

# JUSTICIA SOCIAL

## Desde la perspectiva de la ética social cristiana<sup>1</sup>

*Gerhard Kruip*

### 1. ¿Qué significa hablar desde la perspectiva de la Ética Social Cristiana?

“Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él” (1 Jn 4, 16). Estas palabras de la Primera carta de Juan expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino.” Así empieza el Papa Benedicto XVI su encíclica “Deus Caritas Est”, resumiendo lo que tiene que ser también el punto de partida de la Ética Social Cristiana.

Desde los núcleos centrales de la tradición cristiana, el Dios que confiesan los cristianos es un Dios del amor, un Dios que libera al hombre para que pueda vivir en libertad y justicia, un Dios, que desde su historia con su pueblo Israel “indica el camino del

---

<sup>1</sup> Las principales ideas de este artículo ya fueron expuestas en varias publicaciones anteriores mías, últimamente en Kruip, Gerhard: Soziale Gerechtigkeit in der christlichen Soziallehre. En: Blanke, Hermann-Josef (Ed.): Der Umbau des Sozialstaats zwischen Freiheitlichkeit und Solidarität. Tübingen: Mohr-Siebeck, 2007, 225-242; Kruip, Gerhard: La necesidad de “volver a pensar” lo social, in: Margit Eckholt/Dorando Michelini (Hg.): El trabajo y el futuro del hombre. Reflexiones sobre la crisis actual y perspectivas desde la encíclica *Laborem Exercens*, Buenos Aires (San Pablo) 2006, 255-266; Kruip, Gerhard: Was ist soziale Gerechtigkeit? Grundsätzliche Überlegungen zur aktuellen Sozialstaatsdebatte in Deutschland. En: Jan Jans (Ed.), Für die Freiheit verantwortlich: Festschrift für Karl-Wilhelm Merks zum 65. Geburtstag, Fribourg/Schweiz, Freiburg i.Br., Wien 2004, 221-237; Kruip, Gerhard: Kein geschlossenes System: Wo steht die Christliche Gesellschaftsethik heute? En: Herder-Korrespondenz 52 (1998) 7, 351-356.

verdadero humanismo” (Ibid. 9). Una de las consecuencias más importantes es la siguiente: No se puede creer en este Dios, sin amar a Dios y a los hombres. Y no puede haber amor a Dios sin amor al hombre. “Ambos están tan estrechamente entrelazados, que la afirmación de amar a Dios es en realidad una mentira si el hombre se cierra al prójimo o incluso lo odia.” (Ibid. 16)

Pero el amor no solamente puede quedarse en la mera actitud, los meros sentimientos, sino que tiene que concretizarse en el actuar, en una praxis de justicia y de caridad. La exigencia de un amor “efectivo”<sup>2</sup>, que se concretize en una praxis de amor y de justicia, lleva a los cristianos a buscar, desde sus contextos sociales y políticos, soluciones concretas y específicas a los problemas de los hombres. En el caso de que este contexto sea una situación de desigualdad extrema y de opresión, (como todavía prevalece en América Latina) el amor a los hombres, que en principio es un amor universal, que implica a todos, tiene que – consecuentemente – llevar a una opción por los pobres, para que los pobres realmente sean incluidos en este amor universal.<sup>3</sup>

Normalmente tenemos intuiciones claras para saber qué es injusticia; probablemente todos los hombres en todas las culturas tienen un “sentido de injusticia”<sup>4</sup>, pero resulta más difícil, describir, qué significaría una inclusión justa, sobre todo, cuando las

---

<sup>2</sup> La idea de la “efectividad” de la fe y del amor pertenece a los orígenes de la Teología de la Liberación. Cf. Bonino, J.M.: La fe en busca de eficacia. Salamanca: Sígueme, 1977. Entre los teóricos de Ética Social en Alemania el mismo tema se ha discutido bajo el lema de la estructura praxeológica de la fe. Cf. Möhring-Hesse, Matthias: Politik aus dem Glauben und christliche Gesellschaftsethik. En: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften 32(1991), 65-89.

<sup>3</sup> La opción por los pobres, por eso, no es una opción particularista, sino implicación lógica del amor universal en una situación de desigualdad. Cf. Kruij, Gerhard: Welche Optionen braucht die kirchliche Jugendarbeit in Deutschland? En: Hobelsberger, Hans; Lechner, Martin; Tzschoetzsch, Werner (Ed.): Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit Bilanz und Auftrag 20 Jahre nach dem Synodenbeschluß. München: Don Bosco, 1996 (Studien zur Jugendpastoral 3), 149-168.

<sup>4</sup> Cf. Kaplow, Ian; Lienkamp, Christoph (Ed.): Sinn für Ungerechtigkeit : Ethische Argumentationen im globalen Kontext. Baden-Baden: Nomos, 2005.

situaciones y contextos cambian. La fe en el Dios del amor nos da una fuerte motivación para buscar la justicia, pero posiblemente no nos da en cada caso una idea precisa de lo que es justicia en una situación determinada. Según los conceptos tradicionales, justicia es sobre todo una actitud individual, una "virtud" que nos exige ciertos comportamientos según un orden social y normas sociales preestablecidos.

En la Europa del siglo XIX, los cristianos que se dejaron afectar por la pobreza y el sufrimiento de sus prójimos, tuvieron que hacer una experiencia importante: Ante el cambio acelerado de la sociedad, ante los cambios estructurales y de las instituciones durante la época de la industrialización y el capitalismo prematuro o "salvaje", tuvieron que aprender que su manera tradicional de ver las cosas y de actuar ya no era suficiente para llegar a un amor "efectivo". La legitimidad del orden viejo de una sociedad de rangos había desaparecido, pero todavía no existía una idea clara sobre lo que podría ser justicia bajo las nuevas condiciones de una sociedad moderna, capitalista, pluralista y cada vez más pluricultural y plurireligiosa. Ya no era suficiente la orientación que ofreció la teología moral tradicional. Es en este contexto y desde las experiencias vividas de cristianos comprometidos (digamos "desde abajo"), que nació la Ética Social Cristiana como una reflexión ética sistemática sobre estos cambios sociales.<sup>5</sup> Ya en este entonces surgió la comprensión que el actuar del cristiano en favor de la justicia y del amor no puede quedarse dentro de los caminos del actuar individual, sino que tienen que llegar a un cambio de estructuras y de instituciones. Por eso, la Ética Social Cristiana, desde su inicio, es una ética de las estructuras y de las instituciones sociales. Ella opta por un cambio de estructuras y de instituciones siempre que y cuando sea necesario para llegar a más justicia y más amor entre los hombres. Por eso, la Teología de la Liberación

---

<sup>5</sup> Más ampliamente analizado en Kruij, Gerhard: Las raíces históricas de la Doctrina Social Católica en la Alemania del siglo XIX ¿Un modelo para superar los desafíos de la modernidad? En: *Salmanticensis* 38(1991)2, Mayo-Agosto 1991, 193-224.

latinoamericana pudo hablar de “estructuras de pecado”, lo que incluso fue retomado por el Papa Juan Pablo II en su encíclica “Sollicitudo Rei Socialis” (SRS 36).

