

Programa de Teología, Ética y Economía
Coloquio interdisciplinar de profesores 2016

TEORÍAS DE LA JUSTICIA Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA



EDITORES:
Cristián Hodge - Claudia Leal



Konrad
Adenauer
Stiftung

SOPLA



Editores: Cristián Hodge; Claudia Leal

Diseño de Portada: Elisa Bustos Grez, María Belén Varela Cerda

ISBN: 978-956-393-335-2

Santiago, noviembre de 2017

Comité editorial

Martin Schlag

(Director de The John A. Ryan Institute for Catholic Social Thought,
University of St. Thomas)

Peter Schallenberg

(Director de Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle)

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| <i>Prólogo, Gunter Rieck (Fundación Konrad Adenauer)</i> | 9 |
| <i>Presentación, Cristián Hodge y Claudia Leal (editores)</i> | 11 |
| <i>Agradecimientos</i> | 15 |
| <i>Parte I. Saberes de frente a la interdisciplina</i> | |
| <i>Olof Page</i> | |
| Justicia distributiva..... | 19 |
| <i>Felipe Zurita</i> | |
| Economía y bienestar..... | 31 |
| <i>Juan Carlos Castilla</i> | |
| Un enfoque socio-ambiental a la justicia en la casa común o sobre ángeles y demonios..... | 45 |
| <i>Cristián Hodge</i> | |
| ¿Qué lugar para la teología en el debate sobre la justicia? | 61 |
| <i>Parte II. Interdisciplina en ejercicio</i> | |
| <i>Gustavo Monzón</i> | |
| El papel de la religión en la esfera pública. Aportes de John Rawls | 75 |
| <i>Gonzalo Edwards</i> | |
| Algunas reflexiones sobre Rawls y Sen y su relación con la justicia | 87 |
| <i>Claudia Leal</i> | |
| “A la luz del Evangelio y de la experiencia humana”. Un diálogo entre la Teoría de las Capacidades y la Constitución <i>Gaudium et Spes</i> | 101 |
| <i>Juan Carlos Scannone</i> | |
| Mercado, justicia y gratuidad según <i>Caritas in veritate</i> | 119 |
| <i>Rodrigo López</i> | |
| El Enfoque de Capacidades y la <i>Caritas in veritate</i> | 135 |

Eugenio Yáñez
La Economía Social de Mercado como un sistema económico compatible con el cristianismo. Reflexiones a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia 151

Javier Domínguez
Diálogo antropológico entre Fe y Economía Social de Mercado 175

PRÓLOGO

Estimadas lectoras y lectores:

La Fundación Konrad Adenauer se compromete a nivel mundial, a través de su trabajo, con la paz, la libertad y la justicia. La profundización de la democracia y del estado de derecho, el establecimiento de estructuras sociales y de economías de mercado, así como la concreción del respeto a los derechos humanos; coadyuva con el objetivo de un ordenamiento justo. La justicia se encuentra en el centro de cada debate político. El dilema político gira siempre en torno a la pregunta de qué debiera ser la justicia y cómo puede ser implementada. Pareciera que, en torno a este tema, concurren diferentes e implacables posiciones que plantean, por una parte, una retribución proporcional a los logros individuales como única medida a la justicia, o por otra, la igualdad de recursos como verdadera justicia.

El modelo económico y social que resuelve esta aparente dicotomía es, bajo la visión de la Fundación Konrad Adenauer, la Economía Social de Mercado. Este modelo es un ordenamiento justo basado en el equilibrio y que vincula un crecimiento económico con una cohesión social. Es un ordenamiento que se funda en la competencia bajo una reglamentación, que logra el bienestar, pero que no deja al ser humano en abandono. Un equilibrio social a través de fuertes sistemas tributarios y previsionales coadyuva a que el logro del bienestar no se vaya a cada uno, sino a la sociedad en su conjunto, para concretar el “Bienestar para todos” (Ludwig Erhard).

Las bases teóricas de la Economía Social de Mercado se desprenden del Ordoliberalismo y de la Doctrina Social de la Iglesia. En el punto central se encuentra el ser humano como persona. Esta profunda y cristiana forma de concebir la imagen del ser humano se diferencia en sus bases de la imagen humana del liberalismo, así como también del socialismo. En comparación al liberalismo, se destaca en su énfasis a la cooperación con sus pares, lo que constituye la base de la solidaridad.

Y respecto del socialismo, se diferencia en la supeditación del estado a la persona, como condición para lograr libertad y autonomía. Esta idea general es la base del éxito de la Economía Social de Mercado.

Como programa regional “Políticas Sociales en América Latina” (SOPLA) abrazamos la iniciativa de la Pontificia Universidad Católica de Chile (PUC), de debatir en un coloquio interdisciplinario, pero con un interés común dentro de la teología, la ética y la economía, sobre estos interesantes aspectos del quehacer humano. El presente libro se inicia introductoriamente desde los aportes de John Rawls, con consideraciones teoréticas sobre justicia y doctrina social, pero no se estanca en analizar solo eso. Con un valor agregado se plantea un análisis exitoso a la pregunta de cómo se pueden implementar estas consideraciones teóricas en políticas sociales concretas, y propone la Economía Social de Mercado como un modelo que puede ofrecer efectivamente cumplir con este cometido.

Estimadas lectoras y lectores, este libro elaborado en conjunto entre la PUC y el programa regional SOPLA muestra que la Doctrina Social de la Iglesia con sus principios de personalidad, solidaridad y subsidiaridad pudiese ser una base justa y acertada para establecer un modelo moderno de ordenamiento social. ¡En este contexto, les deseo una entretenida y reflexiva lectura!

Gunter Rieck Moncayo

Fundación Konrad Adenauer

Director del programa regional SOPLA

Presentación

En el año 2013, en la Pontificia Universidad Católica, se inició el Coloquio de “Teología, Ética y Economía”. Esta instancia, que nació como una iniciativa de un grupo de académicos de las facultades de Teología y Ciencias Económicas y Administrativas, ha reunido mensualmente a profesores de diversas facultades (Filosofía, Ciencias Biológicas, Ciencias Sociales, Comunicaciones, Medicina), como asimismo a algunos invitados de las universidades Adolfo Ibáñez, San Sebastián y Católica Silva Henríquez, del Centro Ecuménico Diego de Medellín, y de la Vicaría de Pastoral Social y de los Trabajadores de la Iglesia de Santiago. Nuestro objetivo ha sido desplegar un diálogo interdisciplinar en torno a preguntas cuyo denominador común es la necesidad de considerar la justicia como un tópico obligatorio de la discusión.

Durante el año 2016 el tema que nos convocó fue: “Teorías de la justicia y doctrina social de la Iglesia”. Nos abocamos entonces, al estudio de autores imprescindibles de la ética contemporánea para ponerlos en diálogo con algunas teologías relevantes. ¿Por qué estos dos interlocutores? ¿Por qué son estas teorías de la justicia y la doctrina social de la Iglesia quienes dialogan en este Coloquio? Para responder estas preguntas podríamos recurrir, en primer lugar, a la vasta tradición del catolicismo social chileno que, inspirado en las grandes encíclicas sociales de los siglos XIX y XX, que urgían a poner en práctica la justicia social y la caridad social, intentó hacerse cargo seria y responsablemente de la realidad de los vulnerables y de los marginados en los distintos momentos de la historia de nuestro país. Por otra parte, la modernidad –Kant a través de Rawls y sus sucesivos comentadores– ha instalado al interior de la comunidad moral el desafío de perfeccionar instituciones y estructuras en base a una noción compartida de justicia, lo suficientemente amplia como para incluir a los diversos miembros de la comunidad política pero, al mismo tiempo, con aspiración de universalidad y fuerza vinculante. Estas dos tradiciones, robustas histórica y teóricamente, han conformado en Occidente el diálogo acerca de las bases de la convivencia,

y por tanto no pueden estar ausentes de una discusión que sea relevante en el Chile de hoy.

El fruto primario de estos coloquios es la construcción de un lenguaje común –objetivo de la interdisciplina– para abordar un tema que toca dilemas de la vida de la comunidad política, este ejercicio –que muchas veces puede ser fatigoso y difícil– da cuerpo a una noción de saber que intenta ponerse a salvo de la fragmentación –propia de la especialización de cada área científica– que muchas veces traiciona el interés último de los seres humanos reales.

En la misma línea, la búsqueda de la que estas páginas quieren dar cuenta es también una idea de universidad capaz de trascender el cultivo de saberes autorreferenciales que se bastan a sí mismos para dar cuenta de su propia calidad, y pone de manifiesto que la prueba última para una institución como la Pontificia Universidad Católica de Chile es, tal como lo indica su misión, *transferir conocimiento de excelencia al servicio de la Iglesia y la sociedad*. En el horizonte de esta aspiración se inserta la presente publicación. Nuestra intención no es solo socializar nuestra discusión de cara a la comunidad académica, sino también contribuir al debate público en ciertos escenarios que nos parecen más estratégicos, como el mundo del trabajo y de la política, la empresa, las vicarías y organismos eclesiales.

Digamos ahora algo más sobre el argumento del presente volumen. Uno de los aspectos más significativos de la filosofía política contemporánea es la revitalización de la idea de justicia como “estructura básica de la sociedad”. Es así como a partir de esta formulación de John Rawls en su obra *Teoría de la Justicia* se genera al interior de la disciplina la pregunta acerca de ¿qué es una sociedad justa? Por otra parte, esto ha permitido a dicha rama de la filosofía poder dialogar con la economía, el derecho y la ciencia política en igualdad de condiciones. Como resultado de lo anterior se elaboran las teorías de la justicia, las cuales tienen una función hermenéutica y crítica al interior de la sociedad. La lectura de Rawls ha dado origen a una serie de interpretaciones más o menos compatibles entre sí; el diálogo entre estas diferentes interpretaciones ha sido enormemente fructífero en estos últimos decenios. Entre los nombres de aquellos que han asumido distintas posturas sobre los principios de justicia propuestos por Rawls, podemos destacar a M. Nussbaum, A. Sen, R. Nozick, G. J. Cohen entre otros. La voz de estos autores adquiere matices particulares según el contexto y la problemática respecto de

la cual se quiere hacer cargo, así como según la formación intelectual de quien lo lee.

La doctrina social de la Iglesia ha hecho su propio camino respecto de la pregunta por la justicia en la sociedad. Si bien es cierto que en una primera aproximación aparece con más fuerza el carácter exhortativo de sus fuentes, dicho cariz no debe ser interpretado ni confundido con una supuesta neutralidad ni con una lectura espiritualista de las problemáticas sociales. Es desde el giro de Juan XXIII donde, por una parte ya no se supone como dado el orden social –lectura espiritualista–, sino que se cuestionan las estructuras sociales –no neutralidad–, y por otra, se consolida el método ver-juzgar-actuar. Esta metodología que se origina en el ámbito belga, recibe en la *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II una recepción oficial como método para la ética social de la Iglesia. Este método implica un diálogo con las ciencias sociales, una aproximación ético social que no es neutra y una incidencia en la transformación de la sociedad.

La elaboración final de los textos de este volumen es el resultado de una exposición que en cada caso se vio enriquecida con la discusión de los participantes. Una vez que tuvimos a la vista el conjunto de textos nos abocamos a dar un orden temático que diera cuenta del camino recorrido. La división que hemos realizado divide los textos en dos grandes grupos, el de aquellos autores que desde su saber se posicionan frente a la interdisciplina (Parte I), y el de aquellos autores que intentan hacer un ejercicio de interdisciplina propiamente tal (Parte II).

En la *Primera Parte* se encuentran, entonces, distintos *saberes de frente a la interdisciplina*: son los textos de algunos académicos que se sitúan desde un lenguaje disciplinar y se preguntan por el desafío de la justicia en nuestra sociedad. En primer lugar, el profesor Olof Page, expone las distintas teorías de la justicia distributiva desde el ámbito de la filosofía. Es un texto donde se ilustran con mucha claridad puntos de encuentro y desencuentro de los enfoques estudiados. En segundo lugar, el profesor de economía Felipe Zurita explora respuestas a la pregunta por el bienestar al interior de la teoría económica. En tercer lugar, el profesor de ciencias biológicas y premio nacional de ciencias aplicadas del año 2010, Juan Carlos Castilla postula una visión unitaria de la justicia socio-ambiental de cara al cuidado de la casa común, sobre todo ante la interpelación de Francisco en su encíclica *Laudato si'*. Por último, el profesor Cristián Hodge se interroga desde la teología sobre las posibilidades para esta de debatir sobre justicia social en la actualidad.

En la *Segunda Parte* de nuestro volumen los ponentes se atreven a realizar *un ejercicio de interdisciplina*. En primer lugar, Gustavo Monzón se pregunta por el papel de la religión en la esfera pública y de la mano de John Rawls ensaya respuestas que posibiliten un lugar para la religión en el espacio público, especialmente cuando el debate se focaliza en la visión de una sociedad más justa. En segundo lugar, el profesor de economía Gonzalo Edwards expone la lectura que hace desde su disciplina de la idea de justicia de Amartya Sen, un economista leyendo y comentando a otro economista que ha incursionado en el ámbito de la ética. En tercer lugar, la profesora de teología Claudia Leal reflexiona sobre cuestiones de ética y antropología, también de método, desplegando un diálogo entre el Enfoque de Capacidades (Martha Nussbaum), y la Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II. En cuarto lugar, el profesor de filosofía Juan Carlos Scannone, quien participó de nuestro Coloquio en septiembre de 2016, aborda el tema del mercado, la justicia y la gratuidad desde las categorías que entrega la encíclica de Benedicto XVI *Caritas in veritate*. Este filósofo argentino, experto en doctrina social, realiza una reflexión ética haciendo dialogar conceptos tan distintos como mercado, justicia y gratuidad. En quinto lugar, el profesor de medicina Rodrigo López hace el ejercicio de explorar dónde hay puntos de encuentro entre el Enfoque de Capacidades y el pensamiento de Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in veritate*. En sexto lugar, el profesor de filosofía Eugenio Yáñez expone sus reflexiones, desde la doctrina social de la Iglesia, acerca de la pregunta si la Economía Social de Mercado es un sistema económico compatible con el cristianismo. En séptimo lugar, y en la misma línea que el profesor Yáñez, Javier Domínguez hace un diálogo entre la fe cristiana y la Economía Social de Mercado.

Como ya hemos señalado este volumen es el resultado material de un ejercicio argumentativo. La interdisciplina supone el riesgo de que los distintos participantes aborden ciertos argumentos sin una competencia del todo acabada y; por otra parte, la coherencia interna del texto no está dada por el acuerdo, ni respecto de la interpretación de las fuentes ni entre los autores entre sí. Estas constataciones, que en otro escenario constituirían defectos se convierten aquí en reglas del juego necesarias a la hora de buscar respuestas con sentido a los problemas de justicia.

Los editores

Agradecimientos

Esta publicación ha sido posible gracias al aporte de muchas personas e instituciones que a lo largo de estos años han compartido el camino de crecimiento del “Programa de Teología, Ética y Economía”. En primer lugar, las Facultades de Teología y de Ciencias Económicas y Administrativas de la Pontificia Universidad Católica de Chile, que a través de sus decanos han respaldado nuestro quehacer; es así como a través de estos años los profesores Fredy Parra, Joaquín Silva y José Miguel Sánchez nos han fortalecido con sus consejos y han sido un apoyo fundamental.

Recordamos también a tantos académicos que han participado de los Coloquios desde el año 2013. Entre ellos están Cristián Borgoño, Juan Carlos Castilla, Fernando Coloma, José Díaz, Gonzalo Edwards, Eduardo Galaz, Ricardo González, Rodrigo Harrison, Mladen Koljatic, Olof Page, Mónica Silva, Bernardita Vial, Ana María Vicuña, Eugenio Yáñez, Felipe Zurita quienes han sido compañeros entrañables de ruta, de discusión académica. Entre todos hemos puesto en marcha diversos proyectos tanto de investigación como de docencia.

Por otra parte, el “Programa de Teología, Ética y Economía” ha recibido un gran apoyo de monseñor Cristián Roncagliolo en los años en que fue Vice Gran Canciller de la Pontificia Universidad Católica de Chile. También del presbítero Andrés Moro, quien como Vicario de Pastoral Social y de los Trabajadores del Arzobispado de Santiago, participó de los Coloquios mensuales de nuestro Programa.

El trabajo de estos años debe mucho también a nuestro equipo de asistentes y ayudantes: Carlos Cuevas, Pía Domínguez, Frank Gutiérrez, Gustavo Monzón, Cristian Ugarte, Mauricio Urrutia, Maureen Wallbaum y Carla Rojas. Agradecemos también a aquellos que han colaborado con la financiación de esta publicación y de nuestro Programa: Rolando Medeiros, Presidente de UNIAPAC Internacional y ex Presidente de USEC; la Fundación Konrad Adenauer, en la persona de Gunter

Rieck, director del programa regional SOPLA; la empresa Elecmetal, Maite Candia y Aniello Gargiullo.

Agradecemos, por último, a nuestros estudiantes quienes con su compromiso y pasión nos han movido a buscar nuevos caminos, de método y contenido, para indagar juntos acerca de la justicia.

I. Saberes de frente a la interdisciplina

Justicia distributiva

Olof Page

I. INTRODUCCIÓN

El propósito de este capítulo es básicamente expositivo, es decir, ofrecer algunas distinciones relevantes que es necesario tener en consideración a la hora de reflexionar de manera más crítica sobre cuestiones de justicia distributiva.

Desde un punto de vista formal, la cuestión de la justicia distributiva surge allí donde existe un grupo de seres, relacionados entre sí de cierta manera, entre los cuales ciertas cosas deben –por diversas razones– ser distribuidas según cierta(s) pauta(s) o criterio(s)¹. Estas pautas o criterios son comúnmente llamados *principios de justicia distributiva* y su satisfacción es considerada valiosa en la medida en que con ella se promueve el bien común.

Esta descripción es formal pues deja sin especificar de *qué* tipo de grupo se trata, cuáles son los *seres* miembros de ese grupo, cuáles son las *relaciones* entre ellos que justifican que algo se distribuya, *qué* es lo que se debería distribuir y *cómo* y, finalmente, qué contenido tiene la noción de *bien común*. Las diferentes maneras en las que son interpretados estos conceptos es lo que hace que existan diferentes concepciones de la justicia distributiva.

Cuando los principios de justicia distributiva escogidos son satisfechos, decimos que la distribución resultante es justa y que el grupo –lo que llamaré el *grupo relevante*– es, desde el punto de vista distributivo, justo.

Entonces, las dimensiones en las que los principios de justicia distributiva pueden diferenciarse son las siguientes:

¹ La distinción entre pauta y criterio será explicada en lo que sigue.

- Lo que distribuyen: libertades (derechos), recursos, oportunidades, bienestar, etc.
- A qué o a quiénes se aplican: personas, animales, grupos, clases, instituciones, países, planetas, generaciones, etc.
- Según qué pauta o criterio: igualdad, utilidad, prioridad, mérito, intercambio voluntario, suficiencia, etc.

