

Migliore, Joaquín

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

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

Revista Cultura Económica, Año XXVII, N° 75 - 76, 2009

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Migliore, J. (2009). Mercado, Estado y Sociedad Civil : de Centesimus Annus a Caritas in veritate [en línea]. Revista Cultura Económica, 27(75-76). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/mercado-estado-sociedad-caritas-veritate.pdf> [Fecha de consulta:....]

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*).¹

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 ‘subjektividad 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,² *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.

¹ “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).

² “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,² *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

¹ "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).

² "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.