Sin embargo, lo que de esta manera nació en el siglo XIX, hoy día tiene que afrontarse a nuevas condiciones. Por eso no es suficiente solamente trasladar las comprensiones tradicionales de la Ética Social Cristiana hacia la situación presente, sino es preciso abrirse nuevamente a los desafíos actuales, como en su tiempo lo hicieron los cristianos comprometidos del siglo XIX en Europa o de manera muy similar los cristianos latinoamericanos, que dieron origen a la Teología de la Liberación como un intento consecuente de realización del Concilio Vaticano II.<sup>6</sup>

La diferencia entre la situación del siglo XIX y la de hoy reside sobre todo en la situación social y cultural de la Iglesia Católica en relación con las sociedades en las que vive. En la Europa de siglo XIX la Iglesia Católica todavía era muy marcada por la pérdida del poder político y de muchos bienes temporales como resultado de la secularización del año 1804. Para asegurar una cierta influencia en la política y en la sociedad, a la Iglesia Católica no le quedó otra posibilidad que la de movilizar masivamente a los fieles laicos por medio de la organización de peregrinaciones y la fundación de asociaciones católicas. El famoso “catolicismo social” nació en este contexto y quedó muy marcado por ello y por la oposición al estado liberal (protestante) y más tarde también al socialismo. Sin embargo se desarrolló una ética social, que en cuanto a su contenido y su concepto de ética no reflejaba este nacimiento dentro de un contexto específico, sino más bien trataba de establecer una “doctrina” muy estática, “objetiva”, sin conciencia de la propia historicidad y relatividad. Un ejemplo para esto es la conceptualización del jesuita alemán Gustav Gundlach, que en Alemania tenía mucha influencia, incluso hasta después del Concilio Vaticano II, él propone la

---

<sup>6</sup> Elmar Klinger nos muestra muy bien que hay que entender la Teología de la Liberación como la hija legítima del Concilio Vaticano II: Cf. Elmar Klinger: Pobreza, un desafío de Dios. La fe del Concilio y la liberación del hombre. San José : DEI 1995.

siguiente definición: “[...] la Doctrina Social Católica es el resumen integral de todos los conoci-mien-tos (posibles en la base del orden cristiano de salvación) de las estructuras del orden de la sociedad humana de este mundo en su totalidad y en sus ámbitos particulares como norma para la tarea de ordenación dada al hombre a lo largo de la historia y bajo sus condiciones distintas.”<sup>7</sup> Aquí, las “estructuras del orden de la sociedad” son estructuras metafísicas, dadas por Dios como norma principal para el hombre que tiene la tarea de adaptar la sociedad en que vive, a este orden preestablecido. Detrás está una doctrina ius-naturalista neotomista.

La sociología del conocimiento, que describe las correlaciones entre las formas de vida y las formas de conocimiento, nos permite explicar este fenómeno de un concepto tan estático pero al mismo tiempo muy relativo a los condicionamientos de su nacimiento. En el siglo XIX se daba una fuerte interdependencia entre un tal concepto estático y una subcultura social católica cada vez más desconcertada. El sociólogo del catolicismo Franz-Xaver Kaufmann, muy conocido en Alemania y muy reconocido también dentro de la Iglesia Católica alemana, nos ofrece la siguiente explicación: “La organización del catolicismo en Alemania era muy efectiva, sobre todo en el ambiente de las asociaciones católicas, ofreciendo a todos los católicos una red casi completa de relaciones sociales posibles [...]. Este ambiente de las asociaciones católicas hay que considerarlo como el verdadero portador social de la doctrina social católica en el catolicismo alemán. Más aún: solamente partiendo de la relación íntima de esta forma de organización de los católicos con el sistema de conocimiento de la doctrina social católica, el carácter particular del catolicismo alemán se puede explicar de manera sociológicamente adecuada. [...] En el período de impotencia política del papado, la doctrina ius-naturalista se mostró como el instrumento eficaz para la conservación de la influencia política de la iglesia en sus fieles en el contexto internacional y, en el contexto nacional – sobre todo en Alemania – ayudó a estabilizar las fronteras

---

<sup>7</sup> Gundlach, Gustav: Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft, 2 tomos, Köln 1964, t. 1, p. 24 (traducción mía).

entre 'iglesia' y 'sociedad', legitimando así el desarrollo de una subcultura específica de los católicos, la cual era el fundamento básico de la organización político-social de los católicos."<sup>8</sup>

Debido a esta relación estrecha entre el medio católico (o la subcultura católica) y la Ética Social Cristiana como doctrina estática, no sorprende que hoy día surjan dificultades enormes, cuando (por lo menos en Europa, pero cada vez más en América Latina también) ya no existen estas subculturas católicas más o menos homogéneas y cerradas que funcionaban como base social a esta doctrina. Así, para muchos cristianos comprometidos, esta doctrina clásica de Ética Social ya no puede ser el punto de referencia para reflexionar sobre su praxis a la luz del evangelio. Por eso, en el Concilio Vaticano II, se evitó consecuentemente la palabra "doctrina", para hablar de las "enseñanzas sociales" de la Iglesia.<sup>9</sup> Y cómo en América Latina las fuerzas, que instrumentalizaron esta doctrina clásica, eran fuerzas muchas veces extremadamente conservadoras y reaccionarias, el rechazo a esta doctrina era aún más fuerte que en Europa.<sup>10</sup>

Hoy día, la pluralización e individualización de las formas de vida y la aceleración del cambio social, combinado con la agudización de los problemas sociales y de la exclusión social, nos exigen nuevos conceptos para poder hablar ahora y en nuestro contexto, de lo que nos exige la relación entre el amor a Dios y el amor al prójimo. Este nuevo concepto de Ética Social Cristiana tiene que ser más abierto hacia el diálogo, más interdisciplinario y más orientado hacia la búsqueda de soluciones en contextos particulares, lo que al mismo tiempo significa que va a ser más pluralista.

Es interesante, que incluso dentro de los documentos de la

---

<sup>8</sup> Kaufmann, Franz-Xaver: Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. und 20. Jahrhundert. En: Ernst Wolfgang Böckenförde; Franz Böckle (Ed.): Naturrecht in der Kritik. Maguncia 1973, 126-164, aquí 158-159 (traducción mía).