Antes de abordar las cuestiones recién señaladas, es necesario hacer algunas consideraciones generales sobre el estatus teórico de esta manera de aproximarse a la justicia distributiva. En general, el modo en el cual se ha trabajado en filosofía cuando se tratan asuntos de justicia distributiva –al menos en la tradición que más se ha ocupado específicamente de esto en las últimas décadas– es desde la teoría *ideal*. Esto significa que lo que se busca es elaborar principios de justicia sin tener en consideración si, dadas las circunstancias, tales principios serán perfectamente obedecidos en la realidad. Esto *no* significa que, para quien hace teoría ideal, las circunstancias no importen sino, más bien, que tal tipo de teoría funciona como guía para la elaboración de la teoría *no-ideal*, es decir, para la elaboración del tipo de teoría que sí lidiaría con las circunstancias. Entonces, una teoría no-ideal es el tipo de teoría que se elabora para ofrecer soluciones institucionales a las injusticias actuales.

Que la teoría ideal funcione como guía para la elaboración de la teoría no-ideal significa que los principios ideales orientan y delimitan nuestros intentos por elaborar soluciones institucionales a las injusticias actuales. Existe una importante discusión, tanto respecto de la relación entre teoría ideal y no-ideal, como respecto de la existencia misma de la teoría ideal. Dado el propósito de este artículo, no abordaré aquí dicha discusión².

² Esta manera de describir la distinción ideal/no-ideal está basada en David Wiens, «Prescribing Institutions Without Ideal Theory», *The Journal of Political Philosophy* 20, n.º 1 (2012): 45-70. Una defensa de la distinción se encuentra en John Rawls, *Teoría de la justicia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1979). Críticas a esta distinción se pueden encontrar en Colin Farrelly, «Justice in Ideal Theory: A Refutation», *Political Studies* 55 (2007): 844-864; Charles W. Mills, «Ideal Theory as Ideology», *Hypatia* 20 (2005): 165-184; Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). Como bien señala Wiens, Sen es de los pocos –si no el único– que, junto con rechazar la idea de una teoría ideal, elabora una alternativa no-ideal para lidiar con las injusticias actuales.

II. SEGÚN QUÉ CRITERIO

Normalmente, cuando se hace uso del concepto de justicia distributiva, se lo interpreta de manera tal que la existencia de una agencia de distribución —generalmente identificada con el Estado— es parte central de dicho concepto. Las discrepancias a este respecto se dan a nivel de las competencias distributivas del Estado, es decir, si debe tenerlas o no y, si debiera, de qué tipo deberían ser.

a. Sobre la agencia de distribución

Todos los principios que suponen la existencia de pautas de distribución tales como la utilidad, la igualdad, la suficiencia, la prioridad y el mérito, requieren de la existencia de una agencia (como el Estado) que distribuya x en función de la pauta³. Esto es así porque, como veremos, es necesario asegurar una distribución *específica* de x para satisfacer la pauta. Además, cada una de las distribuciones específicas que satisfacen la pauta debe ser asegurada en el tiempo, motivo por el cual se requiere la existencia permanente de una agencia. Aquellas teorías que no contemplan distribuciones específicas de x , como lo es el principio que adopta como criterio de distribución el libre intercambio, no requieren de la existencia de una agencia de distribución⁴.

b. La distinción entre pauta y criterio

Este razonamiento supone que, si el libre intercambio no requiere de la existencia de una distribución específica de x , entonces no debería ser entendido como una pauta. Con el propósito de distinguir entre princi-

³ Una defensa de la pauta-utilidad se encuentra en Richard B. Brandt, *A Theory of the Good and the Right* (Amherst, NY: Prometheus Books, 1998); de la pauta-igualdad en Ingmar Persson, «A defence of extreme egalitarianism». En *Egalitarianism: New essays on the nature and value of equality*, ed. por Nils Holtug y Kasper Lippert-Rasmussen (Oxford: Oxford University Press, 2007), 83-97; de la pauta-suficiencia en Harry G. Frankfurt, *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); de la pauta prioridad en Thomas Nagel, *Equality and Partiality* (New York: Oxford University Press, 1991); de la pauta-mérito en George Sher, *Desert* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

⁴ Que este criterio no requiera de la existencia de una agencia de distribución no significa que no requiera de la existencia de una agencia por motivos tales como, por ejemplo, velar por el cumplimiento de los contratos y por el respeto a la propiedad (común o privada).

prios pautados y no-pautados llamémosle al libre intercambio un *criterio* de distribución⁵. Como he señalado, una pauta de distribución persigue una distribución específica de x (es decir, del bien o conjunto de bienes que es objeto de la distribución). Por ejemplo, la pauta-igualdad es satisfecha cuando existe una distribución de x tal que todos tienen igual cantidad de x ; la pauta-suficiencia es satisfecha cuando existe una distribución de x tal que todos tienen suficiente cantidad de x ; la pauta-utilidad es satisfecha cuando existe una distribución de x tal que maximiza la utilidad, etc. Por el contrario, el criterio del libre intercambio de x no requiere de ninguna distribución específica de x para ser satisfecho. Lo que se requiere es que el intercambio en cuestión sea voluntario y que no existan acciones que vicien dicho intercambio, como lo son el fraude y el robo (llamémosle *acciones injustas*). Podemos entender estos criterios –el de la voluntariedad y el de la ausencia de acciones injustas– como un requisito procedimental. Si el intercambio satisface el procedimiento, entonces la distribución resultante, cualquiera sea, es justa. Por supuesto, no es en absoluto evidente lo que deberíamos entender por “voluntario”. En ciertos contextos la desigual posesión de x puede implicar que, quien tiene menos, no tenga otra alternativa (debido a su desigual poder de negociación) si no intercambiar x en las condiciones estipuladas. En sentido estricto el intercambio fue voluntario –no hubo constricción física– pero, en un sentido menos estricto, las condiciones en las que una de las partes entró en la relación de intercambio pueden ser una buena razón para pensar que dicho intercambio no fue, en un sentido moralmente relevante, voluntario.

Si consideramos la justa posesión de bienes como el eje central de una teoría de la justicia distributiva, es posible sostener, a modo de ejemplo, que los principios que debe satisfacer el criterio del libre intercambio para decirse justo son los siguientes (1) la justa apropiación de algo que no era de nadie, (2) la transferencia de ese bien mediante compra-venta o regalo. Cuáles son los criterios que deben ser satisfechos para que la

⁵ El autor de la distinción entre teorías pautadas y no-pautadas de justicia es Robert Nozick; véase su ya clásico *Anarchy, state, and utopia* (New York: Basic Books, 1974). En Nozick se encuentra además una defensa del criterio del libre intercambio como principio de justicia.

adquisición de algo que no era de nadie se diga justa es algo sobre lo que no me pronunciaré aquí⁶.

c. Desigualdades legítimas

Es importante tener presente que, con excepción de la pauta-igualdad, tanto las demás pautas como el criterio del libre intercambio, son compatibles –en términos de justicia– con la desigualdad de eso que distribuyen. Recuértese, por ejemplo, que la pauta-suficiencia es satisfecha cuando existe una distribución de x tal que todos tienen lo suficiente. Si, una vez satisfecha la pauta, existen personas que tienen mucho más de x que otros, eso no es –para quien defiende esta pauta– un problema de justicia (excluyendo, por supuesto, actos injustos que expliquen dicha desigualdad). Por esta razón, una vez satisfecha la pauta, las desigualdades resultantes son legítimas. Lo mismo puede decirse de la pauta-utilidad. En ciertas circunstancias una distribución desigual de x puede ser la distribución justa, es decir, la distribución que maximiza la utilidad. En ese caso la desigualdad resultante es, en términos del principio de utilidad, legítima. Lo mismo ocurre con la pauta-mérito. En aquellos casos en los que las personas no merecen lo mismo, la satisfacción de esta pauta –darle a cada uno lo que merece– implica la desigual distribución de x , es decir, la existencia de desigualdades legítimas. El criterio del libre intercambio entre particulares es también compatible con la existencia de la desigualdad de x pues, como hemos visto, la satisfacción de dicho criterio no implica distribución específica alguna.

III. ¿DISTRIBUCIÓN DE QUÉ?

Dos concepciones de la justicia que adopten como pauta de distribución la igualdad, pueden diferir respecto de eso que consideran debe ser distribuido igualitariamente. En un caso podría ser, por ejemplo, el ingreso y en otro el bienestar (entendido como la satisfacción de prefe-

⁶ Desde el punto de vista de la historia del pensamiento político puede encontrarse un argumento para justificar la adquisición de bienes (como primer poseedor) en el *Segundo tratado del gobierno civil* (1869) de John Locke. En Nozick (1974) se encuentra una versión contemporánea de dicho argumento. Es de esta versión que extraigo los principios que deben ser satisfechos para que el libre intercambio se diga justo.

rencias). Lo mismo debe decirse de los bienes que son objeto de distribución de las restantes pautas que hemos mencionado. Sea que se hable de suficiencia o de utilidad siempre se trata de suficiencia o utilidad *de algo* y, por supuesto, puede existir discrepancia respecto de qué debería ser ese algo. Este también es el caso del criterio del libre intercambio pues dos personas que adhieren a este criterio como único mecanismo de distribución pueden discrepar respecto de lo que debería estar sujeto a intercambio.

Entonces, por un lado puede haber acuerdo a nivel de la pauta o criterio de distribución pero desacuerdo respecto de lo que debe ser distribuido y, por otro, puede haber desacuerdo respecto de la pauta o criterio de distribución pero acuerdo respecto de lo que debe ser distribuido.

Es importante notar que, junto con la distribución de bienes de carácter económico, también existen bienes de carácter no económico—como, por ejemplo, cierto tipo de libertades— que deben ser considerados objeto de distribución. Estas libertades suelen distribuirse bajo la forma de ciertos derechos consagrados constitucionalmente, es decir, derechos cuyo respeto está respaldado por la fuerza coercitiva del Estado⁷. Ejemplos de tales libertades son la libertad de expresión, de movimiento, de asociación, la integridad del propio cuerpo y los derechos políticos, entre otras. El respeto de estas libertades puede ser entendido como condición de posibilidad para la existencia de la cooperación que es deseable que exista al interior del grupo relevante (si se supone que la estabilidad de dicho grupo es vista por sus miembros como algo valioso)⁸. El respeto a estas libertades también puede ser entendido como requiriendo la pro-

⁷ Puede además defenderse la idea de la prioridad de la protección de esas libertades respecto de la distribución de ciertos bienes primarios de carácter económico. Véase, por ejemplo, John Rawls, quien entiende esta prioridad como un orden lexicográfico: “Este es un orden que nos exige satisfacer el primer principio de la serie antes de que podamos pasar al segundo, el segundo antes de que consideremos el tercero y así sucesivamente” (Rawls, *Teoría de la justicia*, 52). La prioridad de estas libertades—que Rawls llama *libertades básicas*— se entiende como un principio de igual libertad que es puesto en una “jerarquía anterior al principio regulador de las desigualdades económicas y sociales” (Rawls, *Teoría de la justicia*, 53).

⁸ Que la necesidad de distribuir derechos se justifique aquí—a modo de ejemplo— en términos de la cooperación requerida para que la existencia del grupo relevante sea estable en el tiempo, no implica negar que tales derechos puedan tener un fundamento moral como podría serlo la dignidad humana. En este caso el lenguaje de los derechos es una manera de proteger y promover la existencia de dicha dignidad.

moción de las capacidades que nos hacen valorar dichas libertades. Esta segunda manera de entender el respeto demanda el desarrollo y cuidado de las condiciones sociales y políticas que hacen posible la existencia de dichas capacidades. Por ejemplo, instauramos el derecho a la libertad de expresión porque este protege —entre otras— la capacidad de examinar críticamente el ejercicio del poder político. Si valoramos esa capacidad crítica, deberíamos preocuparnos por las condiciones sociales, económicas y políticas que hacen posible que esa capacidad se desarrolle. Esto significa que el respeto así entendido no solo exige de nuestra parte no interferir en las acciones protegidas por los derechos, sino que también exige la promoción de eso que permite que existan las capacidades necesarias para que esas acciones sean posibles. Esto último es, al menos, lo que deberían afirmar quienes otorgan importancia fundamental a tales libertades —en términos incluso de su primacía respecto de otros deberes— pues, de no hacerlo, estarían siendo moralmente inconsistentes⁹.

En la medida en que las libertades que estos derechos protegen son consideradas como libertades básicas¹⁰ generalmente se acepta que la pauta de distribución debe ser la igualdad.

Es necesario consignar, muy brevemente, que existen concepciones pautadas de la justicia que buscan mitigar (o, de ser posible, extinguir) el impacto diferencial de la suerte, es decir, el hecho de que exista una desigual distribución de x debida a la suerte (en general se habla de *mala* suerte). Junto con ese propósito, los defensores de esta concepción afirman que una desigual distribución de x que sea producto de la responsabilidad de los individuos *no* debería ser mitigada o eliminada¹¹.

⁹ Este argumento es desarrollado de manera más extensa en Taylor (2005 [1979]).

¹⁰ El término se encuentra en Rawls, *Teoría de la justicia*.

¹¹ Exponentes de esta concepción son, entre otros: Richard J. Arneson, «Equality and Equal Opportunity for Welfare», *Philosophical Studies* 56, n.º 1 (1989): 77-93; Gerald A. Cohen, «On the Currency of Egalitarian Justice», *Ethics* 99, n.º 4 (1989): 906-944; Ronald Dworkin, *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000). Una crítica a esta concepción se puede encontrar en: Olof Page, «Igualdad, suerte y responsabilidad», *Estudios Públicos* 106 (2007): 153-174.

IV. IGUALDAD SOCIAL

¿Por qué es relevante que exista justicia en la distribución?

Parece razonable afirmar que la concepción de la justicia distributiva que se tenga debería estar en función de un ideal más amplio, el de una sociedad de iguales, es decir, una sociedad en la que no existan relaciones de dominación y de explotación¹². Desde esta perspectiva debería pensarse que la importancia de la justicia distributiva está en directa relación con la promoción de relaciones igualitarias, independientemente de si la distribución favorecida es una que persigue la igualdad económica, la maximización de la utilidad, la suficiencia u otros objetivos. Estos objetivos son importantes únicamente en la medida en que promueven relaciones igualitarias entre quienes son considerados sujetos de justicia. En el debate filosófico esta posición se hace llamar *igualitarismo social* o *relacional* y, junto con proponer una interpretación del ideal igualitario, busca también criticar la manera en la que el igualitarismo ha sido interpretado en tiempos recientes, particularmente en el mundo anglosajón, que –como ya lo he dicho– es donde más cabida han tenido las discusiones sobre justicia distributiva. Según los igualitaristas sociales esta interpretación del ideal igualitario se concentra exclusivamente en cuestiones distributivas, como si estas fueran en sí mismas importantes, reduciendo así la comprensión de lo que sería una sociedad de iguales a la mera distribución de bienes económicos y de ciertas libertades básicas. Concentrarse en cuestiones meramente distributivas no garantiza que, como consecuencia de una determinada distribución, no existan relaciones de dominación y explotación. Es en este sentido que, según igualitaristas sociales, “El paradigma distributivo falla en reconocer que la motivación real para el igualitarismo, tanto histórica como conceptualmente, descansa en una cierta idea de sociedad”¹³.

¹² Tanto el concepto de dominación como el de explotación han sido y son objeto de discusión en el debate filosófico. En relación al concepto de dominación véase Philip Pettit, *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, trad. por Antoni Doménech (Barcelona: Paidós, 1997). En relación al concepto de explotación véase la colección de artículos editada por Andrew Reeve, ed., *Modern theories of exploitation* (London: Sage, 1987).

¹³ Samuel Scheffler, «Distributive Justice, the Basic Structure, and the Place of Private Law», *Oxford Journal of Legal Studies* 35, n.º 2 (2015): 213-235.

En qué medida esta crítica es acertada es algo que, dado el propósito de este artículo, no revisaré aquí¹⁴.

V. ENTRE QUÉ O QUIÉNES

Finalmente, como ya lo hemos visto, debe tenerse en consideración que la distribución en cuestión –cualesquiera sean los bienes a distribuir y la pauta o criterio en virtud del cual se distribuyen– puede tener como sujeto a animales, individuos, ciudadanos, países, grupos, clases, generaciones. Además, cuando se defiende la idea de que los sujetos de la distribución deben ser los individuos o los grupos o las clases, es posible que esa defensa sea hecha adoptando un punto de vista cosmopolita. En ese caso los principios de distribución defendidos tienen por alcance a los seres humanos en tanto que seres humanos y no en tanto que ciudadanos (salvo que a su vez se interprete la ciudadanía en términos cosmopolitas), sea que se considere a tales seres humanos en tanto pertenecen a grupos (por ejemplo, el grupo de los menos aventajados) o a clases (por ejemplo, la clase de los trabajadores no calificados). Esto significa que la idea de que los principios de justicia distributiva deben tener confines definidos por la existencia del Estado-nación es discutida, bien sea por quienes defienden el punto de vista humanista-cosmopolita que afirma que los sujetos de la distribución deben ser los seres humanos en general, bien sea por quienes defienden el punto de vista cívico-cosmopolita que afirma que los sujetos de la distribución debe ser los ciudadanos del mundo.

También es discutida la idea de que la determinación relativa a quiénes deben ser considerados sujetos de justicia deba basarse en el criterio de la común humanidad, apelando, por ejemplo, a alguna capacidad

¹⁴ En Carina Fourie, Fabian Schuppert e Ivo Wallimann-Helmer, *Social Equality* (New York: Oxford University Press, 2015) se encuentra una muy buena defensa –desde diferentes perspectivas– del ideal de la igualdad social y, además, algunas de las objeciones que pueden serle dirigidas. Defensas previas de este ideal se pueden encontrar en: Elisabeth S. Anderson, «What is the Point of Equality», *Ethics* 99, n.º 2 (enero 1999): 287-337; David Miller, «Equality and Justice», *Ratio: An International Journal of Analytic Philosophy* 10, n.º 3 (diciembre 1997): 222-237, y Michael Walzer, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality* (New York: Basic Books, 1983).

moral que justifique dicha determinación. Para algunos este criterio es arbitrario en la medida en que existen propiedades más elementales –como tener la capacidad para experimentar placer y dolor– que deben ser tenidas en cuenta a la hora de identificar quiénes son los que deberían ser considerados sujetos de justicia. Tener en consideración esta propiedad más elemental debería llevarnos a considerar a animales no-humanos como sujetos de justicia¹⁵.

VI. JUSTICIA DISTRIBUTIVA E IGUALDAD BÁSICA

¿Es toda concepción de la justicia, en algún sentido, igualitaria? Esta pregunta es pertinente porque, en muchos casos, cuando se califica una teoría o política pública como no-igualitaria, lo que se está haciendo es un juicio negativo sobre tal teoría o política pública. La respuesta a esta pregunta debería ser, me parece, afirmativa y la justificación es la siguiente.

