencias sociales importen, que sirvan para algo y no sean una tontería o un motivo de risa. El subtítulo lo dice todo: “Por qué la indagación social fracasa y cómo puede volver a tomar la delantera” (Flyvbjerg, 2001). Allí propone volver en las investigaciones sociales a los valores de las personas y orientarse hacia la *phronesis* de Aristóteles.

## 3. El realismo crítico y sensible a los problemas de la gente

El más importante aporte de de Imaz a la sociología argentina, es precisamente el que comenta Flyvbjerg, el orientarse metodológicamente hacia los problemas concretos de las personas y grupos de la sociedad en que vivimos para tratar de solucionarlos, en lugar de perdernos en devaneos ideológicos y en urdir “proyectos nacionales”, “modelos de país” y otras vaguedades similares. No me estoy refiriendo a aquella actividad de la sociología del conocimiento que los actuales sociólogos alemanes denominar *Ideengeschichte* historia

razonada de las ideas o la más reciente aún *Begriffsgeschichte* o historia de los conceptos, investigaciones que son de enorme interés para entender a nuestras sociedades y a sus culturas.

Me refiero a la frívola y evasiva actividad intelectual de los argentinos, acorde con su típica indolencia intelectual, carencia de rigor científico y de trabajo continuado y persistente, que los lleva a evadirse de los dramáticos atentados a la dignidad humana de nuestros conciudadanos, refugiándose en ideologías que dan todo por explicado y que, como dijera nuestro Cardenal Arzobispo de Buenos Aires, “destruyen la realidad”. Las ideologías ciegan, porque ocultan y destruyen la realidad de los problemas sociales. Para afrontar los problemas sociales hay que tener compasión, pero para problemas como el hambre y la miseria, hay que tener vergüenza, todo lo demás es evasión para no hacerse cargo.

Esta posición de realismo crítico y humanista, opuesta a la ideologizante y orientada hacia las soluciones operativas a los problemas de la sociedad, es denominada técnicamente por el gran epistemólogo Jean Piaget “pensamiento social operatorio”, que en las ciencias sociales “subordina la objetividad perseguida por el pensamiento científico a una condición previa y necesaria, que es la descentración de los conceptos con respecto a las ideologías superestructurales y su puesta en relación con las acciones concretas sobre las que reposa la vida social” (Piaget, 1977, p. 78).

Esta falta de rigor científico, de trabajo continuado y de preocupación por entender la realidad social que nos envuelve, irritaba profundamente a nuestro colega. En sus elogios a Bunge hay un alto grado de identificación (de la cual de Imaz se da cuenta y nos aclara): “Para este esbozo sobre Bunge, traté en lo posible de no incurrir en esas actitudes identificatorias que terminan por identificar al estudiado con quien lo estudia”: y viceversa, agregaría yo, donde se resaltan las cualidades preferidas por uno. El perfil vivencial de Bunge que nos pinta es un retrato de de Imaz: “Fue riguroso y tenaz, se impuso un programa de vida y lo desarrolló; estuvo siempre en disponibilidad para con sus discípulos y sobre todas las cosas fue un inalterable servidor del país. Lo amó a partir de sus raíces, nutriéndolo

se en sus raíces, pero para proyectar su futuro”. Lo aúna con la figura del perito Moreno “que siempre entreví como un ejemplo. Moreno y Bunge, hombres de ciencia, rechazaron la ciencia por la ciencia, de lo que sabían hicieron un acto de servicio” (de Imaz, 1974, p. 549).

Sigamos el ejemplo de todos ellos.