<sup>9</sup> Cf. Chenu, Marie-Dominique: La doctrina social de la Iglesia como ideología, 1979.

<sup>10</sup> Reflejo de ello son artículos como el de Boff, Clodovis: Die kirchliche Soziallehre und die Theologie der Befreiung: Zwei entgegengesetzte Formen sozialer Praxis? En: Concilium 17(1981), 775-780.

Enseñanza Social de la Iglesia hay un reflejo de esta necesaria apertura. Mientras todavía en la encíclica "Mater et Magistra" (del Papa Juan XXIII) la Iglesia se autonombraba "madre y maestra de los pueblos" (MM 1, 262) y se entendía como la instancia última en la decisión sobre los conceptos de vida de los católicos (MM 239), su oferta al diálogo en el Concilio Vaticano II se presenta mucho más abierta y modesta: "Al proclamar el Concilio la altísima vocación del hombre y la divina semilla que en éste se oculta, ofrece al género humano la sincera colaboración de la Iglesia para lograr la fraternidad universal que responda a esa vocación. No impulsa a la Iglesia ambición terrena alguna. Sólo desea una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido." (GS 3). Bajo la dirección del actual Papa, la Congregación para la Doctrina de la Fe, en su segundo documento sobre la Teología de la Liberación "Libertatis Conscientia", también nos ofrece una definición muy buena y abierta de lo que es "Enseñanza Social de la Iglesia": "La enseñanza social de la Iglesia nació del encuentro del mensaje evangélico y de sus exigencias – [...] – con los problemas que surgen en la vida de la sociedad. Se ha constituido en una doctrina, utilizando los recursos del saber y de las ciencias humanas; se proyecta sobre los aspectos éticos de la vida y toma en cuenta los aspectos técnicos de los problemas, pero siempre para juzgarlos desde el punto de vista moral. Esta enseñanza, orientada esencialmente a la acción, se desarrolla en función de las circunstancias cambiantes de la historia. Por ello, aunque basándose en principios siempre válidos, comparte también juicios contingentes. Lejos de constituir un sistema cerrado, queda abierto permanentemente a las cuestiones nuevas que no cesan de presentarse; requiere, además, la contribución de todos los carismas, experiencias y competencias." (Lc 72) En su encíclica "Deus Caritas Est" el actual Papa nos muestra que en cuanto a este punto no ha cambiado su postura en los últimos tiempos. Plenamente conciente del devenir histórico de la Ética Social Cristiana nos dice (no. 27): "Se debe admitir que los representantes de la Iglesia percibieron sólo lentamente que el problema de la

estructura justa de la sociedad se planteaba de un modo nuevo. [...] Así pues, cotejando situaciones y problemas nuevos cada vez, se ha ido desarrollando una doctrina social católica [...] En la difícil situación en la que nos encontramos hoy, a causa también de la globalización de la economía, la doctrina social de la Iglesia se ha convertido en una indicación fundamental, que propone orientaciones válidas mucho más allá de sus confines: estas orientaciones ante el avance del progreso se han de afrontar en diálogo con todos los que se preocupan seriamente por el hombre y su mundo. “Podemos concluir que la exigencia de plantear la Ética Social Cristiana como una reflexión abierta, dialogal, interdisciplinaria y relativa a nuevos desafíos está plenamente reconocida por la autoridad eclesial.

Una dificultad consiste en el uso muy diverso de los conceptos de “ética social”, “doctrina social” y “enseñanza social”. En Alemania incluso, algunas cátedras de ética social se denominan “cátedras de ciencias sociales cristianas”. Para saber exactamente de lo que se habla, propongo las siguientes definiciones:

Por “Enseñanza Social de la Iglesia” entendemos el conjunto de enseñanzas de actores eclesiales, incluyendo a los obispos, pero también a asociaciones de sacerdotes, de religiosos o religiosas o de laicos y laicas católicos/as. La “Enseñanza Social de los Papas” forma parte de ella, seguramente una parte sumamente importante.

Por “Ética Social Cristiana” entiendo la reflexión sistemática de estas enseñanzas, relacionando ellas con los desafíos actuales, las experiencias vividas y la discusión teológica, filosófica y científica de los asuntos correspondientes.

El término “Doctrina Social”, según mi propuesta<sup>11</sup>, quedaría reservado a un cierto concepto de Ética Social, a saber ello, que en la tradición neotomista llevó a un concepto estático y un sistema cerrado al ejemplo de Gundlach. Esta “Doctrina Social”, hoy día,

---

<sup>11</sup> Que también es la propuesta de algunos colegas. Cf. Hengsbach, Friedhelm; Emunds, Bernhard; Möhring Hesse, Matthias (Ed.): *Jenseits Katholischer Soziallehre: Neue Entwürfe christlicher Gesellschaftsethik*. Düsseldorf: Patmos, 1993.

ha perdido su influencia, incluso en la “Enseñanza Social de los Papas”. En el siguiente capítulo trato de dar un ejemplo de argumentación de “Ética Social Cristiana” en relación con el tema de la justicia.

## 2. Conceptos de Justicia

### 2.1 Cambios importantes dentro de la Enseñanza Social de la Iglesia

En las convicciones de la mayoría de los contemporáneos la justicia tiene mucho que ver con la igualdad. Estamos convencidos, también dentro de la Iglesia, que es necesario que todos tengan los mismos derechos fundamentales, que no haya discriminación y que incluso la distribución de los bienes materiales no sea demasiado desigual. Eso no siempre a sido así, ni en cuanto a la igualdad de los derechos (pensemos por ejemplo en la desigualdad de derechos entre varones y mujeres) ni en cuanto a la distribución de bienes materiales, que durante mucho tiempo ha sido y en parte sigue siendo una distribución según el rango o la clase social. Todavía la primera encíclica social del Papa León XIII, motivado por la confrontación con el comunismo igualitario, ha insistido mucho en la “desigualdad natural” entre los hombres. Naturalizando los resultados de procesos sociales, la encíclica tiende a legitimizar las desigualdades no-naturales y por eso remediables: “Establézcase, por tanto, en primer lugar, que debe ser respetada la condición humana, que no se puede igualar en la sociedad civil lo alto con lo bajo. Los socialistas lo pretenden, es verdad, pero todo es vana tentativa contra la naturaleza de las cosas. Y hay por naturaleza entre los hombres muchas y grandes diferencias; no son iguales los talentos de todos, ni la habilidad, ni la salud, ni lo son las fuerzas; y de la inevitable diferencia de estas cosas brota espontáneamente la diferencia de fortuna. [...] Así, pues, sufrir y padecer es cosa humana, y para los hombres que lo experimenten todo y lo intenten todo, no habrá fuerza ni ingenio capaz de desterrar por completo estas incomodidades de la sociedad humana. Si algunos alardean de que pueden lograrlo, si prometen a las clases