Independientemente de cuál sea la pauta o criterio que se favorezca, toda concepción de la justicia que se basa en la idea de la igualdad básica entre las personas –es decir, el igual estatus moral– es, por esa razón, igualitaria. Es la creencia en esa idea lo que justifica que la pauta o criterio favorecido *se aplique a todos por igual*¹⁶. Es por este motivo que, en la medida en que una concepción de la justicia tenga como fundamento el igual estatus moral de los sujetos de justicia, la desigualdad de x que se siga de la satisfacción de la pauta debería ser considerada legítima, es decir –para ponerlo en términos negativos–, tal desigualdad *no* debería ser considerada como basada en distinciones arbitrarias entre las personas.

A pesar de lo extendida que pueda estar la creencia en la igualdad básica, una revisión de la (más bien escasa) literatura a este respecto

¹⁵ Una defensa de esta posición se encuentra en: Peter Singer, *Liberación animal* (Madrid: Trotta, 1989).

¹⁶ Por supuesto, no es necesario sostener la verdad de la creencia en la igualdad básica para justificar la igual aplicación de una pauta o criterio. Es posible ofrecer al respecto una justificación de carácter puramente instrumental del siguiente tipo: *No creemos en el igual estatus moral de las personas pero aplicamos a todos la pauta (o criterio) por igual porque, de no hacerlo, la paz social se vería seriamente amenazada.*

muestra lo complejo que puede llegar a ser encontrar un fundamento (no religioso) a dicha creencia¹⁷.

¹⁷ Algunos de los trabajos recientes o relativamente recientes sobre igualdad básica son: Bernard Williams, «The Idea of Equality». En *Philosophy, Politics and Society*, Series II, ed. por Peter Laslett y Walter Garrison Runciman (Oxford: Blackwell, 1962), 110-131; John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971); David A. Lloyd Thomas, «Equality Within the Limits of Reason Alone», *Mind* 88 (1979): 538-553; Richard J. Arneson, «What, If Anything, Renders All Humans morally Equal?». En *Singer and His Critics*, ed. por Dale Jamieson (Oxford: Blackwell, 1999), 103-128; Geoffrey Cupit, «The Basis of Equality», *Philosophy* 75 (enero 2000): 105-125; Jeremy Waldron, *God, Locke, and Equality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Jeremy Waldron, «Basic Equality», *New York University School of Law, Public and Legal Theory Research Paper Series*, n.º 08-61 (2008); Ian Carter, «Respect and the Basis of Equality», *Ethics* 121, n.º 3 (2011): 538-571.

El concepto de Bienestar en Economía: un Diálogo Necesario¹⁸

Felipe Zurita

1. ECONOMÍA PARA EL BIENESTAR

Contribuir al bienestar de la humanidad es la razón de ser de la ciencia económica. La economía, como la medicina, es una disciplina práctica, cuya motivación es el deseo tan universal como cotidiano de los seres humanos de, simplemente, estar mejor: más sanos, mejor provistos, mejor habilitados para conseguir nuestros propósitos, menos vulnerables. La ciencia económica es la empresa intelectual que responde a este deseo. Aun cuando la raíz griega del término “economía” significa “administración del hogar”, en el siglo XIX la disciplina se llamaba “economía política”, sugiriendo a la *polis* o nación como ámbito de aplicación. Pero su orientación primaria es sin duda la *praxis*: la administración, la gestión cotidiana, con un propósito en mente.

De igual modo, muchos de quienes hemos sido atraídos a este campo lo hemos hecho con el bienestar social (en alguna forma) en mente. Algunos encontraron la motivación en la pobreza, en el desempleo, en la delincuencia o en el maltrato. Otros se preguntaron por qué es tan dispar lo que las distintas naciones ofrecen a sus ciudadanos.

El concepto de bienestar social resulta evidente en sí mismo en casos extremos. Que la abundancia reemplace a la hambruna, la salud a la pandemia, o la paz a la guerra, seguramente son mejoras del bienestar social en la opinión de cualquiera. Se trata de sentimientos que responden a nuestras intuiciones más básicas sobre el estado deseable de las cosas. Sin embargo, cuando nos alejamos de los extremos e intentamos dilucidar

¹⁸ Agradezco a Claudia Leal por impulsarme a escribir este ensayo, y a Gonzalo Edwards por sus certeros comentarios.

qué es mejor y qué es peor para la sociedad en una gama más amplia de situaciones, nos encontramos con dificultades y surge el disenso.

Una fuente importante de desacuerdo tiene que ver con cómo juzgamos la distribución de las ganancias y pérdidas de alguna política entre los miembros de la sociedad. Por ejemplo, imponer un salario mínimo mejora la situación de los trabajadores que consiguen o retienen su empleo en el sector formal, pero lleva a otros al desempleo o al empleo informal, y además reduce las ganancias de los inversionistas. ¿Podemos decir que tal medida mejora el bienestar social? ¿O que lo empeora? Este tipo de cuestionamientos surge cotidianamente, toda vez que las situaciones en las que una medida beneficia a algunos y perjudica a otros no son la excepción sino la regla en la esfera pública. Cómo se comparan las ganancias de unos con las pérdidas de los otros es una dificultad central en la elaboración de un criterio de decisión. Este desacuerdo sobre el tema distributivo no proviene meramente de la defensa del interés propio, sino que además tiene relación con conceptos y valores que nos diferencian, como justicia, solidaridad, libertad y equidad. Quizás haya diferencias que persisten aún detrás del velo de la ignorancia que imaginó Rawls.

No obstante, contar con un concepto preciso y riguroso de bienestar social con el cual evaluar las políticas disponibles es un imperativo para el economista si pretende cumplir con su rol público. Así lo entendió la profesión, y se abocó a esa búsqueda bajo el nombre de “Economía del Bienestar”, fundamentalmente a lo largo del siglo XX. Si bien el debate no ha concluido –y quizás nunca pueda concluir–, al menos la corriente principal hizo suyos dos criterios de bienestar que discutiremos más adelante, el de Pareto y el de Kaldor, que son utilizados de manera rutinaria, gozando también de una aceptación muy amplia al interior de la profesión.

Este ensayo sostiene la tesis que esa aceptación, tácita para muchos, pero aun así cercana a universal, distancia a la economía de sus pares y de la sociedad en general, pues la deja en una posición valórica en conflicto. En efecto, la economía se volcó sobre sí misma, y se reafirmó en un diálogo interno. Quizás esta introspección era necesaria dada la juventud de esta ciencia; en efecto, el siglo XX fue un periodo de crecimiento explosivo en términos de metodología, lenguaje y ámbito de aplicación. Con todo, el ostracismo ha retrocedido de manera paulatina.

Se advierte en las nuevas generaciones una actitud de mayor apertura al conocimiento generado con otros métodos, por otras visiones. Acaso el presente coloquio sea un signo de estos nuevos tiempos.

2. EL ELUSIVO CONCEPTO DE BIENESTAR SOCIAL

Los economistas tempranos vivieron en Europa a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX bajo las influencias de corrientes de pensamiento fuertes en ese lugar y esa época, a saber, el liberalismo y el utilitarismo. Estas teorías, siendo muy diferentes, comparten algunas premisas y algunas conclusiones; tales puntos de acuerdo eventualmente se enraizarían profundamente en la profesión, al punto de ser asumidos como evidentes en sí mismos. Por ejemplo, ambas teorías parten de la base que el bienestar de la sociedad depende fundamentalmente del bienestar de todos sus miembros (en contraposición a los de una clase particular de individuos, o a otras características grupales no reflejadas o compartidas por los individuos), y ambas teorías (con supuestos adicionales) llegan a la conclusión de que la institución del libre mercado promueve el bienestar social.

Los utilitaristas propusieron que la sociedad debía buscar el mayor bienestar para el mayor número de personas, criterio que en su versión operacional corresponde a la maximización de la suma simple de las utilidades (o bienestar) de los miembros de la sociedad. Los primeros utilitaristas, como Jeremy Bentham, tenían un concepto hedónico del bienestar: lo entendían como la suma de los placeres netos de los dolores. Pensaron también que el comportamiento humano se podía entender como una constante búsqueda del mayor placer y del menor dolor. Es decir, adoptaron esta búsqueda del placer simultáneamente como una teoría positiva (esto es, una explicación del comportamiento observado) y como una teoría normativa (a saber, que para el ser humano es bueno que actúe como lo hace). Al mismo tiempo, conjeturaron que ese mismo objetivo es el que la sociedad como un todo debía perseguir. Así, una política pública mejoraría el bienestar social si el placer de quienes se beneficiaran con ella superara el dolor de quienes fueran perjudicados. Quitarle al rico para darle al hambriento se justificaría si la pérdida de bienestar del rico fuese menor que la ganancia del pobre; la institución

del libre mercado sería buena para la sociedad en tanto generara la mayor cantidad de placer neto total dentro de las instituciones disponibles.

La teoría utilitarista influyó muy fuertemente en la disciplina no solo porque su apogeo ocurrió geográfica e intelectualmente en la vecindad de la infancia de aquella, sino también porque el concepto de utilidad individual se constituyó en una pieza fundamental de la teoría económica a partir de la revolución marginalista de fines del siglo XIX. Así, para William Jevons la teoría de la demanda sería “el cálculo del placer y del dolor”. El utilitarismo ofrecía un marco conceptual a lo que parecía ser una extensión natural de la teoría de la demanda.

El liberalismo, por su parte, enfatizó el valor de la libertad individual, argumentando la existencia de un derecho natural de todo ser humano a la vida, a la libertad y a la propiedad. Una sociedad buena es una que garantiza esos derechos. La democracia como forma de organización política y el libre mercado como forma de organización económica serían instituciones superiores a la monarquía y al intervencionismo del Estado, respectivamente, en tanto estas últimas no garantizan las libertades individuales.

Es interesante notar que el liberalismo, a diferencia del utilitarismo, no se funda en el supuesto de que el individuo libre actúa de manera de maximizar su propio bienestar. El Estado no debe intervenir aun cuando el individuo libre cometa errores que lo perjudiquen. El liberal rechaza el paternalismo, entre otras razones también porque entiende que con frecuencia es usado como excusa para la opresión. El liberalismo le otorga valor intrínseco a la libertad; el utilitarismo, en cambio, solo valor instrumental.

Ya sea por un respeto profundo por la libertad individual, o porque el individuo es quien mejor sabe qué le otorga placer y qué le causa dolor, ambas teorías aceptaron que lo mejor para la sociedad era que el individuo decidiera por sí mismo qué hacer. En el caso de una sociedad de una sola persona, la evaluación del bienestar sería trivial: la satisfacción de la preferencia es lo mejor a lo que la sociedad puede aspirar. En una sociedad de dos personas o más, el liberal pide la mayor libertad posible para todos, mientras que el utilitarista busca la mayor suma de las utilidades.

La idea utilitarista, sin embargo, de manera implícita supone una similitud entre los seres humanos que la profesión no estuvo dispuesta

a aceptar. La comparación de la ganancia de uno con la pérdida del otro requeriría una medida común de bienestar, pero tal medida no está disponible. Robbins¹⁹ lo explica magistralmente:

“Mi propia actitud hacia los problemas de acción política ha sido siempre una que podría llamar utilitarismo provisional. Estoy muy lejos de creer que el utilitarismo à la Bentham sea la solución última a cualquiera de los principales problemas en filosofía social. Pero siempre sentí que, como una primera aproximación, al lidiar con preguntas relacionadas con las vidas y acciones de masas grandes de personas el enfoque que cuenta a cada hombre como uno, y que con ese supuesto pregunta en qué dirección está la mayor felicidad, es menos probable que lo guíe a uno erróneamente que cualquiera de los sistemas absolutos. No creo, y nunca he creído, que de hecho los hombres sean necesariamente iguales o que deban siempre ser juzgados así. Pero sí creo que, en la mayoría de los casos, los cálculos políticos que no los tratan *como si* fueran iguales son moralmente repugnantes.

Se sigue, entonces, que cuando llegué al estudio de la economía, tenía el sesgo más fuerte en favor del análisis utilitarista. [...] Pero empecé a sentir que había dificultades profundas en una fusión completa entre lo que Edgeworth llamó el cálculo económico y el hedonista. No estoy seguro cómo estos pensamientos se presentaron; pero recuerdo bien cómo alcanzaron prominencia durante la lectura en alguna parte [...] de la historia de cuando un oficial indio había intentado explicar a un brahmán de casta alta las enseñanzas del pensamiento de Bentham. ‘Pero eso’, dijo el brahmán, ‘no puede ser cierto. Yo soy diez veces más capaz de alcanzar la felicidad que ese intocable de por allá’. No tuve ninguna simpatía por el brahmán. Pero no pude escapar a la convicción de que si yo escogía considerar a todos los hombres igualmente capaces de satisfacción y él como diferentes de acuerdo con una escala jerárquica, la diferencia entre nosotros no era una que se pudiera resolver con los mismos métodos de demostración que estaban disponibles en otros campos de la evaluación social”²⁰.

¹⁹ Lionel Robbins, «Interpersonal comparisons of utility: a comment», *The Economic Journal* 48, n.º 192 (1938): 635-641.

²⁰ *Ibíd.*, 635 (traducción del autor).

Luego, cita a Jevons:

“No veo la forma”, Jevons ha dicho, “en que tales comparaciones puedan realizarse. Cada mente es inescrutable para toda otra mente, y no es posible un denominador común de sentimientos”²¹.

Así, los economistas se convencieron²² de que simplemente no es posible hacer comparaciones interpersonales de bienestar. La suma de las utilidades, pieza central del ideal utilitarista, pasó a carecer de sentido en la disciplina.

Por otro lado, la corriente empiricista de comienzos del siglo XX argumentó que si el bienestar no se puede medir, no puede ser sujeto de estudio empírico, y por ende, escapa al ámbito de la ciencia. Los primeros marginalistas habían conjeturado que el desarrollo tecnológico permitiría eventualmente el estudio directo del bienestar individual, especialmente quienes tenían un concepto hedónico del bienestar. Y, de hecho, el desarrollo actual de la neurociencia ha dado pie a una tímida resurrección de esta idea²³. De manera que el concepto de utilidad (magnitud subjetiva e inobservable, *ergo* acientífica) fue desplazado por el de preferencia (comportamiento observable y por tanto admisible como sujeto de estudio científico). La utilidad pasó de ser un concepto central, de interés intrínseco, a ser un concepto técnico auxiliar. John Hicks escribía:

“Durante el siglo XIX se consideraba en general que era la actividad del economista no solo explicar el mundo económico como es y como ha sido, no solo hacer pronósticos (en la medida de sus posibilidades) acerca del futuro curso de los eventos económicos, sino también delinear los principios de la política económica, decir qué políticas probablemente conducirán al bienestar social, y qué políticas probablemente conducirán al desperdicio y al empobrecimiento. Hoy hay una escuela de escritores que sigue sosteniendo que la economía puede cumplir esta segunda función, pero hay otra que (al menos formalmente) desea rechazarla. De acuerdo con esta visión la economía del bienestar, la economía de la política económica tiene

²¹ *Ibíd.*, 637 (traducción del autor).

²² No todos, por supuesto. Harsanyi es una excepción notable: John C. Harsanyi, «Cardinal welfare, individualistic ethics, and inter-personal comparisons of utility», *Journal of Political Economy* 63, n.º 4 (1955): 309-321.

²³ Véase David Colander, «Retrospectives: Edgeworth's hedonimeter and the quest to measure utility», *The Journal of Economic Perspectives* 21, n.º 2 (2007): 215-225.

un carácter demasiado acientífico como para ser parte de la ciencia económica. [...] La economía positiva puede ser, y debe ser, la misma para todos; [en cambio,] la economía del bienestar será inevitablemente diferente según si uno es un liberal o un socialista, un nacionalista o un internacionalista, un cristiano o un pagano”²⁴.

3. LA EFICIENCIA COMO ESTÁNDAR DE BIENESTAR SOCIAL

La profesión insistió en la idea de un concepto de bienestar que prescindiera de comparaciones interpersonales de utilidad (esto es, que se basara en el concepto de preferencia y no en el de utilidad) y que tuviese una validez objetiva, universal, para iluminar la política pública, vale decir, que (idealmente) no dependiera de los conceptos morales de quienes recibirían sus recomendaciones. El resultado de esta desiderata fue el criterio de *eficiencia*.

Una acción (decisión, medida o política) constituye una mejora paretiana (bautizada así en honor a Vilfredo Pareto) si como resultado de ella ningún miembro de la sociedad quedara peor, y al menos uno quedara mejor. Una acción se dice *eficiente* u óptima en el sentido de Pareto si no admite mejoras paretianas.

Recomendar una acción eficiente, sin embargo, sí conlleva juicios de valor. Por una parte, se trata de una noción individualista del bienestar social, de aquellas a las que Sen²⁵ llama *bienestaristas*, vale decir, una en que el bienestar de la sociedad depende exclusivamente del bienestar de sus miembros y no, por ejemplo, del respeto de valores culturales ni de principios. El liberalismo, como nos recuerda Sen²⁶, no comparte esta visión. En las nociones bienestaristas, además, se entiende que el bienestar individual es correctamente evaluado por el propio individuo. La incoherencia en las decisiones individuales que se ha estudiado con in-

²⁴ John R. Hicks, «The foundations of welfare economics», *The Economic Journal* 49, n.º 196 (1939): 696 (traducción del autor).

²⁵ Amartya Sen, «Personal utilities and public judgements: or what's wrong with welfare economics», *The Economic Journal* 89, n.º 355 (1979): 537-558.

²⁶ Amartya Sen, «The impossibility of a Paretian liberal», *Journal of Political Economy* 78, n.º 1 (1970): 152-157.

tensidad en las últimas décadas supone un contratiempo para esta idea²⁷. Pero aun cuando las personas tuvieran preferencias coherentes, algunas de esas preferencias podrían ser consideradas aberrantes o simplemente erróneas, por lo que satisfacerlas podría contrariar el bienestar general. Esta idea aparece en las teorías morales. Por ejemplo, considérese el caso del suicidio. En la teoría de la utilidad, si una persona hace algo es porque eso le otorga el mayor bienestar dentro de las alternativas disponibles; si una persona se suicida, es porque para ella vivir es peor. Sin embargo, un grupo no pequeño de personas cree que la sociedad debe impedirlo. De la misma forma, en las teorías evolutivas también está presente la idea de que el individuo no necesariamente hace lo que es mejor para sí mismo. En estas teorías el comportamiento de los individuos es el resultado de un proceso de selección natural, en que si bien en la población habría un predominio de las conductas que promueven la adaptabilidad (concepto objetivo y exógeno de bienestar), en ningún caso eso se cumple para todos los individuos. Entonces, bajo algunos criterios las personas pueden ser demasiado egoístas, o demasiado impacientes, etc. Cualquier noción que sostenga que algún cambio de preferencias de la población podría mejorar el bienestar social es potencialmente anti-paretiana.