#### 4. Conclusión: los católicos en la sociología

En un homenaje que Universidad Católica Argentina le hizo a de Imaz en el año 2004 (estando él presente) tuve a mi cargo la exposición sobre “Los católicos en la sociología” para terminar de definir este asunto que en su época fue tan debatido. Extraigo algunas afirmaciones: “Nosotros no tenemos una concepción racionalista y científicista de las ciencias sociales, sino una concepción humanista, porque para nosotros lo primero y fundamental son las personas humanas. No creemos que las ciencias sociales, aunque son ciencias positivas, sean del tipo de las ciencias naturales que deban descubrir leyes de comportamiento de pretendidos fenómenos para controlarlos y dominarlos. Creemos que son ciencias de acciones humanas y que toda teorización debe estar al servicio de las personas y de su desarrollo como tales. Felizmente, esto ya lo están sosteniendo economistas prestigiosos como Amartya Sen, Premio Nobel de Economía en 1988”. Y en cuanto a nuestra faceta espiritual en el ejercicio de nuestra vocación científica: “Nuestra liberación no nos va a venir centrándonos exclusivamente en nuestra cabeza forjando teorías, sino complementándolas con nuestro corazón, con nuestro amor por las personas, como pedía San Buenaventura, el Doctor Seráfico. Tal como les dijera a los gnósticos en el Siglo II el Santo Obispo Ireneo de Lyon: “Lo que no se asume, no se redime”. No nos vamos a redimir nosotros ni vamos a redimir a nuestra sociedad teorizando sobre ella”, “Cuando se trata de conciliar, de preocuparse por los demás y de solucionar, allí estaremos los católicos”.

De Imaz personalmente me manifestó efusivamente su solidaridad con estas definiciones.

## Referencias bibliográficas

- AA.VV. (1953), *El conocimiento de lo social y otros ensayos*, Editorial Perrot, Buenos Aires.
- AA.VV. (1966), *Del sociólogo y su compromiso*, Ediciones Libera, Buenos Aires.
- Comte, A., Massin, C. (1903), *Correspondence inédite d'Auguste Comte*, Tomo I, Ed. Societé.
- De Imaz, J. L. (1974), "Alejandro E. Bunge, economista y sociólogo (1880-1943)" en *Desarrollo Económico*, n° 55, Vol. 14, Octubre-Diciembre 1974.
- De Imaz, J. L. (2004), "Los que mandan, 40 años después", en *Valores en la sociedad Industrial*, Año XXII, n° 61, pp. 53-59.
- de Pablo, J. C. (2008), *En que anduvieron y en que andan los economistas*, EDUCA, Buenos Aires.
- Donini, A. en Agulla, J. C. (1996) *Ideologías políticas y ciencias sociales. La experiencia del pensamiento social argentino (1955-1995)*. Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires.
- Flyvbjerg, B. (2001), *Making social science matter: Why social sciences fail and how it can succeed again*, 12a. edición, Cambridge University Press, Cambridge.
- Miguens, J. E. (1994), *Política sin pueblo. Platón y la conspiración antidemocrática*, Emecé Editores, Buenos Aires.
- Miguens, J. E. (2004), "El racionalismo argentino opuesto al humanismo y al sentido común" en *Democracia Práctica*, Emece Editores, Buenos Aires.
- Piaget, J. (1977), *Estudios sociológicos*, Ariel, Barcelona.

## Reseñas de libros

---

### ECONOMÍA CIVIL. EFICIENCIA, EQUIDAD, FELICIDAD PÚBLICA.

Luigino Bruni y Stefano Zamagni,  
Prometeo libros, Buenos Aires, 2007.

283 pp.

ISBN: 978-98-7228261-5

---

El libro se compone de una introducción, nueve capítulos, las conclusiones, las referencias bibliográficas, la bibliografía en castellano y un índice de nombres.

Sus autores explican en la introducción el porqué de esta obra: advirtiendo que la ciencia económica *mainstream* o neoclásica contempla sólo a la empresa bajo su concepción capitalista, se proponen ofrecer una visión “pluralista y multidimensional del mercado y de las organizaciones económicas” (p. 9). Su desarrollo parte de la exclusión que la teoría económica hace de los *bienes relacionales*, bienes que son propios de la sociedad civil.