humildes una vida exenta de dolor y de calamidades, llena de constantes placeres, éstos engañan indudablemente al pueblo y cometen un fraude que tarde o temprano acabará produciendo males mayores que los presentes. Lo mejor que puede hacerse es ver las cosas humanas como son y buscar al mismo tiempo por otros medios, según hemos dicho, el oportuno alivio de los males.” (RN 13). En cambio, en la encíclica “*Laborem Exercens*” de Juan Pablo II se encuentra un tono muy diferente, porque allí el Papa se identifica con los pobres y pone énfasis en la necesaria superación de injusticias. El contraste es muy fuerte: “Para realizar la justicia social en las diversas partes del mundo, en los distintos países, y en las relaciones entre ellos, son siempre necesarios *nuevos movimientos de solidaridad de los hombres del trabajo y de solidaridad con los hombres del trabajo*. Esta solidaridad debe estar siempre presente allí donde lo requiere la degradación social del sujeto del trabajo, la explotación de los trabajadores, y las crecientes zonas de miseria e incluso de hambre. La Iglesia está vivamente comprometida en esta causa, porque la considera como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la «Iglesia de los pobres».” (LE 8,6)

Solamente estos dos ejemplos ya muestran bien, que el entendimiento de justicia no siempre era el mismo durante los últimos dos siglos de Enseñanza Social de la Iglesia. Los cambios se deben a muchos factores: a nuevos desafíos, nuevas experiencias, nuevos conflictos, nuevas alianzas y nuevos adversarios ideológicos, pero también a distintas sistematizaciones de la enseñanza.

Es interesante, que dentro de la “Doctrina Social” clásica, la justicia ni tiene un lugar sistemático muy claro ni aparece como una exigencia fundamental para la organización de la sociedad humana. Los principios sociales clásicos eran la personalidad, la solidaridad y la subsidiaridad y últimamente, frente a los problemas ecológicos, se añadió la sostenibilidad. ¿Pero cómo integrar la justicia dentro de este triángulo o cuadrado de principios? Reinhard Marx, hoy obispo de Treveris, y su asistente Helge Wulsdorf nos proponen situar sistemáticamente la justicia por debajo de la personalidad, pero como principio

mayor por encima de la solidaridad, la subsidiaridad y la sostenibilidad.<sup>12</sup> Según ellos, hay que partir de la personalidad del hombre, lo que le garantiza la dignidad de la persona y los derechos individuales, pero también las relaciones necesarias con otros, la “socialidad” del hombre. La justicia hay que conceptualizarla como el principio que regula estas relaciones entre seres que son personas con dignidad y derechos. La justicia es el principio fundamental para la construcción de un orden de libertad para las personas en sus relaciones recíprocas. La solidaridad, entonces, sería la necesaria conciencia de pertenecer a una comunidad que debe ser ordenada por la justicia. La subsidiaridad es el principio que regulariza la distribución de tareas y responsabilidades entre las unidades menores y las unidades superiores dentro de la sociedad, mientras la sostenibilidad tiene que ver con la justicia inter-temporal hacia los derechos de generaciones futuras.

Está claro que tal sistematización abstracta tiene su valor teórico, pero no ayuda mucho ni a deducir juicios concretos ni a desarrollar planes de acción o de cambio de estructuras o de instituciones. Puede dar alguna orientación para el diálogo con “los hombres de buena voluntad”<sup>13</sup> y el trabajo interdisciplinar. Al mismo tiempo es preciso entrar realmente en estos intercambios para llegar a posturas éticas más fundamentadas y más comunicables. Por esa razón, en los tres siguientes párrafos, voy a presentar tres ejemplos para un diálogo con conceptos filosóficos de justicia, que pueden ayudar a formular una postura de ética cristiana en cuanto al problema de la justicia.

---

<sup>12</sup> Marx, Reinhard; Wulsdorf, Helge: *Christliche Sozialethik: Konturen – Prinzipien – Handlungsfelder*. Paderborn: Bonifatius, 2002.

<sup>13</sup> Es interesante, que los “hombres de buena voluntad” como destinatarios de encíclicas papales aparecen por primera vez en 1963 en “*Pacem in Terris*”, la segunda encíclica de Juan XXIII, donde también se habla por primera vez de los “signos de los tiempos” y donde se reconocen los derechos humanos.

## 2.2 El contractualismo ético

El contractualismo ya tiene una larga tradición. Incluso Platón ya lo discute. Hay dos líneas fundamentales: primero un contractualismo que parte de situaciones reales, con individuos reales e intereses particulares, que sin embargo llegan a ciertos convenios que tienen carácter moral (la línea de Hobbes); y segundo un contractualismo con situaciones de partida (estados primitivos) idealizados (la línea de Locke, Rousseau, Kant, hasta Rawls). Los dos formulan una “moral mínima”, que no puede incluir todas las convicciones de la tradición ética cristiana. Sin embargo, sociedades modernas pluralistas nunca van a corresponder a conceptos éticos maximalistas. Ya es mucho si se llega a un acuerdo de un mínimo de reglas morales comunes. El primero, que trata de llegar a una reconstrucción económica de la moral, no toma el “punto de vista moral”, el segundo lo incluye en sus idealizaciones. Solamente el segundo alcanza la inclusión de todos de manera equitativa. La ventaja del primero consiste en que no es necesario exigir motivaciones morales, porque del convenio todos salen ganando. Solamente bajo la condición de una “win-win-situation” se llega al acuerdo.

El primero, el contractualismo “realista”<sup>14</sup>, muchas veces argumenta refiriéndose al famoso “dilema de los prisioneros”. Por “dilema de los prisioneros” se entienden situaciones sociales, en las cuales el resultado de una acción depende también de acciones de otros, y eso de tal manera, que solamente se llega a un resultado bueno para todas las partes si estas colaboran, dejando de lado sus intereses particulares a corto plazo. Se nombra “dilema de los

---

<sup>14</sup> Cf. Buchanan, James M.: *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1977. En Alemania, uno de los teóricos más importantes de esta concepción es Karl Hohmann. Cf. Hohmann, Karl: *Democracia y justicia social*. En: Hünermann, Peter; Scannone, Juan Carlos (Ed.): *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia*. Diálogo latinoamericano – alemán. Tomo 4a: *Democracia – derechos humanos y orden político*. Buenos Aires: Paulinas, 1991, 83-109. Cf. también: Stemmer, Peter: *Contractualismo moral*. En: *Revista de filosofía* 28(2005), 343-368.

