

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-económico.

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 19th and 20th 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 20th 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 21st 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.