Entienden que la felicidad, la “pública felicidad”, como felicidad de todos y cada uno de los miembros de una sociedad, se vincula estrechamente a nociones como reciprocidad, confianza, gratuidad y relacionalidad. A partir de esta concepción intentan aportar una nueva visión para la economía globalizada, en la que el espíritu de relación reemplace al espíritu individualista. Para que logre desarrollarse es preciso fomentar un sentido de reciprocidad entre todos aquellos que participan del mercado. La reciprocidad es para los autores condición de la libertad y ésta, a su vez, de la autorrealización.

Hallo cierta dificultad en la interpretación del siguiente párrafo: “Si la libertad en sentido negativo se refiere a la ausencia de imposiciones o ataduras y es, por lo tanto, una li-

bertad *para*, la de sentido positivo es libertad *de*; vale decir, libertad de autorrealizarse que es de lo que depende la felicidad” (p. 21). Parecería que aquí se ha alterado el sentido de ambas descripciones fenomenológicas de la libertad, pues la *libertad de* significa la liberación de aquellas cosas que nos impiden u obstaculizan el desarrollo personal, adquiriendo por ende un significado negativo, mientras que la *libertad para* está orientada a la realización, connotando un sentido positivo al focalizar la acción humana hacia la plenitud personal. El hombre se libera *de* ataduras y condicionamientos *para* lograr su realización. Para evitar confusiones y malentendidos parecería más conveniente decir «sentido genitivo» y «sentido donativo», para fundar en ese sentido donativo el principio de reciprocidad que desean exponer los autores, viendo a la persona humana como don.

Para explicar las raíces de la economía civil, Bruni y Zamagni se remontan al Medioevo y a la cultura monástica. Sostienen: “Con el franciscanismo nos hallamos ante el primer intento de auténtica reflexión económica. En el plano doctrinal, la escuela franciscana superó, no sin previsibles dificultades (en especial por parte de los dominicanos) la prohibición del interés, con todas las consecuencias comerciales y bancarias que de ello derivaron” (p. 33). La distinción entre interés y usura, analizada a partir de los siglos XI y XII, y explicada por Carlo Cattaneo en el XIX, así como la realidad de los montes de piedad, marcan la presencia de la reciprocidad en las relaciones comerciales que caracterizan a la economía civil. Resulta de enorme interés la mención del libro *Lecciones de economía civil* de Genovesi por su visión del interés y de la usu-

ra. Para este autor, el mutuo no es un contrato gratuito sino oneroso, donde el interés es el precio que se paga por una comodidad o una utilidad. Sólo admite la condición de gratuidad cuando quien solicite el préstamo sea un pobre. Aparece entonces un cambio de perspectiva en la consideración de la economía, pues sólo merece la calificación de economía civil aquella en la que todos los miembros de la sociedad pueden gozar de sus frutos. Deja de serlo cuando una parte de la sociedad queda excluida de la reciprocidad y, por ende, de la *communitas*.

Aparece luego otro fenómeno que va a destacar la importancia de la libertad, el humanismo civil, cuya cúspide se advierte en Italia entre los siglos XIV y XV. Sus influencias en el campo económico y social se verán opacadas en los siglos XVII y XVIII al hacer su aparición ideas políticas propias de sociedades desiguales. Ya en el siglo XVI Maquiavelo encarna la noche de lo moral y de lo civil preludiando lo que acontecería en los siglos venideros. El reverdecimiento del humanismo civil se aprecia en Italia con Muratori (1749) al destacar el concepto de pública felicidad, años antes de que se editara la *Encyclopedie* con el programa cultural y social del Iluminismo que transitaba por una senda semejante. Los autores señalan que el término «pública» asociado al concepto de felicidad, debe ser comprendido no en clave actual, como sinónimo de participación estatal, sino vinculado con la reciprocidad, la relacionalidad y el bien común.