prisioneros” a tales situaciones, porque hay una narración “clásica”, que sirve para ejemplificar esas situaciones: Imaginense, que dos criminales robaron un banco. Pero no había testigos, no se encontró el dinero, solamente se encontraron las armas sin que se pueda probar que realmente hayan sido utilizadas para el robo. En esta situación, a los criminales se les puede castigar por haber tenido armas ilegales, con una pena de, digamos, un año de cárcel. Si en cambio confesarían haber cometido el robo, se les podría castigar por ello con una pena mayor, digamos con ocho años de cárcel. Para llevarles a confesar su crimen, se les ofrece la posibilidad de presentarse como testigo principal, de manera que el testigo principal queda en libertad en tanto que el que no confiesa es castigado con diez años de cárcel. ¿Qué pasa, si los dos criminales no pueden negociar entre ellos, para ponerse de acuerdo sobre la opción, que van a tomar? Para los dos lo mejor sería no confesar e ir a la cárcel por un año, pero desde la perspectiva individual, para cada uno es más interesante la situación de la cooperación explotada, en la cual uno confiesa, se presenta como testigo principal, mientras el otro no confiesa. Aún en el caso de que el otro también confiese, es mejor confesar también, para evitar ir a la cárcel por diez años. Así, teniendo que actuar independientemente, los dos criminales confiesan y van a la cárcel por ocho años, un resultado que hubieran podido evitar si se habían puesto de acuerdo para callarse.

Esta narración demuestra, que en el tal “dilema de los prisioneros” las dos partes salen ganando si se cooperan, pero el interés particular ofrece incentivos muy fuertes para la no-cooperación, lo que da un resultado mucho peor en comparación con el resultado de la cooperación.

En la realidad social muchas veces se dan tales situaciones, por ejemplo cuando se trata de bienes públicos; todos sacan provecho de ellos y la vida se vuelve muy difícil si no los hay, pero cada uno saca más provecho utilizando los bienes públicos sin contribuir a su producción, mientras los otros sí contribuyen. Estas son verdaderas “estructuras de pecado”, porque ofrecen incentivos para la no-cooperación, para la explotación de la buena voluntad de los otros. Un ejemplo para tales situaciones es la lucha contra un

sistema corrupto; tal sistema tiene efectos muy malos para la economía, la política, la moral pública etc. Pero cada persona, que no quiere ser corrupto y que se mete a luchar contra la corrupción, corre riesgos muy graves, tiene que aceptar grandes desventajas y no sabe, si va a tener éxito, porque el éxito depende de los otros y de su apoyo a la lucha contra la corrupción. Así se entiende perfectamente que los sistemas corruptos suelen ser muy estables y duraderos a pesar de dañar a todos.

Ahora bien, muchas reglas morales tienen este carácter de un convenio o contrato que a largo plazo sirve a todos, por eso, todos lo aceptan por interés propio. De esta manera, se puede mostrar, que por lo menos muchas reglas morales se pueden fundamentar recurriendo a los intereses particulares, sin que los participantes en el contrato tengan que tener una motivación propiamente moral. Solamente se les exige la inteligencia de entender que podrían salir ganando aceptando estas reglas morales. En muchos conflictos y situaciones actuales, se lograría mucho, si los hombres por lo menos siguiesen sus intereses particulares poniendose de acuerdo sobre reglas que les sirvían a todos.

Sin embargo hay casos, en los cuales esta argumentación lleva a resultados, que no nos convencen desde un punto de vista moral. ¿Qué pasa si no conviene a los intereses de los países ricos que los países pobres también se desarrollen? ¿Qué pasa si los pobres no tienen el poder de por lo menos amenazar a los ricos? ¿Cuál sería el resultado de la negociación si una de las partes no tuviera un poder suficiente de negociación? Está muy claro, que en última instancia, el contractualismo no puede evitar de manera sistemática acuerdos asimétricos o contratos de sometimiento o de explotación. Además, solamente contando con una motivación egoísta, ninguno va a estar dispuesto a luchar en favor de un cambio de una situación con el carácter de un dilema de los prisioneros. Para cambiar las "estructuras de pecado" parece necesario que haya personas con una motivación claramente ética y no solamente económica,<sup>15</sup> por

---

<sup>15</sup> Cf. mi crítica a la postura de Homann en Kruij, Gerhard: *Armutsbekämpfung und "nachhaltige Entwicklung" der notwendige Beitrag der reichen Staaten*

eso, hay que dar un paso más y presentar otro modelo ético, que nos lleva a resultados correspondiendo mejor a nuestras intuiciones morales.

### 2.3. La teoría de la justicia de John Rawls

Al filósofo estadounidense John Rawls (1921-2002) corresponde el mérito de haber reanimado la discusión ética sobre cuestiones de justicia en la filosofía práctica desde los años setenta del siglo pasado. También contribuyó mucho a debilitar las posturas utilitaristas mostrando que según los principios utilitaristas no se llega realmente a una distribución justa y equitativa de los bienes. En todo el mundo su "Teoría de la Justicia"<sup>16</sup> se ha discutido muchísimo y también muchos profesores de ética social cristiana siguen utilizando sus conceptos para llegar a principios de justicia bajo las condiciones de sociedades modernas, pluralistas y con mercado libre como instrumento para coordinar los procesos económicos. Él es el punto de referencia más importante en esta discusión.

Rawls propone hacer un experimento pensado, imaginándose que los miembros de una sociedad, antes de vivir en ella, se reúnen en una situación original para discutir y decidir las reglas fundamentales para su convivir futuro. En esta asamblea constituyente, donde hay que llegar a un consenso entre todos, no solamente todos tienen derecho igual a hablar y a votar, sino también se encuentran bajo un "velo de ignorancia".<sup>17</sup> Eso quiere decir, que – en el experimento pensado – no conocen el lugar social que van a

---

des Nordens. En: Heimbach Steins, Marianne; Lienkamp; Andreas; Wiemeyer, Joachim (Ed.): Brennpunkt Sozialethik: Theorien, Aufgaben, Methoden. / Für Franz Furger. Freiburg i. Br. u. a.: Herder, 1995, 367-384; cf. también Schramm, Michael: Spielregeln gestalten sich nicht von selbst: Institutionenethik und Individualethos in Wettbewerbssystemen. En: Detlef Aufderheide; Martin Dabrowski (Ed.), Wirtschaftsethik und Moralökonomik: Normen, soziale Ordnung und der Beitrag der Ökonomik, Berlin 1997, 147-176.