Por otra parte, para algunos bienestaristas el problema del criterio de eficiencia no es que supone mucho, sino que, por el contrario, se compromete demasiado poco toda vez que no aborda el tema distributivo:

“Mientras que asume principios normativos, el óptimo de Pareto necesariamente no se aplica a la cuestión de la distribución del ingreso. Esta deficiencia, en la visión de Pareto, es inevitable porque repararla requeriría comparar, como los utilitaristas hacen, las utilidades de distintos hogares. Tal comparación se considera inadmisibles”²⁸.

En efecto, en general existen muchas acciones eficientes que difieren en la manera en que el bienestar se distribuye entre los miembros de la sociedad. Por ejemplo, si hay una cantidad fija de bienes, una asignación que le da todo a una persona y nada al resto puede ser eficiente, como también puede ser eficiente otra que le da lo mismo a cada uno. Esto,

²⁷ Véase por ejemplo: Ben McQuillin y Robert Sugden, «Reconciling normative and behavioural economics: the problems to be solved», *Social Choice and Welfare* 38, n.º 4 (2012): 553-567.

²⁸ Abram Bergson, «Pareto on social welfare», *Journal of Economic Literature* 21, n.º 1 (1983): 41 (traducción del autor).

porque el criterio de eficiencia simplemente quiere evitar el “desperdicio de útiles”, pero no se pronuncia sobre su distribución.

Conviene aclarar que proponer una alternativa eficiente u óptima en el sentido de Pareto no es lo mismo que proponer una mejora paretiana. Este punto puede ser sutil, pero es importantísimo. Que la alternativa propuesta sea eficiente significa que la situación final no tiene mejoras paretianas, pero no que ella misma sea una mejora paretiana de la situación inicial. Puede que eliminar el salario mínimo sea eficiente, pero hacerlo sin duda perjudica a un segmento de la población.

Quizás en el criterio de Kaldor (o de compensación) este punto se ve con mayor claridad. Este criterio no es equivalente al de Pareto, pero está íntimamente relacionado con aquel. El criterio de Kaldor señala que una acción representa una mejora con respecto a un determinado *statu quo* si quienes ganan, ganan lo suficiente como para compensar a quienes pierden. Ganancia, pérdida y compensación se definen habitualmente en términos monetarios. Si las compensaciones se llevaran a cabo, el cambio sería en realidad una mejora paretiana (la que desde ya no se pronuncia sobre la forma en que la ganancia es distribuida entre los miembros de la sociedad). Pero el criterio da un salto conceptual importante al sugerir que la sociedad debiera realizar la acción *aun cuando las compensaciones no se realicen*. Si las ganancias y pérdidas son de igual monto, se habla de “meras transferencias”, entendiéndose que el efecto en el bienestar social es nulo.

El criterio de Kaldor puede parecer una forma de neo-utilitarismo, en que el valor monetario de las ganancias o pérdidas reemplazan a la utilidad. En lugar de maximizar la suma de las utilidades (objeto no definido sin una noción objetiva de utilidad) se maximiza la suma de las ganancias y pérdidas medidas en una unidad común. A diferencia del utilitarismo, no obstante, tiene un sesgo en favor de quienes tienen más, porque son ellos los que pueden estar dispuestos a pagar más en un mayor conjunto de situaciones. Cuando se aplica este criterio al sistema económico como un todo, la recomendación que entrega es maximizar la riqueza total, sin importar su distribución.

El hecho es que mientras el criterio de Pareto predomina en la academia, es el criterio de Kaldor el que predomina en el terreno práctico. Esto es nítido en la evaluación social de proyectos. De igual forma, cuando los textos introductorios enseñan que el equilibrio de un mer-

cado competitivo alcanza un “óptimo social”, lo que explican es que en ese equilibrio se obtiene la mayor ganancia neta: si se produjera más, por ejemplo, las ganancias de los consumidores no alcanzarían para compensar los mayores costos en que los productores incurrirían. Así, los textos introductorios presentan este criterio como única medida de bienestar social. El estudiante típico de economía, sin embargo, no recibe entrenamiento para apreciar los compromisos éticos involucrados. A nivel intuitivo puede percibir la existencia de preguntas abiertas cuando el mercado en cuestión sea el de órganos humanos, o el de una droga que cause adicción. De igual forma, puede sentir un vacío cuando le muestren que el “óptimo social” se puede definir al margen de la pobreza, de la desnutrición infantil, de la desigualdad o de la libertad, quedando tales temas acaso fuera de la esfera pública, relegados quizás a la caridad personal. Si bien es injusto juzgar a una disciplina por el lenguaje de sus cursos introductorios, no deja de ser ilustrativo de lo que —espero— sea una época en la historia del pensamiento económico.

En efecto, al adoptar el criterio de eficiencia como estándar de bienestar social, algunos autores quisieron separar lo “técnico” o positivo —el problema de encontrar las acciones eficientes— de lo “político” o normativo —el problema de decidir la distribución del bienestar en la sociedad dentro del conjunto de opciones eficientes—. El grupo denunciado por Hicks, que considera lo normativo como ajeno a la disciplina, no ha dejado de tener exponentes connotados desde entonces; véase, por ejemplo, Gul y Pesendorfer²⁹. Pero el grupo que siente que lo normativo es lo que le da el valor a la disciplina es aún mayor. En cualquier caso, el economista en la arena pública está en el terreno normativo:

“Si como profesión vamos a estar orgullosos (idealmente de modo justificado) de nuestro trabajo, también tenemos que tener la modestia y la honestidad de no reclamar para ella más de lo que estamos específicamente calificados para ofrecer. Pero esto no significa que necesitemos callarnos en temas que caigan fuera del rango de nuestro *expertise* profesional; los economistas deberían probablemente participar más, no menos, en la discusión pública de tales asuntos,

²⁹ Faruk Gul y Wolfgang Pesendorfer, «Welfare without happiness», *The American Economic Review* 97, n.º 2 (2007): 471-476.

pero idealmente en un contexto que reconozca la naturaleza extra-profesional de su intervención”³⁰.

4. EL DESENCUENTRO

Al entrar a la arena pública, los economistas lo hemos hecho mirando el mundo con los criterios de Pareto y de Kaldor, abogando en favor de la eficiencia y de la maximización del excedente total. Algunos, con la modestia y la honestidad sugeridas por Harberger; otros, con arrogancia; la gran mayoría, profundamente ignorantes de los conocimientos y criterios desarrollados en otras disciplinas como la ciencia política, la historia, la filosofía moral, la psicología y la sociología. En la práctica, ignorando la postura de Mill, quien nos dice que la consecución del conocimiento es una actividad social o colectiva por excelencia, no individual:

“[...] la única manera en que un ser humano puede acercarse en algo a conocer la totalidad de un tema es escuchando lo que se puede decir acerca de él por personas de todas las variedades de opinión, y estudiando todos los modos en que puede ser mirado, por todo tipo de mente. Ningún hombre sabio alguna vez adquirió su sabiduría de algún otro modo, ni está en la naturaleza del intelecto humano adquirir sabiduría de otra forma. El hábito permanente de corregir y complementar su propia opinión, contrastándola con la de otros, [...] es el único fundamento estable que le permite descansar en ella con justicia [...]”³¹.

Considérese, por ejemplo, la globalización, que, como casi cualquier política, tiene ganadores y perdedores. El comercio libre es probablemente una de las primeras batallas de los economistas en la arena pública. El argumento que lo favorece es kaldoriano: el comercio internacional genera más ganancias entre los ganadores que pérdidas entre los perdedores. En la primera mitad del siglo XIX los economistas combatieron a las leyes del maíz en el Reino Unido, que introducían una tarifa a la importación de granos que encarecía la comida en beneficio de los

³⁰ Arnold C. Harberger, «Three basic postulates for applied welfare economics: an interpretive essay», *Journal of Economic Literature* 9, n.º 3 (1971): 786 (traducción del autor).

³¹ John Stuart Mill, *On Liberty and Other Writings*, Cambridge Texts in the History of Political Thought, ed. por Stefan Collini (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 32 (traducción del autor).

terratenientes. De igual forma, la profesión mayoritariamente ha apoyado el proceso de globalización de las últimas décadas. Sin embargo, las leyes del maíz se mantuvieron por más de 30 años, apoyadas por un parlamento con sobrerrepresentación de terratenientes. Por otro lado, desde hace algunos años hemos visto el surgimiento de grupos en diversas partes del planeta protestando por el avance de la globalización, que en términos gruesos ha significado un reordenamiento de la producción mundial, reduciendo drásticamente los precios de las manufacturas, y trasladando su producción a China. Los ganadores son muchos, pero también hay perdedores: los trabajadores occidentales que pierden sus empleos, así como los que ven congelados sus salarios. El resurgimiento de la preocupación por la desigualdad en occidente está asociado con este fenómeno³². La revista inglesa *The Economist* —que dicho sea de paso, fue fundada en 1843 para combatir las leyes del maíz— señala que para aprovechar las ventajas del comercio EE.UU. debe hacer esfuerzos por compensar a los que pierden. “Es posible oponerse al proteccionismo, o es posible oponerse a la redistribución. Se está volviendo más difícil oponerse a ambos”. («America and the world: Trade, at what price?» *The Economist*, 2 de abril 2016). La recomendación de esta revista es, entonces, transformar una mejora kaldoriana en una mejora paretiana, con el objeto de darle viabilidad política; que en cualquier caso el bienestar social sea superior no está en disputa.

Un artículo reciente, titulado “La superioridad de los economistas”³³, documenta, con mediciones de diversas fuentes, algunos hechos sobre la profesión (académica) en EE.UU.: (1) Los economistas creen que disponen de mejores métodos que sus pares. (2) Trabajan de manera más aislada, y son autorreferentes. Por ejemplo, revisando las principales revistas de cada disciplina comparan qué fracción de los artículos citados provienen de la misma profesión; mientras en sociología y antropología esa cifra supera levemente el 50%, en economía supera el 80% —siendo el presente ensayo una contribución al incremento de ese promedio—. (3) Los economistas se sienten poderosos pero no queridos. “Los econo-

³² La desigualdad a nivel planetario probablemente ha disminuido, pero los trabajadores que han mejorado su posición viven en China, no en occidente. Véase, por ejemplo: «For richer, for poorer», *The Economist*, 13 de octubre de 2012.

³³ Marion Fourcade, Etienne Ollion e Yann Algan, «The superiority of economists», *Journal of Economic Perspectives* 29, n.º 1 (2015): 89-114.

mistas pueden aconsejar a los gobiernos, pero no convencen a la gente”, concluye³⁴.

En las sociedades democráticas, para entregar su aporte el economista tiene que expresar su mensaje con claridad de modo que sea evaluado en su mérito, lo que no puede hacer con propiedad si no conoce los conceptos detrás de los argumentos que ocupan los demás. Y por cierto, tampoco puede honestamente decidir si su opinión es la que debiera prevalecer si no tiene un marco conceptual para evaluar esas otras contribuciones.

Aunque el problema es universal, Chile es un país muy ilustrativo en ese sentido, puesto que los economistas tenemos una mayor influencia en la política pública de lo que es habitual en el resto del mundo. El hecho es que en los años setenta, para transformar el sistema económico, los economistas en el gobierno no convencieron a la población sino a la Junta de Gobierno. Y si bien es cierto las políticas implementadas en pro de la eficiencia dieron paso a un período de crecimiento muy elevado, las dificultades políticas que tenemos como país siguen teniendo relación con temas distributivos y valóricos.

El que el economista no tenga en su diccionario palabras como justicia, equidad o solidaridad, le hace difícil comprender por qué una fracción amplia de la población rechaza lo que en su entender es mejor para la sociedad. El problema que tenemos como profesión es que estudiamos economía positiva, pero opinamos y trabajamos como economistas normativos, desafortunadamente muchas veces sin reconocerlo. La soberbia de quien se siente con un conocimiento superior a veces se potencia con la falta de empatía de quien no ha experimentado la desesperación del desempleo, la angustia de no poder proveer a sus hijos, o el desamparo. Sin duda nuestras historias personales contribuyen en algo a explicar nuestras creencias. Por ejemplo, Giuliano y Spilimbergo³⁵ encuentran

³⁴ Como evidencia anecdótica quizás puedo agregar que, después de dos décadas en la profesión, estas observaciones me parecen certeras. Aunque quisiera hacer dos alcances. Primero, cuando se describe a un grupo de personas no se habla de ninguna de ellas en particular; existe, como en muchos grupos humanos, una enorme heterogeneidad al interior de la profesión. Segundo, tampoco he vivido al interior de alguna otra profesión como para ser capaz de hacer una comparación justa.

³⁵ Paola Giuliano y Antonio Spilimbergo, «Growing up in a recession», *The Review of Economic Studies* 81, n.º 2 (2014): 787.

que los individuos que experimentaron una recesión cuando jóvenes creen que el éxito en la vida depende más de la suerte que del esfuerzo, y apoyan una mayor redistribución gubernamental; concluyen además que el efecto de las recesiones sobre las creencias es duradero.

Personalmente, comparto con mis colegas la opinión de que lo que hemos aprendido como disciplina es muy valioso como para no ser usado en las decisiones públicas. Pero nuestras incursiones en lo “extra-profesional” ya son demasiado abundantes como para seguir entendiéndolas en esa calidad. Un mejor camino sería hacernos cargo de nuestro quehacer normativo, ser conscientes y explícitos al respecto, y volver a conectarnos con la filosofía moral, como en los orígenes de la disciplina –recuérdese, por ejemplo, que el autor de *La Riqueza de las Naciones* es también el de *La Teoría de los Sentimientos Morales*–. Un acercamiento similar ya ha comenzado a ocurrir con la ciencia política, y, aunque en menor medida, con la psicología y la sociología.

Y, en cualquier caso, para que el proceso colectivo de decisión aproveche estos conocimientos junto con los generados en las otras disciplinas, es necesario acoger el llamado a la honestidad y a la modestia de Harberger, y profundizar en un diálogo interdisciplinario.

Un enfoque socio-ambiental a la justicia en la casa común o sobre ángeles y bestias

*Juan Carlos Castilla*³⁶

La dignidad, la libertad y la justicia del ser humano están íntima e indisolublemente ligadas. En ello se pueden encontrar distintas bases filosóficas y teológicas desde muy antaño, pero una de las que me interesa rescatar por la connotación de la Casa Común en que viven los seres humanos³⁷, y por la perspectiva Socio-ecológica³⁸, es la de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). Della Mirandola fue un prolífico pensador con fuertes influencias de los filósofos griegos, en especial de Platón, pero imbuido también de San Agustín y de vertientes del llamado Humanismo de esa época, y de numerosos otros pensadores occidentales y orientales. Una cita que es de relevancia para este ensayo, porque argumenta brillantemente sobre la libertad del ser humano y hace mención a otros seres (bestias, que también habitan nuestra Casa Común), es aquella de Della Mirandola sobre la Dignidad del Hombre; una introducción de su obra conocida como “Las 900 Tesis”. En su publicación de 1486, desde un creacionismo católico, dice Della Mirandola:

³⁶ Departamento de Ecología. Facultad de Ciencias Biológicas. Pontificia Universidad Católica de Chile, Alameda 340. Santiago, Chile. jcastilla@bio.puc.cl

³⁷ Papa Francisco, *Laudato Si'*, Carta Encíclica sobre el Cuidado de la Casa Común (Santiago de Chile: Salesianos Impresores, 2015); Pablo Marquet, Luis Manuel Flores y Juan Carlos Castilla, «Educación y Ambiente a la Luz de la Encíclica Laudato Si'». En *Ideas en Educación: reflexiones y propuestas desde la UC*, ed. por Ignacio Sánchez (Santiago: Ediciones Universidad Católica, 2015), 604-622.

³⁸ Stephen R. Carpenter, Carl Folke, Albert Norström, Olof Olsson, Lisen Schultz, Bina Agarwal, Patricia Balvanera, Bruce Campbell, Juan Carlos Castilla, Wolfgang Cramer, Ruth DeFries, Pablo Eyzaguirre, Terry P. Hughes, Stephen Polasky, Zainal Sanusi, Robert Scholes y Marja Spierenburg, «Program on ecosystem change and society: an international research strategy for integrated social-ecological systems», *Current Opinion in Environmental Sustainability* 4 (2012): 134-138.

“No te he dado, oh Adán, un lugar definitivo, un particular aspecto ni, desde ya, una prerrogativa peculiar. Esto persigue el objetivo de que tengas un lugar, un aspecto y las diferencias que conscientemente elijas, y que, de acuerdo con tu intención, ganes y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas normas que he prescrito. Sin embargo tú, no limitado por carencia alguna, la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. En el centro del mundo te he colocado para que observes, con comodidad, cuanto en él existe. Así, no te he creado ni celeste ni terrenal, ni mortal ni inmortal, con el propósito de que tú mismo, como juez y supremo artífice de ti mismo, te dices la forma y te plasmes en la obra que eligieras. Tanto podrás degenerar en esas bestias inferiores como regenerarte, según tu ánimo, en las realidades superiores que, por cierto, son divinas”³⁹.

Así, según este autor, en el caso del ser humano depende de su libertad el *construirse a sí mismo* como ángel o como bestia⁴⁰.

Uno podría atreverse (¡es un atrevimiento!) a dar dos enormes saltos de acumulación y síntesis de conocimiento filosófico, cada uno de unos tres siglos, y retomar conceptualmente las figuras de la dignidad humana y la libertad, que tan poéticamente resalta Della Mirandola. El primer salto es con un anclaje en el racionalismo de Kant, quien considera la dignidad como un verdadero atributo humano directamente ligado a la autoconciencia y al razonamiento práctico, al nivel de un imperativo categórico (autocontrol, autorregulación y control de los deseos y en último término el habérselas con lo que nos rodea). El segundo salto me lleva al postmodernismo, también racionalista, pero en una época que Cortina⁴¹ llama la de la “postmoral”; una en que el anclaje en la resolución de los problemas de la humanidad reside casi exclusivamente en el derecho y la política; y yo agregaría en los modelos económicos neoliberales. En este escenario consumista exacerbado y desenfrenado, post-Segunda Guerra Mundial, el tema de la caracterización de la libertad del ser humano y su diferencia con otras “bestias”, descansa según Cortina nuevamente sobre la *peculiaridad* del ser humano de capturar

³⁹ Fragmento textual tomado de: Pico Della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, trad. por Antonio Tulián (Buenos Aires: Longseller, 2003).

⁴⁰ Pico Della Mirandola, *Discurso sobre la Dignidad del Hombre*, 16. El subrayado es del autor de este ensayo.