Analizan a continuación las escuelas italianas de economía, la napolitana y la toscana, recorriendo autores como Genovesi, Filangieri, Bianchini, Vico, Verri, Palmieri, Beccaria, Romagnosi, Cattaneo y sus relaciones con la reciprocidad. Otro concepto de interés es el de *incivilimento* que en el pensamiento de Genovesi denota a los medios civilizadores con que cuenta una sociedad. Resulta elocuente que mencione entre ellos el “difundir en el pueblo el estudio de la economía y de las ciencias” (p. 71). El análisis de esos economistas italianos es confrontado con la diversa evolución que tomó la economía en la tradición inglesa y escocesa.

En el siglo XX reaparece el interés por la economía civil al advertirse que forma parte de la racionalidad el que los individuos que conforman una sociedad procuren alcanzar todos los objetivos que ese mismo marco so-

cial les permite, sin limitarse exclusivamente a los concernientes al autointerés (p. 129). Desde esta concepción, los autores formulan la crítica al *homo oeconomicus* que gobierna el *mainstream* de la economía contemporánea.

A partir de estas consideraciones, los autores se abocan a puntualizar la diferencia entre las empresas *non profit* y las *for profit*, aun cuando reconocen que, en la práctica, el *modus operandi* tiende a producir cierto isomorfismo organizacional que impide ver lo propio de cada una de ellas. Siendo lo específico de las empresas la producción de bienes y servicios, es necesario comprender que las organizaciones se ven influidas por la sociedad en la que operan, pero también ellas la modelan con su forma de actuar. La humanización de la economía constituye un desafío para encontrar aquellos caminos que permitan un mayor desarrollo de lo humano en el contexto social. En este sentido, le adjudican al mercado no sólo la función de generar riqueza sino también la de distribuirla conforme a alguna pauta de equidad, para lograr una mayor difusión de sus beneficios. Entienden al mercado como el “lugar en el cual puedan actuar de manera autónoma e independiente, y con igual nivel de dignidad, también aquellos sujetos económicos que aun sin tener fines de lucro son capaces de generar valor” (pp. 145-146). Con esto se relaciona también la función que asignan al mercado como espacio en el que el consumidor sea un ciudadano portador de derechos.

Para que el mercado pueda lograr sus funciones es preciso que forme parte de una cultura que consagre el principio de reciprocidad, que caracteriza a las empresas *non profit*, frente al principio de intercambio de equivalentes que caracteriza a las *for profit*. La cultura debe procurar que ambos principios armonicen en el plexo social puesto que un mercado que sólo apunte a la consecución de la utilidad no puede sostenerse. Lo que se persigue es el fomento de la relacionalidad, cuyo fundamento es la autorrealización de la persona humana en la plenitud de sus relaciones.

En el contexto de la relacionalidad y de la reciprocidad ocupa un lugar especial el voluntariado, en el cual la persona se hace don para el otro, adquiriendo el vínculo la categoría de un valor, junto al valor de uso y al valor de cambio que siempre fueron reconocidos por la economía. Aparece entonces la distinción

entre empresa social y empresa civil; las primeras actúan del lado de la oferta, tratando de humanizar la producción, mientras que las segundas operan orientadas por la demanda. “Las empresas civiles son aquellas expresiones de la sociedad civil que logran inventar para sí una estructura organizativa que por una parte es capaz de liberar a la demanda del condicionamiento a veces sofocante de la oferta (con lo cual ésta viene a ser dirigida por la primera), y puede además ‘culturizar’ el consumo (lo que significa que el consumo penetrando en los procesos de producción, se constituye en un *tener para ser*)” (p. 161).