<sup>16</sup> Rawls, John: Teoría de la justicia. México D.F.: FCE, 1985. Cf. Hinsch, Wilfried: Gerechtfertigte Ungleichheiten: Eine Studie über die Grundsätze sozialer Gerechtigkeit, Berlin, New York 2002.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.*, 29.

tomar en la futura sociedad. No saben, si van a ser obreros o empresarios, negros o blancos, mujeres o varones, ricos o pobres. Solamente saben como funcionan en general las sociedades modernas, conocen las necesidades usuales de los seres humanos y las leyes básicas de los procesos sociales, políticos y económicos. El velo de ignorancia tiene un efecto muy importante para la calidad moral de los consensos a los que se llega. Confrontado para emitir una propuesta de regla de justicia, cada quien se pregunta qué significaría esta regla para él en los distintos casos, y tratando de evitar las consecuencias malas. Este velo fuerza a todos los participantes de la asamblea a ponerse en los lugares de todos los otros, tomando así un punto de vista moral, es decir, independiente de los posibles intereses egoístas de individuos particulares. Por ejemplo, los participantes de esa situación original rechazarían la propuesta de que solamente los varones tengan derecho a votar, eso porque cada quien sabe que le podría tocar ser mujer. Normas injustas, que beneficiarían solamente a algunas partes, no podrían aceptarse bajo este velo de la ignorancia, porque los participantes de la asamblea saben, que podrían estar en el lugar de un perjudicado y por eso no van a estar dispuesto a aceptar tal norma.

Según la argumentación de Rawls, en esta situación original bajo el velo de la ignorancia los participantes de la asamblea llegarían a dos principios de justicia, un principio de igualdad y otro de diferencia. El primero exige un sistema de máximos derechos y libertades iguales para todos. Pero el segundo, que se refiere a la distribución de bienes materiales, no exige la igualdad. Si la desigualdad por un sistema de estímulos lleva a una productividad más alta de la cual pueden sacar provecho también los pobres, entonces todos en esta situación original van a aceptar un principio de diferencia. Los dos principios son los siguientes<sup>18</sup>:

(1) "Cada persona ha de tener un derecho igual al más extenso sistema total de libertades básicas compatibles con un sistema similar de libertad para todos."

---

<sup>18</sup> Cf. *ibid.*, 340-341.

(2) “Las desigualdades económicas y sociales han de ser estructuradas de manera que sean para:

a) mayor beneficio de los menos aventajados, de acuerdo con un principio de ahorro justo, y

b) unidos a los cargos y las funciones asequibles a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades.”

Se puede leer este principio de la diferencia como una versión filosófica de la opción por los pobres. Les da a los pobres un derecho a veto respecto a este tipo de desigualdades. Me parece muy claro que las desigualdades extremas, por ejemplo en el Brasil, no benefician a los pobres, por eso, según Rawls, no pueden ser justificadas ante ellos y no son justas.

Pero en el caso del contexto global, hay un problema con la propuesta de Rawls. Porque él dice, que la idea del acuerdo en una tal situación de origen bajo el velo de la ignorancia no se aplica al nivel global, sino solamente a las entidades nacionales. En su libro sobre el derecho de los pueblos<sup>19</sup> son primero los pueblos los que establecen las reglas de justicia para sus sociedades. En el nivel global solamente es posible formular ciertas reglas en cuanto a las relaciones entre los pueblos, relaciones para las cuales el principio de diferencia no se aplica. Rawls ve necesaria esta restricción, porque a nivel global, según él, falta una suficiente densidad de cooperación. Algunos discípulos de Rawls<sup>20</sup>, al contrario, exigen que se imagine una situación original en la cual participe toda la humanidad, independientemente del Estado al cual pertenecen. Consecuentemente exigen la aplicación del principio de diferencia para todo el globo. Incluso llegan a cuestionar teóricamente la legitimidad de los Estados naciones y de sus fronteras. En la situación original bajo el velo de la ignorancia, ¿los participantes

<sup>19</sup> Rawls, John: *The Law of peoples*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1999.

<sup>20</sup> Por ejemplo Pogge, Thomas W.: *Rawls and Global Justice*. En: *Canadian Journal of Philosophy* 18(1988), 227-265; Gosepath, Stefan: *Die globale Ausdehnung der Gerechtigkeit*. En: Schmücker, Reinold; Steinvorth, Ulrich (Ed.): *Gerechtigkeit und Politik: Philosophische Perspektiven*. Berlin: Akademie-Verlag, 2002, 197-214.

llegarían a decidir que tiene que haber estados nacionales y, más aún, con las fronteras hoy existentes? Es probable que no. Solamente podrían justificarse los estados en cuanto fueron imprescindibles para procurar los bienes públicos que solamente se pueden dar a nivel de los estados, por ejemplo, porque exigen un alto grado de participación democrática o de solidaridad, que difícilmente se darían a nivel global. Desde esta última postura es más fácil exigir restricciones de la soberanía nacional y de la responsabilidad global de cada estado, lo que tendría sus efectos con respecto a los temas de la migración transnacional o la ayuda para los estados pobres, los problemas de la deuda externa o un sistema mundial de seguro social.

Hay otro problema difícil en la teoría de Rawls: Volviendo al experimento pensado se puede imaginar bien que todos aceptan la desigualdad hasta tal punto que la desigualdad sea tan grande, que ya no sirve a los más pobres. Si nos movemos en un eje que va desde la igualdad total (en que todos tienen bienes del mismo valor) hasta la desigualdad extrema (en que uno posee todo, mientras los otros no poseen nada), hay un punto entre los dos extremos, en que los bienes de los pobres llegan al máximo posible. Pero si se mueve más allá de este punto, aumentando la desigualdad, la parte de los pobres empieza a bajar. Llamemos este punto el punto "D" (de "diferencia"). Aplicando la teoría de Rawls al análisis de sociedades concretas, sería necesario saber, si esta sociedad en cuanto a la desigualdad existente en ella se encuentra del lado del punto "D", en el que la parte de los pobres todavía puede aumentar con la desigualdad, o, al contrario, del otro lado del punto "D", donde la parte de los pobres disminuye con la creciente desigualdad. El primero de los casos ofrece posibilidades muy buenas para mejorar la situación de los pobres, porque se puede avanzar mejorando también la situación de los ricos, mientras en el segundo caso, solamente se puede mejorar la situación de los pobres quitándoles algo a los ricos. Esta cuestión, de qué lado de "D" una sociedad se encuentra, solamente se puede responder discutiendo medidas concretas de lucha contra la pobreza en relación con sus efectos probables para los otros grupos de la sociedad. En muchos casos,

ayudando a los pobres, también se mejora la situación de las clases medias o altas, por ejemplo, porque baja la criminalidad, aumenta la productividad del trabajo, se crean nuevos mercados y se mejora la competitividad de la economía nacional a nivel internacional. Pero también hay situaciones, más difíciles a resolver, en las cuales los ricos tienen que renunciar a algunas ventajas para que la situación de los pobres realmente pueda mejorar.