⁴¹ Adela Cortina, *Ética sin Moral*, 9.^a ed. (Madrid: Tecnos, 2010).

el medio que lo rodea como realidad (en mi entender este concepto incluye tanto lo “natural” como lo “artificial”); con lo cual el ser humano se liga a través de su *inteligencia sentiente*: básicamente la capacidad de sentir dolor o placer; muy conectada al desarrollo del sistema nervioso, que además tiene un carácter *posidente*: básicamente de autoconsciencia. Así, el ser humano al ser autoconsciente “se hace cargo por sí de la situación” o “debe habérselas por sí con la situación” o “debe optar/actuar/conducirse en función de su posidencia”. Es esta segunda naturaleza de apropiación del entono, la de ser posidente, lo que convierte al ser humano en un ser inteligente con razonamiento y con deberes, obligaciones y valores-principios o en un ser moral (en la filosofía de Kant), es decir, un ser que debe justificar actos en un ámbito de libertad. Esto crearía la barrera de ser moral (así definido), al menos con el resto de los “animales sentientes” o bestias. En esta dualidad llama la atención que no necesariamente todos los seres humanos son autoconscientes y libres; por ejemplo, los recién nacidos, aquellos en estado comatoso o los que sufren demencia avanzada o enfermedades relacionadas. Distintos filósofos y eticistas han tomado muy diferentes posiciones en torno a estos problemas.

Existe una muy frondosa lista de aproximaciones filosóficas y/o éticas que en general, a pesar de hacerse eco de la distinción sentiente-posidente, no están de acuerdo con el concepto de asignar estatus moral solo a los seres humanos. No es este ensayo el sitio para hacer una revisión exhaustiva de ello⁴², sino que más bien resaltar las principales posiciones en forma muy sintética. Son estas posiciones las que eventualmente nos podrán conducir a comprender mejor de qué hablamos cuando decimos que vivimos en una Casa Común y a tomar posiciones respecto de nosotros mismos como individuos y como miembros de comunidades humanas y de aquello que nos rodea. Esto último lo denomino el socio-ambiente.

¿Quiénes habitan la Casa Común? ¿Cuáles son los tipos de organismos o de recursos vivos y no vivos que nos permiten vivir la vida que vivimos?

⁴² Ver: Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 1983); Peter Singer, *Practical Ethics* (New York: Cambridge University Press, 2011); Bryan Norton, *Towards Unity among Environmentalists* (New York: Oxford University Press, 1991); Dale Jamieson, *Ethics and the Environment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012); Victoria Camps, *Breve Historia de la Ética* (Barcelona: RBA Libros, 2013).

¿Se puede o debe extender lo moral más allá de los puros seres humanos? ¿Hasta dónde? ¿Qué es la socio-ecología? ¿Cuáles son los desafíos socio-ambientales-ecológicos del siglo XXI bajo variables múltiples y sistemas complejos, no lineales, en un mundo que ya ha superado los 7.000 millones de seres humanos, con elevadísimo desarrollo científico y tecnológico y acercándonos ya a varios puntos ambientales y sociales de quiebre⁴³?

Volvamos a la moral. Uno de los puntos parcialmente liberadores de la dicotomía dibujada antes lo propuso Warnock⁴⁴, cuando sugirió la necesidad de introducir una distinción entre “agente moral” y “paciente moral”. El agente es quien tiene obligaciones morales; mientras que el “paciente moral” es a quien se le deben obligaciones. Así se creó un espacio para considerar a organismos no-humanos como pacientes morales, por ejemplo a organismos no-positivos. Sin embargo, ello conlleva inconvenientes, ya que nuevamente se presentarán excepciones y para tratarlas se debe regresar a los ejemplos sobre seres humanos que no poseen autoconciencia o que poseen una seriamente dañada⁴⁵.

Otro enfoque es la corriente llamada “especismo”⁴⁶. Ella sostiene que los seres humanos actuamos con tal grado de sesgo y prejuicio que nos permite comportarnos con los “animales” de formas que nunca usaríamos con los seres humanos: existiría un profundo sesgo moral especie-dependiente por *Homo sapiens*, posiblemente enraizado en el concepto de unicidad de la dignidad humana⁴⁷. De aquí nace la corriente ética denominada extensionista, que precisamente extiende los derechos morales hacia los animales sentientes; obviamente el discurso se restringe a los derechos y no se extiende a los deberes. Esto, en mi interpretación, es una extensión exclusiva de derechos morales para aquellos grupos anima-

⁴³ Anthony D. Barnosky, Elizabeth A. Hadly, Jordi Bascompte, Eric L. Berlow, James H. Brown, Mikael Fortelius, Wayne M. Getz, John Harte, Alan Hastings, Pablo A. Marquet, Neo D. Martinez, Arne Mooers, Peter Roopnarine, Geerat Vermeij, John W. Williams, Rosemary Gillespie, Justin Kitzes, Charles Marshall, Nicholas Matzke, David P. Mindell, Eloy Revilla, Adam B. Smith, «Approaching a state-shift in Earth's biosphere», *Nature* 486 (2012): 52-56.

⁴⁴ Geoffrey Warnock, *The Object of Morality* (London: Methuen, 1971).

⁴⁵ Jamieson, *Ethics and the Environment*.

⁴⁶ Richard Ryder, *Victims of science: the use of animals in research* (London: Davis-Poynter, 1975).

⁴⁷ Peter Singer, *Practical Ethics* (New York: Cambridge University Press, 2011).

les dentro del *Phylum Chordata* y del *Sub-phylum Vertebrata* vivos hoy: peces, anfibios, reptiles, aves y mamíferos. Es interesante destacar que este es precisamente el mismo *Sub-phylum* del Reino Animal al que también pertenece *Homo sapiens* ¿No estaremos tratando solo de cambiar el “Especismo” por un “*sub-phylumismo-vertebrata*”? Es una idea que no he visto abiertamente discutida en la literatura y valdría la pena hacerlo; aunque, a decir verdad, como siempre, hay excepciones. Por ejemplo, en la legislación sobre ética animal de la Unión Europea además de mencionar a los cinco grupos de vertebrados recién mencionados, también se incluye a los Cefalópodos: pulpos y relacionados; organismos marinos de la familia *Cephalopoda* del *Phylum Mollusca*, filogenéticamente muy lejana al *Phylum Chordata*. Más adelante retornaré sobre este tema, pues en la literatura Bioética se suele usar el concepto de “animal” de una manera extremadamente vaga e imprecisa.

Finalmente, destaco la posición de Regan⁴⁸, quien critica el extensionismo de Singer y de otros autores en el sentido de ser una corriente ética utilitarista, que considera a los animales, a los que se le reconocen derechos, como “receptáculos de valores” o como “medios”, que contribuirían a hacer un mejor mundo; más que a considerarlos poseedores de valores en sí mismos o con fines propios. Para Regan “ser sujeto de una vida” no está basado en diferencias de especie, sino que puede incluir a otros animales con capacidades suficientes para tal. A “ser sujeto de una vida” Regan le da la connotación de un “valor inherente” y los acota con una serie de elementos caracterizadores. El “sujeto de vida” sería inherentemente un sujeto moral. Las aproximadamente 10 caracterizaciones que lista, dejan en claro que se refiere a “animales” y no exclusivamente a vertebrados. El principio del respeto por ese valor moral inherente de la vida es lo que caracteriza la postura de Regan; sin embargo, acepta que los derechos pueden ser sobrepasados en situaciones particulares. Regan no debería tener problema moral ninguno para tomar una decisión y eliminar a los 10 cachorros sobrevivientes de un naufragio (ver ejemplo más adelante); lo haría, sin dudas, en favor del ser humano en la balsa.

Otros filósofos y éticos ambientales modernos sostienen que tanto Singer como Regan cometerían el error de haberse concentrado en aproximaciones morales extensionistas, ya sea sobre los animales sentientes

⁴⁸ Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley: University of California Press, 1983).

no-humanos o aun hacia organismos poseedores de un “valor inherente”. Ciertamente, la Bioética y la Ética Ambiental requieren pensar en ellos y en sus valores inherentes; pero además ellos forman parte de todos mayores, que pueden ser denominados como “Ecosistemas”, “Naturaleza”, “Biosfera”, o “Biodiversidad”. Esta corriente de la Ética Ambiental, llamada Ecocentrista, propone el reconocimiento de valores morales respecto de sistemas supra-organísmicos.

Estas posiciones sobre sujetos morales entre los habitantes y/o sistemas de nuestra Casa Común conducen indiscutiblemente a tomas de posición filosófica y ética, desde la más extrema posición Humanista post-moderna hasta la de la Ecología Profunda⁴⁹ en que no son solo los organismos vivos *per se*, sino que los conjuntos vivos y lo no vivo, los que pasarían a tener connotaciones morales en términos de derechos. La proposición original de Naess, que denomina “Ecophilosophica” (*Deep Ecology*), en contraposición con las más limitadas proposiciones “Ecológicas” (*Shallow Ecology*), se resume en siete principios centrales: 1) Rechazo de la imagen del ser-humano-en el ambiente; en favor de una imagen más global y relacional del ser humano con el ambiente; 2) Igualitarismo biosférico; 3) Diversidad y simbiosis; 4) Una postura anti-clasista; 5) Lucha en contra de la contaminación y la reducción del agotamiento de los recursos; 6) Complejidad y no complicación; 7) Autonomía local y descentralización. Naess indica que las normas y tendencia del movimiento de la Ecología Profunda: a) no se derivan desde la Ecología a partir de la lógica y la inducción; b) los significados profundos de este movimiento son claramente normativos; c) el movimiento es *Ecofilosófico* más que *Ecológico*. La ecología es una ciencia limitada, en cuanto hace uso del método científico. La filosofía es un foro más general para los debates fundamentales, tanto descriptivos como prescriptivos, y la filosofía política es una de sus secciones⁵⁰.

Las posiciones éticas ambientales y socio-ambientales, tales como los que hemos visto influyen también en aspectos de la vida práctica de las personas, por ejemplo en la alimentación; como el “vegismo”, el “naturalismo” o el afirmar que desde el punto de vista evolutivo *Homo* ha sido siempre un grupo de dieta omnívora. Y que es precisamente ese

⁴⁹ Arne Naess, «The shallow and the deep, long-range ecology movement», *Inquiry* 16 (1973): 95-100.

⁵⁰ *Ibíd.*, 95-100.

uno de los factores claves que guió su evolución. Sin duda, desde el punto de vista evolutivo en el tipo de dieta del género *Homo* el eventual dominio del fuego y la cocción de los alimentos cárneos jugaron roles trascendentales.

Para cerrar, por ahora, este complejo tema, quizás se deba recurrir al filósofo Bernard Williams, que resume así:

“Nosotros le damos una consideración especial a los seres humanos porque son seres humanos [...] así, cuando llega el momento de enfrentar los intereses humanos versus los no-humanos, hay solo una pregunta válida: ¿De qué lado esta Ud?”⁵¹.

Hasta aquí en este ensayo he sintetizado en extremo, y selectivamente, dos de los conceptos éticos centrales que usé en la apertura: dignidad y libertad; además he buscado concatenarlos, en sus diversas vertientes, en torno no solo al ser humano, sino también a otros animales, “bestias”, “bestias sentientes” y más allá, con lo vivo. Intencionalmente, no he tocado el concepto de justicia. Deseo abordarlo, también muy sintéticamente en lo que sigue. Lo conectaré no solo a los seres humanos, sino que exploraré su extensión en el contorno biótico, ambiental, o mejor aún socio-ambiental. Así, en estas dimensiones, la justicia está básicamente relacionada con la elaboración de principios que especifiquen una distribución “justa”/“adecuada” (*fair*) de los beneficios, cualesquiera sean y las cargas o gravámenes asociados. Se habla así, por ejemplo, de “justicia distributiva”, “justicia redistributiva” “justicia social”, “justicia ambiental”, “justicia animal”, “justicia para los animales sensibles”, “justicia del cambio climático” y también se hace referencia al “principio de justicia diferencial” (*difference principle*).

Este último principio fue postulado por John Rawls, *Theory of Justice*⁵². El principio de Rawls requiere que los beneficios sociales y los gravámenes sean asignados de tal forma que la posición de los más desposeídos sea tan buena como pueda ser en relación con los que poseen más. No se trata pues de un enfoque de igualdad-finalidad, sino de diferencias, y que persiga que al final del día exista imparcialidad: *justice as fairness*. El contractualismo de Rawls se basa en la premisa de que las personas establecen entre ellas un contrato, sin uso de la fuerza y sobre

⁵¹ Ver Jamieson, *Ethics and the Environment*.

⁵² John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971).

condiciones de paz, seguridad y con la expectativa de beneficios mutuos. Las ideas morales de dicha premisa son las de igualdad, reciprocidad y respeto entre los que “establecen el contrato” y están centradas en la obtención de beneficios mutuos⁵³.

Un texto que puede iluminar nuestra reflexión, y que en parte enjuicia a Rawls, es “Las Fronteras de la Justicia: Consideraciones sobre Exclusión”⁵⁴. La autora –Martha Nussbaum– se declara, en general, de acuerdo con muchas de las ideas de Rawls, pero indica que en la elaboración de su propia Teoría llamada Enfoque de Capacidades, hay tres puntos que la alejan de Rawls y pueden ser sintetizados en estas preguntas: (1) ¿Qué pasa con las discapacidades físicas? (2) ¿Qué pasa con el concepto de ciudadanía?; se pregunta si se debe extender la justicia a todos los ciudadanos del mundo. (3) ¿Qué pasa con los animales no humanos? En este caso indica que existe una responsabilidad moral que va más allá de la compasión (nótese que a esta altura Nussbaum indica diferencias o desavenencias con Rawls respecto de los “animales”) lo que así expuesto podría interpretarse como con relación a las especies u organismos del “Reino Animal” sentientes o no sentientes. Esto es para un zoólogo: desde la base filogenética del Reino, donde se localizan los Poríferos o Esponjas, hasta la cúspide de los Cordados Vertebrados; obviamente sin considerar a los demás reinos y grandes agrupaciones de lo vivo: Invertebrados, Protistas, Vegetales, Hongos, Bacterias como ya se mencionó.

El Enfoque de Capacidades de Nussbaum, para seres humanos y no humanos (animales) consiste en elaborar una lista mínima de *Capacidades*, entendidas como derechos básicos y fundamentales sobre la Justicia, que Rawls no había cubierto⁵⁵.

Nussbaum aproxima sus dos primeras preguntas a través de un listado de 11 Capacidades –distingue Capacidades y umbrales básicos de Funcionamiento– relacionadas mayoritariamente con los “Derechos Humanos Básicos” e identifica (aunque en casos muy vagamente) umbrales mínimos para cada una de las Capacidades. Estas Capacidades son: Vida; Salud física; Integridad física; Sentidos; Imaginación y Pen-

⁵³ Rawls, *A Theory of Justice*; Martha Nussbaum, *Las Fronteras de la Justicia: Consideraciones sobre la Exclusión*, Estado y Sociedad (Barcelona: Paidós, 2016).

⁵⁴ Nussbaum, *Las Fronteras de la Justicia: Consideraciones sobre la Exclusión*.

⁵⁵ En lo que respecta a los seres humanos esto se acerca mucho a los 30 puntos de la Declaración de Derechos Humanos de la UN, 1948.

samiento; Emociones; Razón práctica; Afiliación, *Otras especies*; Control sobre el propio ser. En este listado el Enfoque de Capacidades se basa como punto de partida en la dignidad humana y las Capacidades de lo no-humano queda reducido solo a *otras especies*. Respecto de ellas indica que: “se debe poder vivir una relación próxima y respetuosa con los animales, las plantas y el mundo natural”. No se especifican umbrales de “relación próxima y respetuosa”; tampoco indica si solo y exclusivamente se refiere a las especies u organismos (lo biótico), ya que la llamada naturaleza está conformada por muchísimo más elementos que las puras especies. Hasta este punto Nussbaum utiliza un “leguaje naturalista” muy genérico, que no ayuda a comprender exactamente él o los umbrales de las Capacidades respecto de estos seres o ecosistemas o biomas.

Con respecto a la tercera pregunta ¿Qué pasa con los animales no-humanos?, Nussbaum elabora una lista de 8 Capacidades e indica que cada una debería tener un umbral. Estas Capacidades serían: Vida; Salud física; Integridad física; Sentidos; Imaginación; Pensamiento; Afiliación; Otras especies; Juego; Control sobre el entorno. A modo de ejemplo de las generalizaciones que utiliza; dice: “Los animales deberían ser sujetos de justicia política, en que se recoja que deban ser tratados como seres con derecho a una existencia digna”⁵⁶ —nuevamente usa un concepto vago de “animales”, que puesto así podría ser entendido como los organismos de todo el reino Animal—. Así, hasta este punto de su presentación, se podría colegir que por ejemplo para Nussbaum un gusano de tierra (con todo lo importante que son ellos en la ecología edáfica), debe ser tratado con derecho a una existencia digna. Cabe preguntarse entonces, si el campesino que ara su tierra y perturba el hábitat de un gusano individual; por buenas razones utilitaristas; ¿no está respetando su dignidad, no solo al perturbar su hábitat, sino que al exponerlo a aves depredadoras?

Según Nussbaum, su “Enfoque de Capacidades” respecto de la justicia, sería superior al del contractualismo y al del utilitarismo; ya que el Utilitarismo se preocupa únicamente por el placer y el dolor y en el contractualismo no existe una admiración por los seres vivos y deseos de que florezcan⁵⁷. Más específicamente dice: “que florezcan criaturas de

⁵⁶ Ibíd., 394.

⁵⁷ Ibíd., 344.

muchos tipos en la naturaleza”⁵⁸. Con ello no solo parece referirse solo a los animales, que fue donde centró inicialmente su punto de Capacidades, sino que “a muchas criaturas”. El lenguaje usado y las faltas de definiciones precisas no ayudan a la comprensión de su Teoría, al menos respecto de los animales o de los seres vivos no-humanos, que es el punto central de este ensayo.

No obstante, hacia el final del libro, luego de haber utilizado una nomenclatura naturalista confusa, parece aclarar la situación y toma posiciones concretas. Al criticar, en este respecto, al Utilitarismo, indica con alguna precisión, que el enfoque de Capacidades se centra exclusivamente en las criaturas sensibles y que no mira a las criaturas sensibles solo como medios; para Nussbaum estas criaturas tienen un fin propio e individual. En efecto es la criatura viva o el individuo y no la especie el centro de atención ética. Indica –finalmente– que:

“Efectivamente la sensibilidad no es lo único que importa para la justicia básica, pero cabría muy bien dentro de lo posible considerar la posesión de sensibilidad como una conducta ‘umbral’ para la admisión en la comunidad de seres detentores de derechos basados en la justicia”.