A partir de esta definición se comprende la afirmación de que la *governance* de la empresa civil es por naturaleza *multistakeholders* mientras que la de la empresa social es *singl stakeholder*. La empresa civil se sustenta en el principio de reciprocidad, caracterizado por la *condicionalidad incondicional* y la *bidireccionalidad* de las transferencias, a las que se agrega la *transitividad*; la empresa social, en cambio, se basa en el principio de mutualidad como se advierte en la empresa cooperativa clásica que comparte las dos primeras características. La diferencia señalada lleva a los autores a afirmar que “la empresa civil no se contenta meramente con activar los primeros dos principios de la Edad Moderna, libertad e igualdad, sino que apunta también a la fraternidad, el principio que hace posible que la libertad y la igualdad sean experiencias humanas y civilizadoras” (p. 163). Otra diferencia que observan entre empresa social y empresa civil, esta vez a nivel ético, es que la primera se basa en la justicia entendida como equidad, mientras que la segunda se orienta más a la libertad, al procurar que el ciudadano pueda influir en el tipo de bienes a producir y de servicios a ofrecer.

En el campo del empleo, la tesis de los autores es que la desocupación actual proviene de una incapacidad de la sociedad para evaluar y aprovechar el factor humano de que dispone, pues tal desocupación no es otra cosa que el tiempo social que, pudiendo ser liberado del proceso productivo para destinarse a otras aplicaciones, vuelve a ser invertido en ese proceso de producción de bienes y servicios, con la consecuente presión sobre el consumo. Con ello se impide que en esta sociedad posindustrial, con efectiva capacidad de delegar en máquinas las tareas repetitivas, se logre reprogramar el tiempo para

ser aplicado en realizaciones que amplíen el marco de libertad de los ciudadanos. Desde esta concepción, los autores analizan luego críticamente las diversas formas concretas de desocupación y sus remedios. Este análisis los lleva a sostener que “un plan de ocupación que apuntara a desarrollar políticas monetarias inflacionarias, o políticas de *deficit spending*, estaría desde un principio condenado al fracaso” (p. 185) y formulan lo que ellos denominan la nueva *regla de oro de la ocupación* “solamente empresas competitivas pueden nacer y crecer y, de ese modo, crear empleo: los puestos de trabajo aumentan con el crecimiento de los márgenes de competitividad de las empresas” (p. 186).

Reconociendo que la calidad de vida debe ser medida en términos de libertad y no en términos de ingreso *per capita*, señalan que el consumidor posfordista encuentra en la sociedad civil el marco propicio para el ejercicio de su libertad y para fortalecer su condición de ciudadano del mercado. La estrategia sugerida para combatir la desocupación resulta coherente con esta vocación de ampliar los márgenes de libertad de los hombres en sociedad, y ha de ser contemplada en toda decisión que afecte los ámbitos legislativos, administrativos y financieros. Esas estrategias están orientadas a provocar una expansión del *welfare*, sostenido en programas inspirados en la generalidad y el universalismo. El análisis desemboca en el concepto de mercado de calidad social, entendido como aquél que logra incorporar la dimensión social *dentro* del mercado, ni por encima ni por debajo.

El último capítulo de la obra, referido a felicidad y vida civil, proporciona una interesante combinación de perspectivas filosóficas, psicológicas y económicas vinculadas con la contribución a la felicidad que provocan la participación en la vida civil y la gravitación de los bienes relacionales.

Finalmente, en las conclusiones, los autores formulan su convicción de que la economía civil constituye una propuesta de búsqueda pero también tiene carácter de profecía, al ser presentada como *deber ser* para recordarnos los objetivos más elevados a los que la vida civil debe tender, respecto de los cuales la economía no puede permanecer ajena.

El libro está escrito con un estilo claro y dinámico que facilita su lectura y mantiene despierto el interés, que no declina en nin-

gún momento. La consistencia de sus tesis, la organicidad de su contenido, el aporte de datos históricos y las constantes referencias a reconocidos autores, ayudan a comprender los fundamentos de esta visión de la economía orientada a la mayor plenitud del hombre en la sociedad contemporánea.