#### 2.4 El concepto de la “justicia participativa” según Sen y Nussbaum

Fuera de esta problemática de la justicia distributiva y de la aplicabilidad del principio de diferencia hay que insistir en el primero de los dos principios, el que exige una igualdad de derechos fundamentales para todos. En muchos países del mundo, también en América Latina, hay que admitir, que ni siquiera estos derechos fundamentales son garantizados. Y mucho se podría ganar en favor de los pobres, si por lo menos se les garantiza este mínimo de derechos. Eso sobre todo, si tomamos en cuenta la idea de la justicia participativa, que últimamente ha sido perfeccionada por Amartya Sen y Martha Nussbaum con su “capabilities approach”<sup>21</sup>. Ellos realizan que no solamente son un problema para la justicia las desigualdades en los ingresos, sino sobre todo las desigualdades en las “libertades reales”, en las “chances de realización de los derechos”. Si a los pobres les falta el conocimiento de sus derechos, si les falta la capacidad de utilizarlos, si les faltan los recursos sociales, mentales y materiales para hacerlo, por lo tanto el hecho de tener algunos derechos fundamentales, no les sirve mucho. Entonces, para cumplir con el primer principio de Rawls, que es el principio más importante, es necesario que todos tengan un mínimo de recursos, para que dispongan de las posibilidades para disfrutar realmente de los derechos que de manera abstracta siempre han tenido. Así, fuera del principio de diferencia, se tiene que

---

<sup>21</sup> Nussbaum, Martha: *Las fronteras de la justicia: Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós, 2007; Sen, Amartya: *Desarrollo como libertad*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

establecer un principio de un cierto mínimo sociocultural para sobrevivir con dignidad, que es aún más importante. Garantizar este mínimo ya sería un paso muy importante hacia una justicia que realmente incluya a todos. Lo más importante sería crear justicia en el acceso al sistema de educación, lo cual probablemente va a ser la “cuestión social” más importante del siglo XXI.<sup>22</sup>

En Alemania, este concepto de justicia de participación ha cobrado mucha influencia, también dentro de la Iglesia Católica. El obispo de Hildesheim, Josef Homeyer junto a un grupo de expertos ha puesto énfasis en que esta justicia participativa es más importante que el entendimiento tradicional de la justicia distributiva.<sup>23</sup> Y el ya citado obispo Reinhard Marx insiste mucho en la importancia de la participación más allá de la distribución: “Además del componente de la distribución, del trueque y del procedimiento, la participación es otro sub-aspecto esencial del concepto de justicia social, que subraya el contenido activo y participativo de la construcción de una sociedad con responsabilidad. No es posible realizar la justicia sin la participación responsable de todos los miembros de la sociedad.”<sup>24</sup>

Más concretamente y también en vista a los problemas de países como el Brasil, esta justicia en las posibilidades de una participación real implica por lo menos un sistema de seguro social que cubre a todos dando un mínimo de sobrevivencia digna, igual acceso para todos a un sistema educativo que realmente forme las capacidades para tener chances reales en el mundo de hoy y, también la inclusión de todos, sobre todo de los más pobres, en la

---

<sup>22</sup> Cf. Heimbach-Steins, Marianne; Kruij, Gerhard (Ed.): *Bildung und Beteiligungsgerechtigkeit: Sozialethische Sondierungen*. Bielefeld: Bertelsmann, 2003.

<sup>23</sup> Homeyer, Josef et al.: *Mehr Beteiligungsgerechtigkeit: Beschäftigung erweitern, Arbeitslose integrieren, Zukunft sichern: Neun Gebote für die Wirtschafts- und Sozialpolitik*, Memorandum einer Expertengruppe, 29.10.1998. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 1998.

<sup>24</sup> Marx, Reinhard: *La educación como clave para más justicia participativa*. En: *Diálogo Político*. Publicación trimestral de la Konrad-Adenauer-Stiftung A. C. 23(2006)2, 191.

representatividad democrática, lo que en muchos casos exige una reforma política y un cambio de actitudes de los políticos y de los partidos.

### 3. Justicia social y caridad cristiana

Muchos cristianos, reflexionando sobre la justicia, se preguntan si desde la fe cristiana no habría que exigir más que justicia, es decir: caridad. Es un tema que ya desde mucho tiempo se esta discutiendo entre los que tratan de elaborar una Ética Social Cristiana. De hecho, parece que la exigencia de justicia es algo compartido por todos los hombres, sean ellos cristianos o no, mientras la exigencia de caridad parece ser algo típicamente cristiano. ¿Entonces, cómo pensar la relación entre la justicia y la caridad?

En la encíclica “Quadragesimo Anno” de 1931, el Papa Pío XI dice: “La caridad, desde luego, de ninguna manera puede considerarse como un sucedáneo de la justicia, debida por obligación e inicuamente dejada de cumplir. Pero, aun dado por supuesto que cada cual acabará obteniendo todo aquello a que tiene derecho, el campo de la caridad es mucho más amplio: la sola justicia, en efecto, por fielmente que se la aplique, no cabe duda alguna que podrá remover las causas de litigio en materia social, pero no llegará jamás a unir los corazones y las almas. [...]” (QA 137) Parece que el Papa sitúa la justicia en el ámbito de los factores “duros”, o sea en las leyes, las instituciones y las estructuras necesarias para la recta distribución de los derechos y de los bienes, mientras la caridad se encuentra en el ámbito de la motivación para crear justicia, de la disponibilidad para ayudar unos a otros aún en el caso de que las leyes o las obligaciones estrictas de justicia no lo exigían. La cita sigue así: “[...] la verdadera unión de todo en orden al bien común único podrá lograrse sólo cuando las partes de la sociedad se sientan miembros de una misma familia e hijos todos de un mismo Padre celestial, y todavía más, un mismo cuerpo en Cristo, siendo todos miembros los unos de los otros (*Rom* 12,5), de modo que, si un miembro padece, todos padecen con él (*1Cor* 12,26).” (ibd.) Las expectativas en cuanto al posible efecto de tal

caridad son muy elevadas: “Entonces los ricos y los demás próceres cambiarán su anterior indiferencia para con sus hermanos pobres en un solícito y eficiente amor, escucharán con el corazón abierto sus justas reclamaciones y perdonarán espontáneamente sus posibles culpas y errores. Y los obreros, depuesto sinceramente todo sentido de odio y de animosidad, de que tan astutamente abusan los agitadores de la lucha social, no sólo no aceptarán con fastidio el puesto que de la divina Providencia les ha asignado en la convivencia social, sino que (conscientes de sí mismos) harán lo posible por colaborar de una manera verdaderamente útil y honrosa al bien común; cada cual en y desde su profesión y deber, siguiendo muy de cerca las huellas de Aquel que, siendo Dios, quiso ser carpintero entre los hombres y ser tenido por hijo de un carpintero.” (QA 137) A estos pensamientos se les puede criticar (desde la situación de sociedades pluralistas modernas y más aún desde una realidad global), que nunca podrán funcionar como “una misma familia”, menos aún se puede esperar que todos se unan bajo el Dios cristiano o la Iglesia Católica para formar tal unidad; eso ni siquiera parece funcionar dentro de las naciones que todavía hoy se confiesan mayoritariamente católicas; por eso el ejercicio de la caridad es seguramente una prueba de credibilidad, exigir sólo se puede exigir al cristiano, pero parece difícil aplicar esta exigencia al nivel estructural o institucional de las sociedades pluralistas de hoy, sobre todo, si se toma en serio que estas sociedades solamente funcionan bien, cuando hay incentivos económicos y sanciones jurídicas para guiar a la gente en el buen camino.