Dado que el placer y el dolor no son para el enfoque de Capacidades el único valor intrínseco, este enfoque no debería afirmar, en sentido estricto, que la capacidad de sentir placer o dolor sea una condición necesaria del estatus moral. Su enfoque de Capacidades no tiene un corte muy preciso, sino que más bien es disyuntivo: (a) Si una criatura tiene bien la capacidad de sentir dolor o placer –sin mencionarlo hace referencia a animales con un sistema nervioso elevado y toma una posición sesgada *sub-phylumismo-vertebrata*; ver discusión arriba–; (b) *o bien* la capacidad de moverse de un lado a otro; (c) *o bien* la capacidad de emoción y afiliación; (d) *bien* la de raciocinio (además, usar herramientas, jugar, etc.), *entonces posee una posición moral*. En estas frases el uso de “o bien” es conflictiva; por ejemplo: un mosquito tiene la capacidad de moverse de un lado a otro; pero no es animal sensible (¿o podría serlo!) ¿Tiene o no tiene posición moral?

¿De qué lado está Ud?: ejemplos éticos teóricos y con casuística extrema⁵⁹, sirven para poner a prueba a las personas en torno a toma de

⁵⁸ Ibid., 345.

⁵⁹ Por ejemplo: Thomas Cathcart, *The Trolley Problem* (New York: Workman Publishing Company, 2013).

decisiones conductuales. Uno de ellos es aquel que describe un naufragio en el océano: una balsa, y solo una, logra flotar y en ella se salva Ud., además de 10 cachorros de perros, que son los últimos de su especie en la tierra! La balsa se está hundiendo y solo se sostiene en flotación exactamente (y nada más) que con su propio peso, que es igual al de los 10 cachorros juntos. No hay ningún escape posible y Ud. debe tomar una decisión al instante. ¿Qué hace? ¿De qué lado esta Ud.?

Hasta este momento en el desarrollo del ensayo los diferentes autores se han centrado mayoritariamente, no exclusivamente, en la concepción de un mundo en que por un lado están los seres humanos, con deberes y derechos, y por otro, en general, los seres vivientes, sean sentientes o no. Y se han tomado posiciones éticas al respecto. Solo ocasionalmente se ha hecho referencia a la “naturaleza” o a que lo vivo es solo parte de “todos” más integradores globales; sean denominados como Ecosistemas o Biósfera; o más adecuadamente “Socio-Ecosistemas”. En esa dimensión ciertamente entran en juego no solo componentes bióticos, sino que además abióticos; alimentaciones y retroalimentaciones positivas y negativas entre ellos ¿Juegan allí roles la dignidad, libertad y justicia? ¿Qué hay allí en cuanto a entes morales?

Como ya se discutió, el Ecocentrismo es una forma o aproximación filosófica que sostiene que ni los seres posindentes, ni los sentientes, ni lo vivo por sí solos realmente capturan lo moral de este mundo; ya que puesto que todo está relacionado con todo, se necesita una nueva visión que reconozca principios morales más amplios, y con ello la justicia, de “él” o “los todos” ecológicos, de lo que nosotros formamos parte: algo sería éticamente correcto cuando tiende a preservar la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica, ¿qué es esto de preservar la estabilidad?, cuando la estabilidad en los ecosistemas no existe ya que son permanentemente cambiantes; además, ¿cómo defino belleza? Una de estas líneas sugiere que los ecosistemas, unidades bióticas y abióticas funcionales, deberían ser objeto de moral. Esta es la gran marcha extensionista de los “sujetos morales”: seres humanos; animales sentientes; lo vivo; los conjuntos bióticos; los ecosistemas; la biósfera.

El Papa Francisco en *Laudato Si'* ha incursionado en el tema como líder mundial⁶⁰. Por ejemplo, en relación con la justicia socio-ambiental

⁶⁰ Marquet, Flores y Castilla, «Educación y Ambiente a la Luz de la Encíclica *Laudato Si'*», 604-622.

indica: “el ambiente humano y el natural se degradan juntos”⁶¹, “los más graves efectos de todas las agresiones ambientales los sufren los más pobres”⁶².

“Pero hoy no podemos dejar de reconocer que un verdadero planteo ecológico se convierte siempre en un planteo social, que debe integrar la justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres”⁶³.

“El ambiente se sitúa en la lógica de la recepción. Es un préstamo que cada generación recibe y debe transmitir a la generación siguiente. Una ecología integral posee esa mirada amplia”⁶⁴.

En *Laudato Si'* hay señales notorias y desafiantes sobre que una parte muy importante del problema de la justicia de hoy es de carácter socio-ambiental, y que estamos dañando la Casa Común; aquella más íntima constituida por la atmósfera cercana (unos 12 km; la Tropósfera) y el planeta Tierra en sí.

Las grandes problemáticas modernas ético socio-ambientales se relacionan con el uso/mal uso de los recursos de acceso común en el planeta. El dilema de la “Tragedia de los Comunes” es el punto en caso⁶⁵. Una de estas tragedias, ya desatada, es la del Cambio Climático y el Calentamiento Global. El recurso de acceso común y sin regulación es “la calidad del aire”, que no perteneciendo a nadie y a todos, no hemos cuidado; por ejemplo en términos de acumulación de gases de efecto invernadero en la atmósfera cercana⁶⁶. ¿Existe justicia ambiental en este

⁶¹ Francisco, *Laudato Si'*, 48.

⁶² *Ibíd.*, 49.

⁶³ *Ibíd.*, 49.

⁶⁴ *Ibíd.*, 159.

⁶⁵ Garret Hardin, «The Tragedy of the Commons», *Science* 162 (1968): 1243-1248; Elinor Ostrom, *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action* (New York: Cambridge University Press, 1990); Juan Carlos Castilla, «Tragedia de los recursos de uso común y ética ambiental individual responsable frente al calentamiento global», *Acta Bioethica* 21 (2015): 65-71.

⁶⁶ Christopher B. Field, Vicente R. Barros, David Jon Dokken, Katharine J. Mach, Michael D. Mastrandrea, et al., *Climate Change 2014: Impacts, Adaptations, and Vulnerability. Summary for Policy Makers*, Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) 2014, (Geneva: World Meteorological Organization, 2014), <http://www.ipcc.ch/report/ar5/wg2/>.

tema? Al menos durante los últimos 200 años, en el Antropoceno⁶⁷, tal justicia es inexistente, pues son los países –sus gobernantes y los sistemas económicos predominantes– con las economías más desarrolladas (más China e India) los responsables de las mayores acumulaciones antropogénicas de gases de efecto invernadero en la atmósfera. Esos países son por lejos los mayores “contaminadores atmosféricos”; en ello basaron los desarrollos de sus economías y ahora tratan, por todos los medios, de que las economías emergentes y más pobres, no sigan ese camino. ¿Es esto socio-ecológicamente justo? No, ¡no lo es!

En palabras de Singer⁶⁸, respecto del Cambio Climático lo que debemos hacer, a estas alturas de la situación (ya crítica!) son dos acciones básicas: (a) Tratar de influir en los gobiernos porque el problema es global; (b) actuar como nosotros mismos. Por ejemplo, según Singer, hoy respecto de las emisiones de gases de efecto invernadero sería una política mundial justa aquella de “equal shares” “contribuciones iguales”, que tiene el mérito de la simplicidad: no miremos el pasado, no hay vuelta atrás (si lo hacemos lógicamente encontraremos injusticias ambientales). Al menos ordenémonos hoy por una cantidad igual de emisiones de gases de efecto invernadero *per capita* a nivel mundial.

Por otra parte, por ejemplo un Utilitarista a ultranza, diría que juzgado por las consecuencias de mi contribución personal, que es tan ínfima respecto de la dimensión del problema global, cualquier cosa que haga yo personalmente no voy a producir modificación alguna. Mi hacer individual no tiene consecuencias en el resultado final.

Mi posición personal más bien sigue a Kutz⁶⁹ y su principio de Complicidad. Kutz inicia su libro con esta frase: “*We live in a morally flawed world*”; “*Vivimos en un mundo moralmente imperfecto*”. Es una realidad! El principio de Kutz indica así;

“No hay dudas, yo soy responsable (responsabilidad personal) de mis propias conductas éticas, sean cuales sean, pero también soy responsable (cómplice) de lo que otros hacen cuando en conocimiento de los hechos participo en forma activa o neutral en el hecho erróneo que ellos cometen o en el problema que ellos causan”.

⁶⁷ Paul Crutzen y Eugen Stroemer, «The Anthropocene», *Global Change Newsletter* 41 (2000): 17-18.

⁶⁸ Peter Singer, *Practical Ethics* (New York: Cambridge University Press, 2011).

⁶⁹ Christopher Kutz, *Complicity: Ethics and Law for a Collective Age* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Así, al conocer YO por ejemplo el hecho, las causas y consecuencias del Cambio Climático Global para la humanidad, me hacen a mí no solo responsable de adoptar una conducta individual apropiada y consecuente, sino que me hace también un responsable relacional o *accountable* (*I can be accountable for*; “Se me puede exigir rendir cuentas”), o cómplice de una **ética de responsabilidad colectiva**. Así, mi responsabilidad conductual ética informada no finaliza donde finaliza mi cuerpo o ser, sino que se extiende a los que me rodean; me hace cómplice con mi familia, mi colegio, mis compañeros, mi comuna; solo por el hecho de saber o conocer. Esta posición ética ambiental está además respaldada por Ostrom⁷⁰, Premio Nobel de Economía, con su posición sobre aproximaciones policéntricas a estos problemas de carácter global.

Por su parte, Jamieson⁷¹ indica al respecto que vivimos ya en dos macro-escenarios que debemos enfrentar –me parece una aproximación cercana a *Laudato Si*– (a) Uno de degradación ambiental acelerada y con posibles catástrofes ambientales globales, (b) Uno de continua e incremental inequidad. En ambos existe una dependencia de los valores individuales, como cada uno los ve y asume éticamente. En estos escenarios se dan elementos de justicia individual y societarios asimétricos, donde la colaboración ha sido reemplazada por la competencia feroz: Norte versus Sur; países desarrollados, *versus* en vías de desarrollo; barrios altos versus barrios bajos y pobres. Peor aún, en Chile observamos, hoy más que nunca, no solo la competencia feroz en la sociedad, sino que la colusión acelerada y descarta: los que tienen más, y sobre todo el poder económico, se coluden absolutamente sin ninguna ética contra sus compatriotas.

CONCLUSIONES

Para finalizar, ya sea en el ámbito propio de los seres humanos, de los animales sentientes o no sentientes, de lo vivo o de los socio-ecosistemas es tiempo de tomar posiciones y compromisos personales informados y ejercer acciones colectivas, especialmente hacia lograr una *justicia socio-*

⁷⁰ Elinor Ostrom, «A polycentric approach for coping with climate change», *World Bank Policy Research Working Paper Series* 5095 (2009): 1-54.

⁷¹ Jamieson, *Ethics and the Environment*.

ambiental. El ambiente y lo social están íntimamente ligados y se degradan y potencian juntos. No obstante, parece que estamos inmersos y cautivados dentro de una “olla que hierve” y apunta en un dirección contraria, olla que es alimentada por un fuego cada día más intenso, donde el consumismo exacerbado, la filosofía del “yo” y la colusión en contra de los conciudadanos predominan: una filosofía de la avaricia. Aproximadamente seis siglos después del ensayo de Della Mirandola, existe clara evidencia que el balance actual en el mundo es de muchísimas más bestias que ángeles; una situación muy bien caracterizada por Stengers⁷², que dice: en tiempos de catástrofes hay que “resistir al barbarismo”. Debemos contrarrestar el barbarismo con una “filosofía y ética socio-ambiental del nosotros”. Por su parte, Adela Cortina lo expresó en forma maravillosa, cuando dice que: “La ética es el alma de una sociedad justa”. A propósito de justicia y el socio-ambiente, que es el tema del ensayo: vivimos en sociedades socio-ambientalmente injustas, nos hemos alejado de la ética y debemos reencontrarnos y reencantarnos con ella. No es tarea fácil, es tarea de generaciones.

Agradecimientos. Agradezco muy sinceramente la invitación de mi amigo el Padre Cristián Hodge a formar parte del grupo interdisciplinario de estudios 2016, Facultad de Teología, P. Universidad Católica de Chile centrado en el tema “Teorías de la Justicia y Doctrina Social de la Iglesia”. A lo largo del semestre, en las discusiones e intercambio de puntos de vista, y en particular durante la presentación oral de este ensayo, recibí importantes comentarios y sugerencias desde distintas disciplinas que ayudaron a conformar de mejor forma este escrito, que a futuro será ampliado y profundizado para su publicación en una revista indexada. Un agradecimiento a Empresas Arauco por la adjudicación de la Cátedra Académica en Ética Ambiental. Gracias al equipo organizador de estos encuentros: Claudia Leal, Cristian Hodge, Carla Rojas, Mauricio Urrutia y Gustavo Monzón. La interdisciplina es un camino fértil para avances en el conocimiento.

⁷² Isabelle Stengers, *In Catastrophic times: resisting the coming barbarism* (London: Open Humanities Press, 2015).

¿Qué lugar para la teología en el debate sobre la justicia?⁷³

Cristián Hodge

“Rompe tus pecados con obras de justicia
y tus iniquidades con misericordia para con los pobres,
para que tu ventura sea larga” (Dn 4, 24b).

Seguramente muchos hemos sentido hambre cuando han pasado algunas horas desde la última vez que comimos. Esa hambre produce incomodidad. Hay otra hambre, aquella que producen las crisis alimentarias, esas no producen incomodidad, sino indignación ya que, como señala Amartya Sen, en el caso de las hambrunas se trata de una realidad evitable en la medida que se tiene un compromiso con la justicia social⁷⁴. Ya Alberto Hurtado hablaba del *sentido del escándalo* ante estas injusticias sociales⁷⁵.

La realidad mundial y nacional nos interpela a debatir sobre la justicia. Hace algunos meses pudimos leer en las redes sociales que ocho hombres poseen la misma riqueza que la mitad más pobre de la población mundial⁷⁶. En Chile padecemos un alto nivel de desigualdad, basta

⁷³ Este texto es una adaptación de la clase inaugural que tuve la oportunidad de exponer el jueves 23 de marzo de 2017 en la Facultad de Teología, durante el acto solemne del inicio del año académico.

⁷⁴ Cfr. Amartya Sen, *La idea de justicia*, 2.^a ed. (Buenos Aires: Taurus, 2014), 16.

⁷⁵ Cfr. Samuel Fernández, *Escritos de san Alberto Hurtado* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2012), 378.

⁷⁶ Se trata del reporte de la organización no gubernamental Oxfam que se dio a conocer en el marco del Foro Económico Mundial, en Davos, Suiza. Véase Oxfam, «¡Solo 8 hombres poseen la misma riqueza que la mitad del mundo! ¿Te parece justo?», publicado en Twitter el 16 de enero de 2017, https://twitter.com/oxfam_es/status/821008524226531329.

dar un vistazo a algunos breves estudios actuales, como el de la Revista Capital del 11 de marzo del 2016. El coeficiente Gini de Chile según la OCDE bajó a 0,47, sin embargo sigue siendo alto. Por otra parte, en la Encuesta Nacional Bicentenario UC-GfK Adimark de 2016 se constata que los encuestados dan mayor énfasis al tema de la igualdad y distribución más equitativa que al del crecimiento.

El debate sobre la justicia social está instalado tanto en el espacio público como en el académico. En este contexto queremos preguntarnos, ¿qué lugar para la teología en el debate sobre la justicia? ¿Qué posibilidades tiene la *teología* de aportar y participar en este debate?

En las siguientes páginas nos enfocaremos en estas preguntas, invitando al lector a descubrir con nosotros los elementos que la teología puede aportar.

1. TEOLOGÍA Y JUSTICIA, ¿UNA RELACIÓN EVIDENTE?

Si nos preguntamos por las posibilidades de la *teología* para debatir sobre la justicia pareciera fácil y lógico responder que sí las tiene.

En la revelación cristiana hay claros testimonios de una preocupación por la justicia en las relaciones sociales⁷⁷: Se nos dice en el libro de Daniel: “Rompe tus pecados con obras de justicia y tus iniquidades con misericordia para con los pobres, para que tu ventura sea larga” (Dn 4, 24b). En la Sagrada Escritura nos encontramos con la figura del profeta que defiende los derechos del pobre⁷⁸, y con las palabras y gestos del Señor Jesús que nos invitan al amor y a la justicia con el prójimo⁷⁹. Si avanzamos en nuestras fuentes nos encontramos en la historia de la Iglesia con que la preocupación por la justicia en las relaciones sociales ha estado siempre presente, acentuándose esa solicitud durante los dos últimos siglos con el desarrollo de la doctrina social de la Iglesia. Tenemos

⁷⁷ Cfr. Aurelio Fernández, *Moral social, económica y política en Teología Moral*, Vol. 3, 2.^a ed. (Burgos: Aldecoa, 1996), 410; Giannino Piana, *In novità di vita*, Vol. 3, *Morale socioeconomica y politica* (Assisi: Cittadella, 2013) 45-46.

⁷⁸ Cfr. Marciano Vidal, *Moral de actitudes*, Tomo 3, *Moral Social*, 8.^a ed. (Madrid: PS Editorial, 1995), 25-26.

⁷⁹ Cfr. Giannino Piana, *In novità di vita*, 46-52.

así que desde León XIII hasta Francisco la búsqueda de una sociedad más justa se ha ido constituyendo en disciplina teológica.

En América Latina la cercanía del aniversario 50 de la Conferencia de Medellín nos recuerda que la preocupación por la justicia social sí ha estado presente en la comunidad de los creyentes⁸⁰. Para la *teología moral social* –también llamada ética social cristiana– la justicia social es un tema central en su discurso teórico y en su praxis⁸¹. Por tanto, a la pregunta que hemos planteado es necesario responder que sí hay una relación evidente entre *teología* y *justicia*.

Por otra parte, esta relación también es reconocida desde el espacio público, ya que como afirma Jürgen Habermas, los creyentes y las comunidades religiosas en cuanto ciudadanos e instituciones sociales tienen el derecho de participar en el debate por una sociedad justa⁸². El requisito fundamental es que dicha discusión se realice con argumentos basados en la razón práctica.

Quisiera proponer una ulterior problematización de nuestro itinerario: ¿cómo y con qué argumentos la teología podría participar de este debate en una sociedad plural⁸³? Quisiera restringir esta pregunta al ámbito de la filosofía política, ya que es en este contexto donde la pregunta por la justicia en la sociedad contemporánea ha vuelto a lanzarse, en especial después de la publicación de la *Teoría de la Justicia* por parte de John Rawls en 1971⁸⁴. Distintos autores han tomado diversas posturas

⁸⁰ Cfr. «Documento de Medellín», Promoción humana. 1. Justicia. En *Las cinco Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano*, Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) (Bogotá: San Pablo, 2014), 87-97; Escriben los obispos latinoamericanos en el «Documento de Aparecida», (2007) en el número 385 que “se requiere que las obras de misericordia estén acompañadas por la búsqueda de una verdadera justicia social”, cfr. «Documento de Aparecida». En *Las cinco Conferencias Generales*, 385.

⁸¹ Cfr. Eugenio Alburquerque, *Moral social cristiana* (Madrid: San Pablo, 2006), 164-188; José Ignacio Calleja, *Misericordia, caridad y justicia social. Perspectivas y acentos* (España: Sal Terrae, 2016), 21-24.