*Horacio Rodríguez-Penelas*

---

**THE COMMERCIAL SOCIETY.  
FOUNDATIONS AND CHALLENGES  
IN A GLOBAL AGE.**

Samuel Gregg, Lexington Books,  
Plymouth, 2007.

177 pp.

ISBN: 978-0-7391-1993-8

---

Samuel Gregg presenta una interesante obra en la que se propone revisar tanto las bases sobre las que se desarrolla la sociedad comercial (*commercial society*) como los desafíos actuales a los que está sometida. Aunque reconoce que muchos intelectuales aún discuten si ésta es efectivamente beneficiosa, el libro toma como un hecho cierto que la sociedad comercial ha producido importantes contribuciones a los hombres, que ha sacado a muchos de la pobreza y les ha dado una vida mejor y que, por lo tanto, sus ventajas deberían expandirse y llegar a todos. Tras este punto de partida, lo que se busca es explicitar los verdaderos contenidos, valores y desafíos que tiene este sistema social.

El capítulo primero introduce la discusión de las distintas ideas que serán analizadas a lo largo del libro. El punto de partida sobre el cual girará gran parte de los debates es el reconocimiento de que la sociedad comercial no es simplemente un fenómeno económico, sino que se sustenta sobre bases morales, económicas y legales, que serán estudiadas en los sucesivos capítulos. A partir de esto, el autor repasa a grandes rasgos el surgimiento histórico de la sociedad comercial: comienza mostrando su dependencia y relación con el pensamiento de finales de la edad media para llegar a su más acabada formulación en

el siglo XVIII por los ilustrados escoceses.

Luego de introducir la problemática, el libro se divide en dos partes. En la primera (capítulos dos a cuatro), el autor se propone revisar las bases de la sociedad comercial. En la segunda (capítulos cinco al siete), en cambio, lo que se busca es señalar algunos de los más importantes desafíos que se le presentan en tiempos actuales. De este modo, en el capítulo segundo, Gregg señala algunos principios morales que son necesarios para que se dé la sociedad comercial y los explica y desarrolla brevemente. El autor muestra que el interés personal, la confianza o la libertad de comerciar, por mencionar solamente algunos de los que son tratados, aunque estrictamente no son elementos propios de la economía son, sin embargo, necesarios para que la sociedad comercial se desarrolle efectivamente y permita a sus miembros alcanzar cierto bienestar. Muchas veces estos principios han sido malinterpretados y es por ello que el autor se esfuerza para mostrar el justo significado de los mismos.

En el capítulo siguiente (tercero) se abordan los principios económicos de la sociedad comercial. El punto de partida es el del análisis del problema de la escasez. Dice Gregg que frente a otras teorías económicas, lo particular de la sociedad comercial es que en ella este problema se resuelve a través del intercambio libre entre las partes. Aun cuando hay otros medios para solucionarlo (como por ejemplo, la caridad o el robo), lo propio de este modelo social es el de fomentar el intercambio como la vía más correcta. Aceptado esto, las ideas van surgiendo a lo largo del capítulo con bastante naturalidad y se muestra cómo la valoración que la sociedad comercial hace de la iniciativa económica o de la división del trabajo está íntimamente conectada a este libre intercambio. Finalmente, el autor analiza el rol de los bancos a lo largo de la historia y su papel en el desarrollo de los pueblos.