En la encíclica “Deus Caritas Est” el Papa Benedicto XVI alude a las críticas que se han hecho a la exigencia cristiana de la caridad: “Desde el siglo XIX se ha planteado una objeción contra la actividad caritativa de la Iglesia, desarrollada después con insistencia sobre todo por el pensamiento marxista. Los pobres, se dice, no necesitan obras de caridad, sino de justicia. Las obras de caridad – la limosna – serían en realidad un modo para que los ricos eludan la instauración de la justicia y acallen su conciencia, conservando su propia posición social y despojando a los pobres de sus derechos. En vez de contribuir con obras aisladas de caridad

a mantener las condiciones existentes, haría falta crear un orden justo, en el que todos reciban su parte de los bienes del mundo y, por lo tanto, no necesiten ya las obras de caridad. Se debe reconocer que en esta argumentación hay algo de verdad, pero también bastantes errores; es cierto que una norma fundamental del Estado debe ser perseguir la justicia y que el objetivo de un orden social justo es garantizar a cada uno (respetando el principio de subsidiaridad), su parte de los bienes comunes; eso es lo que ha subrayado también la doctrina cristiana sobre el Estado y la doctrina social de la Iglesia. [...]” (Deus Caritas Est 26)

De esta manera, Benedicto XVI también niega la posibilidad de que la idea de la caridad cristiana podría aplicarse a costo de la justicia. Eso seguramente no correspondería a la Enseñanza Social de la Iglesia. Es interesante que, para el Papa alemán, la relación justicia – caridad se orienta en la relación estado – iglesia. Dice: “La justicia es el objeto y, por tanto, también la medida intrínseca de toda política. La política es más que una simple técnica para determinar los ordenamientos públicos: su origen y su meta están precisamente en la justicia, y ésta es de naturaleza ética. Así, pues, el Estado se encuentra inevitablemente de hecho ante la cuestión de cómo realizar la justicia aquí y ahora. Pero esta pregunta presupone otra más radical: ¿qué es la justicia? Éste es un problema que concierne a la razón práctica; pero para llevar a cabo rectamente su función, la razón ha de purificarse constantemente.” (Deus Caritas Est 28)

Está muy claro, que la función principal de la caridad, según Benedicto XVI, es la de purificar la razón, sin dejarla al lado. Pero la purificación de la razón no puede ser otra cosa que la de liberarla de su “ceguera ética, que deriva de la preponderancia del interés y del poder que la deslumbra” (Ibíd.), o sea: liberarla hasta que realmente tome el punto de vista moral. Así también decir que la justicia es cosa del estado y de la política, sin embargo, no implica que la Iglesia no tenga que ver con ella, al contrario: “La Iglesia [...] tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia, debe insertarse en ella a través de la argumentación racional [...]. La sociedad justa no puede ser obra de la Iglesia, sino de la política. No

obstante, le interesa de sobremanera trabajar por la justicia esforzándose por abrir la inteligencia y la voluntad a las exigencias del bien.” (Ibíd.)

Más tarde, en el mismo texto de la encíclica, aparece todavía otra función de la caridad. No solamente tiene que purificar la razón, sino también parece necesario para complementar al estado y a los sistemas e instituciones de la sociedad, porque estos no llegan a lo que se podría llegar por la caridad: “El amor – *caritas* – siempre será necesario, incluso en la sociedad más justa. No hay orden estatal, por justo que sea, que haga superfluo el servicio del amor. Quien intenta desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre. Siempre habrá sufrimiento que necesite consuelo y ayuda. [...] El Estado que quiere proveer a todo, que absorbe todo en sí mismo, se convierte en definitiva en una instancia burocrática que no puede asegurar lo más esencial que el hombre afligido – cualquier ser humano – necesita: una entrañable atención personal. Lo que hace falta no es un Estado que regule y domine todo, sino que generosamente reconozca y apoye, de acuerdo con el principio de subsidiaridad, las iniciativas que surgen de las diversas fuerzas sociales y que unen la espontaneidad con la cercanía a los hombres necesitados de auxilio. La Iglesia es una de estas fuerzas vivas: en ella late el dinamismo del amor suscitado por el Espíritu de Cristo.”

Aquí parece, que la función del discurso sobre la caridad es la de limitar el ámbito estatal para dejar libre un campo de acción para la Iglesia. Está muy claro, que no se puede realizar lo bueno para el hombre solamente por las estructuras y las instituciones del estado, de la economía y de la sociedad. Siempre se necesitan personas, que viven en estas estructuras y que no son totalmente determinadas por ellas. También se necesita motivación moral y purificación de la racionalidad práctica, para descubrir estructuras injustas y para comprometerse a cambiarlas.

Sin embargo, en cuanto a los derechos iguales para todos y el principio de diferencia, la caridad no puede mejorar la situación de los pobres. Si se cumple con estos dos principios de Rawls, tomando en cuenta el principio de la participación justa, ya se llega

al máximo posible para los pobres, ya tienen derechos iguales, ya tienen los recursos necesarios para disfrutar de ellos, y según el principio de diferencia, se encuentran exactamente en el punto "D", que les garantiza lo máximo de lo posible. Solamente se podría imaginar, que en una sociedad, donde reine la caridad, este ámbito de lo posible podría ampliarse, es que personas motivadas por la caridad ya no necesitan tantos incentivos materiales, que necesariamente causan desigualdad. Por eso, parece posible, en una sociedad con mucha gente motivada por la caridad cristiana, llegue a mayor productividad bajo condiciones de menor desigualdad.

Lamentablemente, las naciones dichas cristianas o católicas no dan prueba de esta posibilidad. Por eso las personas comprometidas de manera responsable en la regulación política de nuestras sociedades modernas y también los cristianos, primero tienen que tratar de establecer el mayor grado de justicia sin esperar demasiado de la caridad, que muchas veces falla e incluso puede ocultar una falta de justicia, que en estos casos exige más que una caridad, que no llega al cambio necesario de estructuras.