⁸² Cfr. Jürgen Habermas y Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión. Dialéctica de la secularización* (México: Fondo de Cultura Económica, 2008), 32-33.

⁸³ Cfr. Matthew T. Eggemeier, «A post-secular modernity? Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, and Johann Baptist Metz on religion, reason, and politics», *The Heythrop Journal* 53, n.º 3 (2012): 453-466.

⁸⁴ Cfr. John Rawls, *A theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971).

sobre la teoría de la justicia propuesta por este autor⁸⁵. Para hacer esta reflexión quisiera basarme en dos autores: Amartya Sen y Nancy Fraser. Un hombre y una mujer que reflejan una *paridad participativa*⁸⁶.

2. EL DEBATE SOBRE LA JUSTICIA SOCIAL

2.1. Amartya Sen y su noción de injusticias *remediables*

Amartya Sen⁸⁷ nació en la India y ha sido profesor en la Universidad de Harvard, recibió el Nobel de Economía en 1998 por sus contribuciones a la economía del bienestar y sus aportes teóricos para entender los mecanismos económicos que provocan las hambrunas. Durante estos últimos años sus publicaciones han mostrado un creciente interés sobre la relación entre ética y economía⁸⁸. Por otra parte, Amartya Sen junto a Martha Nussbaum han elaborado una propuesta teórica en orden a la medición de la calidad de vida y la construcción de políticas públicas, nos referimos al *enfoque de las capacidades humanas* que está a la base del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

Amartya Sen publicó “Idea de la justicia” en 2009. En su *Prefacio* este autor constata que muchos buscan eliminar las injusticias notorias en la medida de sus capacidades. Para esto hay que identificar la injusticia reparable y se necesita un trabajo teórico que implique preguntarse qué se entiende por justicia. El filósofo bengalí se pregunta: “¿Cuál es el papel de la racionalidad y la razonabilidad en la comprensión de la justicia?”⁸⁹.

⁸⁵ Cfr. Roberto Gargarella, *Las Teorías de la Justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política* (Paidós, Barcelona 1999); José Luis Soto Soto, «El debate actual sobre la justicia», *Proyección: Teología y mundo actual* 260 (enero-marzo 2016): 83-98.

⁸⁶ Cfr. Nancy Fraser y Axel Honneth, *Redistribution Or Recognition?: A Political-philosophical Exchange* (London: Verso, 2003), 36.

⁸⁷ Lo que se expone a continuación es parte del proyecto de investigación para Fondecyt de iniciación 2016 titulado “La idea de justicia en Amartya Sen: convergencias con la ética social cristiana”. Proyecto presentado, pero no adjudicado.

⁸⁸ Entre sus trabajos destacan: Amartya Sen, *Desarrollo y libertad* (Buenos Aires: Planeta, 2000); íd., *Sobre ética y economía*, 2.a ed. (Madrid: Alianza, 1989, reimpresión 2003); íd., *El valor de la democracia* (Barcelona: El viejo topo, 2006); e íd., *Primero la gente* (Barcelona: Deusto, 2008).

⁸⁹ Sen, *La idea de Justicia*, 12.

Aquí encontramos un primer punto que quisiera destacar, el de su confianza en la *razón* como instrumento en la búsqueda de la justicia en las sociedades contemporáneas. Sen confía en que es a través de un *escrutinio razonable* que se hace posible avanzar hacia sociedades más justas. En ese sentido se inscribe en la senda de los últimos escritos de J. Rawls que hablan de una razón pública⁹⁰ y de J. Habermas que afirma la posibilidad de dialogar con argumentos de la razón en el espacio público⁹¹.

Amartya Sen sostiene que:

“El diálogo y la comunicación no solo son parte del tema de la teoría de la justicia [...] También sucede que la naturaleza, la fortaleza y el alcance de las teorías propuestas dependen de los aportes de la discusión y del discurso”⁹².

Es aquí, en esta confianza en la razón y en el escrutinio razonable donde se abre una puerta para que la teología, así como cualquier disciplina humana, participe del debate sobre justicia social.

Un segundo aspecto que quisiera enfatizar del autor al cual nos abocamos es la compleja relación entre instituciones y personas a la hora de discutir sobre la justicia social. Sen se distancia de lo que denomina “institucionalismo trascendental” y polemiza con su amigo y colega J. Rawls en este punto. Sen critica que la teoría de la justicia de Rawls proponga unos principios de justicia que estarían en todas las sociedades como una estructura básica que asegura instituciones “perfectamente” justas (como la Constitución Política por ejemplo). El enfoque de Amartya Sen apunta a ciertos principios de justicia en función de las vidas y las libertades de las personas más que en función de las instituciones, que sería la propuesta de John Rawls. De todos modos, Sen reconoce la importancia de las instituciones en la empresa de avanzar hacia sociedades más justas. Lo que las comunidades políticas buscan es una justicia *realizable*, más que instituciones justas en un esquema trascendental perfecto. Al respecto señala:

“Si tratamos de lidiar con las injusticias en el mundo en que vivimos, con una combinación de lagunas institucionales e inadecuaciones de

⁹⁰ Luis Villavicencio Miranda, «Algunas críticas a la idea de razón pública rawlsiana», *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Valparaíso)* 32, n.º 1 (2009): 533-557.

⁹¹ Cfr. Habermas y Ratzinger, *Entre razón y religión*, 32-33.

⁹² Sen, *La idea de Justicia*, 119.

los comportamientos, también tenemos que pensar acerca de cómo deben establecerse las instituciones aquí y ahora para promover la justicia a través del mejoramiento de las libertades y el bienestar de las personas que viven y que no estarán mañana”⁹³.

Aquí también hay un espacio para la teología, y más específicamente para la teología moral social que reflexiona acerca de la importancia tanto de la transformación personal hacia la justicia como de la transformación estructural, es decir, el cambio institucional. En atención a las reflexiones que haremos más adelante, señalemos desde ya que en este aspecto es interesante la evolución del pensamiento de san Alberto Hurtado, quien partiendo desde un énfasis en la transformación personal, llegará a dar mucha importancia a la transformación de las instituciones y de las estructuras, sin descuidar la dimensión individual ya señalada. Tanto la reforma de las personas como la reforma de las instituciones son necesarias para la búsqueda de una sociedad más justa⁹⁴.

2.2. Nancy Fraser y su propuesta de justicia social como paridad participativa

En otro ámbito, el de la tradición de la teoría social crítica, los autores Nancy Fraser y Axel Honneth han entrado al debate sobre cómo comprender la justicia social, preguntándose si es mejor entenderla como redistribución y/o como reconocimiento⁹⁵. Nancy Fraser –prominente intelectual feminista estadounidense, profesora en The New School University de Nueva York– postula que se debe integrar tanto la *redistribución* como el *reconocimiento* en un solo enfoque de *la justicia social*, que abarque, por una parte, la *redistribución* de los bienes económicos, y por otra, el *reconocimiento* cultural para aquellas minorías que perciben como no valorada su identidad en la sociedad. Analizando ejemplos contemporáneos, esta autora habla de las luchas por el reconocimiento de las minorías raciales y sexuales⁹⁶. Nancy Fraser postula una *justicia social* como *paridad participativa* y explica que la justicia exige unos acuerdos que permitan que todos los miembros de la sociedad interactúen en pie

⁹³ Sen, *La idea de Justicia*, 111.

⁹⁴ Cfr. Samuel Fernández, «¿Reformar al individuo o reformar la sociedad? Un punto central en el desarrollo cronológico del pensamiento social de San Alberto Hurtado», *Teología y Vida* 49, n.º 3 (2008): 515-544.

⁹⁵ Cfr. Fraser y Honneth, *Redistribution Or Recognition?*

⁹⁶ Cfr. *ibíd.*, 14-15.

de igualdad. Por una parte, la filósofa afirma la necesidad de que exista una distribución de los recursos materiales que garantice la independencia y la voz de todos los participantes, y por otra, se requieren unos patrones institucionalizados de valor cultural que expresen el mismo respeto por todos los participantes y garanticen igualdad de oportunidades en la estimación social. Por su parte, Axel Honneth defiende su tesis que la *justicia social* se comprende actualmente solo desde el *reconocimiento*. No ahondaremos más en este autor, dado que en nuestra argumentación nos centraremos en los argumentos de Fraser.

3. ESBOZO DE UNA RESPUESTA: HACIA UNA NOCIÓN DE JUSTICIA MEDIOAMBIENTAL-SOCIAL

Acogiendo formalmente los postulados de Amartya Sen y Nancy Fraser me parece encontrar cuatro espacios para que la *teología* participe del debate por la justicia social: el del escrutinio razonable, el de personas e instituciones, el de la redistribución y el del reconocimiento.

3.1. El escrutinio razonado

El papa Francisco, con la publicación de *Laudato si'*, ha mostrado cómo se puede participar en el debate por la justicia social desde convicciones creyentes. En su caso la puerta de entrada es mostrarnos que la crisis socio-ambiental debe incluir un diálogo a todo nivel para encontrar caminos de solución. No es arbitrario pensar que estamos en presencia –metodológicamente hablando– del *escrutinio razonable* del que hablaba Amartya Sen. La justicia climática, la justicia medio-ambiental, la justicia intergeneracional están hoy al centro de la discusión y la *teología* quiere ser una interlocutora válida. Me parece que los encuentros al interior de nuestra Universidad, el último Congreso Social realizado el año recién pasado, y sobre todo nuestros Coloquios del Programa de “Teología, Ética y Economía” del 2016 muestran que se pueden dar estos espacios para el escrutinio razonado, donde la teología ha participado con los argumentos que, por ejemplo, propone el papa Francisco en *Laudato si'*.

3.2. Sobre personas e instituciones

También Latinoamérica ha contado con figuras de renombre en la reflexión sobre la justicia social. Antes que lo hicieran los teólogos de la

liberación, ya Alberto Hurtado no solo había dedicado su vida a la promoción de la justicia social, sino también reflexionó críticamente sobre diversos tópicos que le conciernen⁹⁷. Más de una vez Hurtado afirmará que los tres principios de su moral social son la justicia, la caridad y el bien común.

Siguiendo a Isidro Gandía SJ, Alberto Hurtado definió la justicia social como “aquella virtud por la que la sociedad, por sí o por sus miembros, satisface el derecho de todo hombre a lo que le es debido por su dignidad de persona humana”⁹⁸.

Esta definición resulta muy esclarecedora para la teología moral social. Por una parte, comprende que la justicia social es responsabilidad de la sociedad entera –hoy se explicitaría que es obligación del Estado y de la sociedad civil– pero también de cada uno de los miembros de la sociedad, es decir de los ciudadanos y de las organizaciones sociales que buscan una sociedad más justa. Por otra parte, amplía el horizonte de los derechos humanos a lo que se le debe a todo ser humano por la dignidad de la persona. La justicia social se vincula de este modo con el concepto de *persona humana*, que ha tenido un notable desarrollo en el personalismo filosófico⁹⁹ y el personalismo teológico del siglo XX. Para la teología moral, el fundamento de la dignidad de la persona humana está en haber sido creada “a imagen de Dios”¹⁰⁰. J. Habermas reconoce aquí un aporte del cristianismo al concepto de dignidad de la persona en Occidente¹⁰¹.

Mientras Amartya Sen apunta a realizaciones que avancen hacia una justicia social y no pone tanto su acento en la búsqueda de instituciones perfectamente justas, Alberto Hurtado postulará que son tanto las personas como las instituciones las que se deben transformar para alcanzar nuevos niveles de justicia social. Alberto Hurtado le otorga mucha importancia al cambio de estructuras y se pueden encontrar numerosos textos donde el jesuita chileno vincula la noción justicia social con aquella de reforma estructural: respecto de los derechos de los trabajadores

⁹⁷ Juan Ochagavía, «El talante intelectual de Alberto Hurtado», *Teología y Vida* 57, n.º 3 (2016): 387-396.

⁹⁸ Alberto Hurtado, *Moral Social* (Santiago: Ediciones Universidad Católica, 2004), 218.

⁹⁹ Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Karol Wojtyła, entre otros.

¹⁰⁰ Cfr. Gn 1, 26.

¹⁰¹ Cfr. Habermas y Ratzinger, *Entre razón y religión*, 28.

y la importancia de los sindicatos¹⁰², respecto de una nueva visión de la empresa y respecto de la relevancia de cambiar las leyes para que la sociedad sea más justa.

Por tanto son las personas “y” las instituciones las que deben avanzar hacia la justicia social. La reflexión moral cristiana se encargará de hacer hincapié en la necesaria conjunción que los desafíos de justicia demandan, son las personas y las instituciones las que hacen avanzar la justicia.

3.3 Justicia como redistribución

Nancy Fraser postula que, junto a las luchas por el reconocimiento cultural, la necesidad de una redistribución justa sigue ocupando un lugar importante en los movimientos sociales contemporáneos.

Ya en 1952 san Alberto Hurtado tiene claro que la participación por una redistribución justa pasa entre otras cosas por la búsqueda de un salario justo:

“Estas exigencias del bien común imponen una sabia política de los salarios que tenga en cuenta los elementos solidarios de la sociedad. No ha de olvidarse que el salario es uno de los mayores canales por los que se distribuye la riqueza: por tanto, en su determinación, deben respetarse las normas de la justicia social, a fin de que todos los miembros de la sociedad participen de los bienes producidos”¹⁰³.

Además de lo anterior, teniendo una experiencia directa de la precariedad de la vida de los trabajadores, llega a afirmar que la *justicia social* reclama entre otras cosas que “la propiedad sea accesible a todos”¹⁰⁴.

El padre Hurtado alude a la *justicia social* en la sección de su libro “Moral Social” que dedica a la propiedad al servicio del hombre¹⁰⁵, cuyas ideas ya están presentes en su Conferencia de Cochabamba en Bolivia (año 1950). Sobre la distribución de los bienes escribe:

¹⁰² “Sin justicia social no puede existir democracia integral. El sindicato está llamado a luchar por un orden de justicia social. Habrá justicia social cuando sea el bien común y no el interés particular el que regule la distribución de los bienes” (Alberto Hurtado, *Moral Social*, 279).

¹⁰³ Alberto Hurtado, *Moral Social*, 247.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, 218.

¹⁰⁵ *Ibíd.*, 205-206.

“A la luz de la justicia social no puede, pues, consolidarse un orden jurídico que permita países de alto *standard* de vida, a costa del bajo *standard* de vida de otros menos afortunados: a éstos habrá que capacitarlos por la cultura e instrucción técnica para que puedan obtener al menos el *minimum* de bienes que requiere la dignidad de la persona humana”¹⁰⁶.

Respecto de la distribución de los bienes reconoce que siempre habrá desigualdades, sin embargo, se debe evitar aquel grado de acumulación que impide que todos alcancen una vida digna de la persona humana:

“En la posesión de los bienes habrá siempre desigualdades debidas a las diferencias de talento, de esfuerzo, etc. Un igualitarismo total resulta absurdo; pero, por otra parte, no puede aceptarse tal acumulación de bienes que al concentrarse en pocas manos dejen imposibilitados a los más para obtener con un justo esfuerzo la parte que necesitan”¹⁰⁷.

Es interesante constatar en el jesuita chileno una posición que se aleja de un igualitarismo radical. La cita anterior muestra que su pensamiento se orienta más hacia una redistribución equitativa que a una igualitaria total.

Al concluir esta sección esperamos haber mostrado razonadamente que en el tema de la redistribución la teología está en grado de entrar al debate por la búsqueda de la justicia social, desde una justicia distributiva que supone el principio del destino universal de los bienes, parte de la doctrina social de la Iglesia.

3.4. LA JUSTICIA SOCIAL COMO LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO CULTURAL

Respecto de la propuesta de Nancy Fraser sobre una justicia social como *reconocimiento* en el ámbito cultural, esta pretende ser neutra en las luchas de las minorías. Sobre esta neutralidad la crítica le viene desde el mismo debate con Axel Honneth, quien afirma que no se puede aceptar cualquier lucha por reconocimiento sin una valoración ética de estas

¹⁰⁶ *Ibíd.*, 206.

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 206. “Todo cuanto contribuya al bien común, a la realización de la justicia social mediante una más equitativa distribución de las rentas, un mejor *standard* de vida para el pueblo, la construcción de habitaciones populares, cajas de compensación para establecer salario familiar, etc., todo esto es la realización de la función social de la propiedad” (Alberto Hurtado, *Moral Social*, 325).

luchas, como por ejemplo los neonazis. En el caso de la teología moral esta valoración ética proviene de la antropología cristiana, una visión del ser humano desde la revelación cristiana en diálogo con la razón. La teología moral social no supone una ética de mínimos al estilo de Adela Cortina, sino de una antropología cristiana que supone una visión integral de la persona humana. Aquí habrá que encontrar espacios para un diálogo respetuoso con las distintas visiones de mundo y concepciones de vida buena que tienen los ciudadanos y sus distintas asociaciones.

A MODO DE CONCLUSIÓN

En el presente texto hemos problematizado las posibilidades para la teología de debatir sobre justicia social y hemos esbozado algunos espacios donde puede hacerlo como son el escrutinio razonable, la importancia tanto de personas como instituciones, y la justicia social entendida como redistribución y reconocimiento.

La teología en la búsqueda de una justicia medioambiental y social participa mediante el *diálogo*, a todo nivel como afirma *Laudato si'*. En la universidad mediante la interdisciplina, en el espacio público mediante el *escrutinio razonado*. La teología en su ámbito de moral social participa del debate sobre la justicia en la sociedad, proponiendo una visión del *ser humano*, una antropología relacional de aquel que ha sido creado a imagen de Dios; y como ética social cristiana que busca contribuir a la transformación de las *instituciones* para hacerlas más justas. La teología moral social también contribuye en la reflexión y en la praxis para una *distribución* más justa de los bienes, de la propiedad y de los cargos y beneficios en una sociedad. Por último, la teología aporta en los debates por una sociedad justa, mediante el *reconocimiento* de aquellos que se experimentan vulnerados en sus derechos, y al mismo tiempo que dialoga en la perspectiva de una antropología cristiana que busca humanizar las relaciones sociales.

II. Interdisciplina en ejercicio

El papel de la religión en la esfera pública. Aportes de John Rawls

Gustavo Monzón

1. INTRODUCCIÓN

Una de las principales problemáticas que se le presentan a la filosofía política contemporánea, es la pregunta respecto al papel que ocupa la religión en la esfera pública. En ese sentido, dicha preocupación adviene a partir de constatar el pluralismo religioso existente al interior de nuestras sociedades, lo cual conlleva una serie de desacuerdos respecto a lo que puede ser considerado como *vida buena*.