Todo el orden económico tratado más arriba no puede sostenerse sin la existencia de la ley y de un poder judicial capaz de defender a los individuos en caso de violaciones y rupturas al orden social; y a este tema es al que se dedica el cuarto capítulo. Esto, sin embargo, supone antes que nada que la fuerza de la ley es aceptada por los miembros de la sociedad, aun en los casos en los que no sea compartida totalmente. Es precisamente por eso que pue-

de funcionar como un elemento de unión, pues una vez planteada como ley todos están dispuestos a asumirla como propia. Gregg no se dedica a hacer un largo análisis de la ley y su naturaleza, sino a revisar aspectos que tienen que ver con la sociedad comercial. En este sentido, la ley protege la propiedad privada, pues aun cuando uno puede reconocer que ella puede ser concebida sin la existencia de la ley, es ésta la que garantiza su respeto por parte de los demás miembros. Pero lo que más interesa a los efectos del libro es la importancia que tiene la ley en el desarrollo de la sociedad comercial. Con gran destreza, el autor muestra distintos aspectos en los que la ley influye decisivamente en el crecimiento de la economía: ella funciona como un reaseguro de la propiedad privada, del cumplimiento de los contratos y de los derechos individuales sin los cuales no puede darse este modelo social. Incluso, se revisa el papel del poder judicial como un poder capaz de defender a los individuos y a la sociedad comercial frente a los otros poderes que muchas veces son tentados y avanzan sobre sus derechos. Gregg analiza incluso casos concretos en donde el poder judicial defendió muchos de estos principios frente al avance de los poderes legislativo y ejecutivo.

En la segunda parte del libro el autor se aboca a resolver algunos de los desafíos a los que está sometida la sociedad comercial. El primero de los desafíos analizados (capítulo cinco) es el de lo que él considera una constante tentación a apelar a la política como forma de controlar y modificar ciertos resultados propios de la sociedad comercial. En efecto, hay que decir, por ejemplo, que no son pocos los que consideran que el mercado distribuye injustamente y que es necesario por eso cierta decisión política para resolver sus inequidades. Dos son los problemas en concreto que se revisan. Por un lado, la tendencia a igualar a los individuos. Gregg primero revisa los distintos tipos de igualdad posible. Para él, la sociedad comercial ciertamente valora y promueve la igualdad ante la ley, pero en modo alguno acepta a la igualdad como un principio absoluto. Así, es claro que la sociedad comercial es incompatible con el deseo de ver una sociedad completamente igual, independientemente del curso de acción tomado por sus individuos. Por otro lado, la llamada igualdad de oportunidades también choca con la socie-

dad comercial. Es cierto que muchos intelectuales se sienten atraídos por esta idea, pero puestos a precisar su contenido, ella se vuelve inasible. El problema, dice el autor, es que la misma sociedad comercial va modificándose en virtud de su misma dinámica, por lo que se vuelve difícil, si no imposible, definir de un modo acabado qué significa esta igualdad. Al mismo tiempo, igualar implicará que el Estado debe redistribuir y esto conlleva también varios problemas.

En la segunda parte del capítulo el debate también toca otro punto neurálgico de toda esta cuestión, que es el problema del corporativismo. Este, sin dejar de reconocer a la propiedad privada, la subordina al poder estatal de un modo tal que su accionar queda virtualmente anulado en función de los intereses que éste decide que convienen al bien común. El autor hace un rápido repaso histórico de algunos de sus principales inspiradores intelectuales, y también de aquellos dirigentes políticos que a su juicio intentaron llevar estas ideas corporativistas a la práctica para hacer a partir de allí una crítica global a esta posición. El libro encuentra en este capítulo uno de sus límites: por un lado, Samuel Gregg avanza sin temor en la discusión de uno de los puntos más cuestionados de la sociedad comercial, pero por otro lado, al respetar su deseo de hacer una presentación de los principales temas se encuentra que el análisis y la crítica no es todo lo minuciosa ni contundente que se esperaría, sobre todo en un tema tan complejo.

El sexto capítulo es un análisis de la relación entre la democracia y la sociedad comercial. Aunque a primera vista pueden parecer íntimamente unidas, Gregg muestra que esto no necesariamente es así sino que incluso puede observarse que en la práctica democrática muchas veces hay una tendencia a que la mayoría se imponga de tal manera a la minoría y que muchos de los derechos necesarios para el desenvolvimiento de la sociedad comercial queden puestos en duda. La sociedad democrática tiende a un suave despotismo de la mayoría. De hecho, luego de ir revisando diversos aspectos del sistema, el autor concluye que no hay mecanismo institucional que acabe garantizando el respeto absoluto de los derechos individuales y que por ello su funcionamiento acaba dependiendo de los hombres que ejercen el poder en esas sociedades. Son ellos quienes deben defender



a la sociedad comercial y sus valores, dentro del sistema democrático.

La pregunta final (capítulo siete) es la más difícil: consiste en saber si la cultura de la sociedad comercial puede y debe ser trasladada a otros países y culturas donde no ha surgido espontáneamente. Dado que su implementación supone no solamente (ni en primer lugar) un cambio de leyes sino antes que ello la aceptación de todas las bases tratadas en los primeros capítulos, Gregg, inspirándose en Tocqueville, sostiene que son los intelectuales los que están llamados a colaborar en el desarrollo y la instauración de la sociedad comercial en sus respectivos países. Es en el ámbito de la cultura donde debe darse el cambio y para ello es necesario que sean los intelectuales los que promuevan esta transformación. Sin su actuación, concluye el autor, esto será mucho más difícil, sino imposible.

Escrito de un modo claro y ameno, Samuel

Gregg va llevando al lector a revisar y a poner en evidencia la importancia de muchos principios sobre los cuales se desarrolla la sociedad comercial actual. Destinado a todos aquellos interesados en el pensamiento político, la economía y la filosofía social, el tratamiento de los temas no es exhaustivo sino por el contrario, como explícitamente se dice al comienzo de la obra, es una introducción y sobre todo una invitación a seguir reflexionando acerca de las bases y los desafíos a los que ella está sometida. Aun para aquel que no comparta muchas de las posiciones planteadas en el libro, su desarrollo y presentación sirven para establecer a partir de él un interesante punto de partida para continuar meditando todos estos temas.

Álvaro Perpere Viñuales

#### Normas para la presentación de artículos en *Cultura Económica*:

Los escritos deberán enviarse por correo electrónico a la dirección: violeta\_micheloni@uca.edu.ar (formato Word). También podrán entregarse en soporte digital en la dirección de la Revista *Cultura Económica* sito en Av. Alicia Moreau de Justo 1400, Edificio Santo Tomás Moro 4° piso, CP: C1107AFB, Ciudad de Buenos Aires, Argentina. La longitud máxima del artículo deberá ser de 10.000 palabras incluidas las notas al pie de página y la bibliografía. Deberá presentarse además un breve Curriculum Vitae del colaborador (de no más de 100 palabras). Los artículos deben estar precedidos de un resumen de no más de diez líneas (*abstract*), así como también de aquellas palabras claves que se consideren correspondientes. Los apartados en que se dividan los artículos deberán ir numerados con caracteres romanos; los subapartados, por su parte, se identificarán con numeración arábiga. Las notas al final del documento deben ser numeradas correlativamente en caracteres arábigos. Las referencias bibliográficas deben ser presentadas en un apartado situado al final de los artículos.

Para las referencias bibliográficas, deberá respetarse la disposición ejemplificada a continuación:

**Libro:** Moyano Llerena, C. (1982), *Otro estilo de vida*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.  
*Mención en el cuerpo del artículo:* (Moyano Llerena, 1982, p. 88).

**Texto en un libro con editores:** Friedman, M. (1984), "The methodology of positive economics" en Hausman, D. (ed.) (1990), *The philosophy of economics. An anthology*, Cambridge University Press, Cambridge.

*Mención en el cuerpo del artículo:* (Friedman, 1984, p. 210).

**Artículo de revista:** Belardinelli, S. (2004), "La empresa desde el punto de vista de la sociedad «civil»", *Empresa y Humanismo*, vol. VII, 2/4, pp. 179-190.

*Mención en el cuerpo del artículo:* (Belardinelli, 2004, p. 180).