Dado este panorama, en el cual no es posible una única noción normativa de lo que es la *vida buena*, se recurre a la noción de justicia como una base común que permita organizar la vida en común asegurando la distribución de derechos y obligaciones al interior de la comunidad moral. En esta distribución se intenta dejar de lado las visiones propias de las “doctrinas comprensivas”, al decir de Rawls, para centrarse exclusivamente en aquello que se debe tener como obligatorio fruto del acuerdo entre individuos racionales y libres que se mueven de acuerdo a su interés personal. Sin embargo, a medida que evoluciona este paradigma de la filosofía política, la pregunta por la religión vuelve a tener vigencia, en la medida que se le presentan algunas aporías a las teorías de la justicia.

A continuación, presentaremos la lectura de John Rawls sobre la relación entre religión y sociedad a partir de su obra “Teoría de la Justicia”¹⁰⁸ y las revisiones que realiza en dos obras posteriores, “Liberalismo

¹⁰⁸ John Rawls, *Theory of Justice* (Cambridge: President and Fellows of Harvard, 1971).

Político”¹⁰⁹ y “Una Revisión de la Idea de Razón Pública”¹¹⁰. En este itinerario intelectual, el filósofo de Harvard, va evolucionando desde un rechazo a la inclusión de elementos religiosos hasta llegar a considerar que la inclusión de los mismos es importante en el fortalecimiento de la cultura política pública. En esa línea, el reconocimiento por parte de nuestro autor de la “evolución doctrinal” de la Iglesia nos abre a nuevas posibilidades para el aporte de la ética social cristiana a los debates éticos de una sociedad plural.

2. TEORÍA DE LA JUSTICIA

En “Teoría de la Justicia”, Rawls se va a enfrentar al problema de cómo *aplicar la justicia para poder legitimar los órdenes políticos*. En ese sentido, parte de la idea que la *justicia* está encargada de *distribuir los bienes sociales primarios* considerando las dificultades prácticas para realizar dicha distribución. Esta asignación no es automática ni natural, sino que *exige* una serie de *arreglos* y acuerdos para ser efectiva. Más que lograr la salida de un estado previo, su preocupación consiste en encontrar un procedimiento para lograr la *distribución más racional de los recursos*. Para eso, toma como punto de partida la idea de justicia como *imparcialidad*¹¹¹. Con este fin intenta construir una “concepción de la misma que considera que la *existencia de diferencias profundas e irresolubles en materia de importancia fundamental son una condición permanente de la vida humana*”¹¹². En esa línea, el tratar de elaborar una concepción política de la justicia, coherentemente formulada y razonable, implica que debe estar de acuerdo con nuestras convicciones más profundas acerca de la justicia.

La teoría de Rawls contiene una *concepción de la justicia social* entendida como un *conjunto coherente y articulado de normas y arreglos institucionales*. Al construir dicha concepción, la teoría rawlsiana se *inserta dentro del campo de la ética normativa* en la medida que indica *¿cómo*

¹⁰⁹ John Rawls, *Political liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

¹¹⁰ John Rawls, *El derecho de gentes y “una revisión de la idea de razón pública”* (Madrid: Paidós, 2001).

¹¹¹ Rawls, *Theory of Justice*, 17.

¹¹² John Rawls, «Kantian Constructivism in Moral Theory», *The Journal of Philosophy* 77 (1980): 561.

debe ser una sociedad justa? De esa manera, el carácter racional de su planteamiento consiste en la capacidad de establecer un acuerdo acerca de cómo queremos vivir en sociedad, mediante un determinado procedimiento, para lo cual se efectúa una reinterpretación de la teoría del contrato social propia de los siglos XVII y XVIII.

Como mencionábamos anteriormente, la intuición de base que ha incorporado el procedimiento es denominada *justicia como equidad*. Mediante dicho procedimiento los *principios de la justicia razonables y bien fundados* son aquellos que serán *acordados por individuos racionales, libres e iguales*, los cuales están destinados a proteger sus intereses, al mismo tiempo que serán colocados en una situación equitativa: la *posición original*. En la misma, se encuentran las partes en una situación en la cual *deben optar entre principios alternativos de justicia atendiendo la forma en la cual pueden afectar a sus propios intereses* ignorando cuáles son aquellos que poseen en la vida corriente más allá de la posición original. Así, Rawls plantea la fundamentación de los *principios de la justicia social en términos de una elección racional* mediante la utilización de este *velo de la ignorancia*, que pretende asegurar que los *participantes* adopten un *punto de vista universal*, siendo capaces de elegir principios que atiendan al interés universal.

Mediante este acuerdo los *principios correctos* serán aquellos que las *distintas partes acuerdan en dicho procedimiento*. Por tanto, queda delineado el objetivo de la *Teoría de la Justicia*, que representa un *intento de construir las bases de un acuerdo entre los ciudadanos por intermedio del ejercicio público de la razón*. A través de la *fundamentación contractualista*, los *principios* que emanan de dicho procedimiento son el resultado de los *acuerdos de personas moralmente libres e iguales*. Dichos principios se presentan como *criterio* para juzgar la forma en las cuales las *instituciones* son capaces de realizar la *correcta distribución de bienes* entre sujetos determinados.

El centro de la discusión de Rawls es establecer los *criterios para el desarrollo de una sociedad justa*. En esa línea la idea regulativa del *velo de la ignorancia* quiere asegurar la imparcialidad y llegar a un consenso que, asegurados en los principios liberales, reconozca el pluralismo de la sociedad. Sin embargo, la neutralidad del *velo de la ignorancia*, no es

un rechazo a lo religioso sino un aseguramiento de las condiciones de neutralidad¹¹³.

3. LA RAZÓN PÚBLICA COMO *CONDITIO SINE-QUA-NON* DE LA DEMOCRACIA CONSTITUCIONAL

En el año 1993 Rawls presenta su obra *Liberalismo Político* que surge de la reformulación tras los debates que se generan a partir de su *Teoría de la Justicia*. Este texto, representa un “giro hermenéutico en la medida que pasa de una racionalidad universal y ahistórica al reconocimiento de que la racionalidad está siempre embebida en comprensiones y contextos culturales contingentes”¹¹⁴.

Luego de dialogar con sus críticos, que van desde el marxismo analítico hasta los libertarios, pasando por los republicanos, comunitaristas y feministas, nuestro autor sigue con su intuición de presentar la justicia como primera virtud de las instituciones sociales. Ante las diferentes posiciones críticas, Rawls define como problema central del modelo liberal y por tanto de esta obra, la pregunta: “¿cómo es posible que exista una sociedad justa y estable de ciudadanos libres e iguales, divididos en diferentes doctrinas religiosas, filosóficas y morales que son racionales?”¹¹⁵.

Para Rawls, lo central del liberalismo político es buscar “una concepción política de la justicia basada en un *consenso superpuesto* (*overlapping consensus*) que regula las diferentes doctrinas filosóficas, religiosas y morales”¹¹⁶. Este consenso supone un “régimen de democracia constitucional en el cual los individuos tienen capacidad de realizar acuerdos sobre las diferentes concepciones de justicia”¹¹⁷. En dicho ordenamiento la *idea de razón pública* es la piedra angular de la democracia constitucional, ya que “a través de ella se establecen los prin-

¹¹³ Gonzalo Villagrán, «La relación religión-sociedad en John Rawls, ‘Una comparación con la doctrina del Concilio Vaticano II’», *Revista de Fomento Social* 66 (2011): 652.

¹¹⁴ Julio Luis Martínez Martínez, «Debate con John Rawls: Sobre el contenido de la libertad religiosa», *Iglesia Viva* 213 (2003): 91.

¹¹⁵ Rawls, *Political liberalism*, xxv.

¹¹⁶ *Ibíd.*, 39.

¹¹⁷ *Ibíd.*, xxv.

cipios de justicia que definen una sociedad bien ordenada”¹¹⁸. Con esta base, “los ciudadanos libres e iguales pueden establecer, a partir de la diversidad de doctrinas, una cultura pública”¹¹⁹. Sin embargo, en este planteo de Rawls todavía no hay espacio para las razones religiosas, ellas forman las “razones no públicas”¹²⁰. Definirlas como “no públicas” no es equivalente a afirmar que son “razones privadas”, sino que consisten en los argumentos de las distintas organizaciones que forman la sociedad (universidades, clubes deportivos, sindicatos, gremios empresariales, iglesias, etc.) y que forman la cultura de base (*background culture*). Si bien no forman parte de la cultura política pública, son el punto de partida desde donde se dialoga para establecer los *principios de justicia* de la *sociedad bien ordenada*¹²¹.

En *Political Liberalism*, Rawls sigue interrogándose acerca de cómo lograr la estabilidad social. Sin embargo, en esta obra se hace más evidente la idea de pluralismo, con su correspondiente diversidad de puntos de vista acerca de cómo lograr el objetivo señalado. Esto hace que las distintas nociones éticas de los grupos que conforman la sociedad tengan que someterse al ejercicio de la razón pública, aceptando que la idea de justicia es un mínimo aceptable desde el cual acordar la distribución de deberes y derechos al interior de la sociedad. La preocupación de Rawls sigue siendo la elaboración de un instrumental teórico que ayude a *mantener la estabilidad social y asegurar la cooperación al interior de la sociedad* mediante el establecimiento de los principios que la aseguren, por lo cual en la medida que dichos principios incorporen mayor pluralidad de puntos de vista, como por ejemplo los que emanan de la religión, tendrán una mayor adhesión por parte de los ciudadanos. Según nuestra lectura del planteamiento rawlsiano, el objetivo de la democracia constitucional no está en marginar las posturas religiosas en el establecimiento de los principios de justicia, sino asegurar que las mismas se enmarquen en un ejercicio de la razón pública y confíen en que la idea de justicia es un valor fundamental para la estabilidad de la sociedad.

¹¹⁸ Ibíd., 224-225.

¹¹⁹ Ibíd., 214-217.

¹²⁰ Ibíd., 220.

¹²¹ Ibíd., 216.

4. LA RAZÓN PÚBLICA REVISITADA

En su última obra, Rawls va a desarrollar la idea de que la *razón pública* es la noción de base para la *estabilidad social*. Como pudimos desarrollar en los apartados anteriores, para nuestro filósofo; la estabilidad social que garantiza la equidad, se da a partir del establecimiento de una estructura básica que siga los principios de justicia acordados por individuos razonables y racionales que tienen una pluralidad de puntos de vista sobre cómo organizar la sociedad. Esta estabilidad, genera una especie de *solidaridad social afirmada en el consenso de los ciudadanos* que, a partir de sus diferentes puntos de vista desean mantener una sociedad justa. En *La idea de razón pública revisitada*, partiendo de este supuesto, el autor desarrollará la forma en que estos diversos puntos de vista, por ejemplo el religioso, pueden ser incorporados en la razón pública.

En primer lugar, Rawls plantea que la *idea de razón pública* especifica lo propio del universo de valores del modelo liberal¹²². En ese sentido, considera que “la verdad absoluta en política es incompatible con la ciudadanía democrática y la idea de ley legítima”¹²³. En segundo lugar, no existe una identidad entre la razón secular y la razón pública, ya que “la razón secular tiene que ver con la argumentación formulada en términos de las doctrinas generales no religiosas (...) [mientras que] el contenido de la razón pública viene dado por los principios y valores de la familia de concepciones liberales de justicia”¹²⁴. En tercer lugar, el *compromiso con la razón pública no implica la renuncia a la postura religiosa propia, sino el “apelar a una de las concepciones políticas (liberal), a sus ideales y principios, criterios y valores cuando se debaten cuestiones políticas fundamentales”*¹²⁵. En cuarto lugar, Rawls se pregunta “¿cómo es posible que los creyentes apoyen un régimen constitucional incluso cuando sus doctrinas globales tal vez no prosperen e incluso declinen?”¹²⁶. Ante este problema, nuestro autor sostiene que “la respuesta reside en que las doctrinas religiosas y no religiosas comprendan y acepten que la única manera justa de asegurar la libertad de sus partidarios en armonía con las libertades iguales de otros ciudadanos libres e iguales es apoyar una

¹²² Rawls, *El derecho de gentes*, 162.

¹²³ *Ibíd.*, 162.

¹²⁴ *Ibíd.*, 167-168.

¹²⁵ *Ibíd.*, 168.

¹²⁶ *Ibíd.*, 168.

democracia constitucional razonable”¹²⁷. En esa línea, Rawls afirma que “al brindar dicho apoyo, una doctrina religiosa puede decir que esos son los límites que Dios fija a nuestra libertad; una doctrina no religiosa se expresará de otra manera (...) en cualquier caso estas doctrinas muestran en distinta forma cómo la libertad de conciencia y el principio de tolerancia pueden convivir con la justicia igual para todos los ciudadanos en una razonable sociedad democrática”¹²⁸.

De esta manera, en el debate político las doctrinas generales de comprensión de la sociedad, deben utilizar las razones políticas adecuadas para la sustentación. En ese sentido, realizan la denominada “estipulación”¹²⁹, es decir, dan razones políticas adecuadas desde las cuales sustentan su participación en la cultura política pública aportando al consenso superpuesto.

Para Rawls la estipulación es fruto de la buena fe de los participantes en la cultura política pública. Es decir, “no existen reglas preestablecidas ni restricciones para la expresión de las doctrinas religiosas o seculares que sustentan los modos de vida”¹³⁰. La expresión de las mismas al interior de la cultura política pública, “*fortalece los lazos de amistad cívica* en cuanto a través de dichas doctrinas, la participación en la cultura política pública tiene fuerza y vigor”¹³¹.

Fruto de su diálogo con diferentes autores católicos, especialmente el jesuita David Hollenbach del Boston College, quien lo introduce en el pensamiento de John Courtney Murray, Rawls se interioriza de la declaración conciliar *Dignitatis Humanae*. Nuestro filósofo destaca lo propio del modelo americano en lo referente a la libertad religiosa, haciendo un análisis de la primera enmienda de la Constitución de Estados Unidos. Rawls plantea que la separación entre la Iglesia y el Estado es positiva pues “protege a la religión del Estado y al Estado de la religión, protege a los ciudadanos de sus Iglesias y a los ciudadanos unos de otros”¹³². Para nuestro autor, la actitud de la religión cristiana, previa a la evolución

¹²⁷ Ibíd., 175.

¹²⁸ Ibíd., 175.

¹²⁹ Ibíd., 177.

¹³⁰ Ibíd., 178.

¹³¹ Ibíd., 178.

¹³² Ibíd., 191.

doctrinal de *Dignitatis Humanae*, ha sido de un “celo persecutorio”¹³³ que, mediante la persecución de la herejía, las cruzadas, la Inquisición y las guerras de religión, ha querido dominar el espacio público no respetando la libertad religiosa, ni de conciencia. Este mal ha sido similar tanto en los católicos como en los protestantes.

Esta actitud que hemos descrito, plantea una serie de problemas al modelo liberal. Sin embargo, a partir de la declaración conciliar anteriormente señalada, se experimenta un cambio que es reconocido por Rawls. De este modo es posible un diálogo entre ambos paradigmas, pues a partir del giro conciliar:

“La Iglesia Católica se comprometió a respetar el principio de libertad religiosa tal como se encuentra en una democracia constitucional. Declaró que la doctrina ética descansa en la dignidad de la persona humana, estableció los límites del Estado en materia religiosa y fijó las bases teológicas de la libertad de Iglesia en sus relaciones con el mundo político y social. Todas las personas, cualquiera sea su fe, tienen igual derecho a la libertad religiosa”¹³⁴.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN. ¿PUEDE EL MODELO RAWLSIANO SER UN INSTRUMENTO FILOSÓFICO-POLÍTICO PARA LA ÉTICA SOCIAL CRISTIANA?

El principal desafío de la *ética social cristiana* consiste en ser capaz de proponer valores (justicia, solidaridad, libertad, igualdad) y discursos que fomenten la *solidaridad ciudadana*. Desde el cristianismo con su *ethos* de vida buena, la ética elabora criterios de juicio y discernimiento que ayuden a legitimar las instituciones políticas, teniendo como criterio último el respeto y promoción de la dignidad humana. En ese sentido, es función de la Iglesia el robustecer las convicciones fundamentales, de manera de recordar siempre en el ejercicio del poder la naturaleza de la comunidad política y el recto ejercicio de los poderes públicos¹³⁵.

De esta forma, partiendo del hecho que vivimos en sociedades plurales, el papel de la religión es generar ideas, y darles una fuerza motivadora, que ayuden a constituir un horizonte común de valores cívicos

¹³³ Ibíd., 191.

¹³⁴ Ibíd., 191.

¹³⁵ Cfr. *Gaudium et Spes*, en *Concilio Vaticano II: documentos completos* (Santa Fe de Bogotá: San Pablo, 2000), 76.

compartidos por todos los ciudadanos¹³⁶. Por otra parte, el pluralismo le presenta un problema a la ética social cristiana a la hora presentar sus contenidos al interior de la discusión pública, ya que sufre al interior de su disciplina como una especie de *contradicción entre método y contenido*. Por una parte, con posterioridad al Concilio Vaticano II, la ética social cristiana ha asumido como contenido propio ciertos *postulados centrales del modelo liberal* como son la dignidad de la conciencia moral en el individuo¹³⁷, el modelo de la democracia liberal en lo político y la economía de mercado como un sistema eficiente de distribución de los recursos¹³⁸. Por otra parte, al formular sus juicios morales desde un lenguaje de principios que son expresión de la verdad de la Revelación para la vida en común (bien común, destino universal de los bienes, subsidiaridad, participación, solidaridad), la ética social cristiana los plantea con una idea de sociedad que puede ser moldeada por la voluntad de un legislador mayor y no por acuerdo de los ciudadanos. De esta manera, la ética social cristiana no termina de asumir la *kénosis* de someterse al tribunal de la razón pública como una doctrina comprensiva entre otras que necesita otro modo de expresarse. A partir de esta problemática, la dificultad de expresar sus juicios y aplicarlos en la formulación de políticas públicas no reside, a nuestro juicio, en la inviabilidad de los principios sino en una desactualización de su modelo filosófico.

En esta parte final de nuestro trabajo, reconociendo que la enseñanza de la Iglesia se “enriquece con la evolución del mundo moderno”¹³⁹ presentaremos un *ejercicio de estipulación* de algunos principios del magisterio social con categorías de la filosofía política de Rawls.

Como formulamos al inicio de este último apartado, existen algunos *puntos de convergencia que permitirían considerar la viabilidad del modelo rawlsiano como un modelo apropiado para formular en el debate público los principios de la ética social cristiana*. A continuación, nos centraremos en

¹³⁶ David Hollenbach, *The common good and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 110.

¹³⁷ Cfr. *Gaudium et Spes*, en *Concilio Vaticano II: documentos completos* (Santa Fe de Bogotá: San Pablo, 2000), 16; *Dignitatis Humanae*, en *Concilio Vaticano II: documentos completos*, 1.

¹³⁸ Cfr. Papa Juan Pablo II, *Centesimus Annus* (Santiago: Ercilla 1991), 46.

¹³⁹ *Gaudium et Spes*, 44.

tres ideas de su teoría como estipuladoras de principios de la ética social cristiana: *sociedad bien ordenada como bien común, individuo racional y razonable como expresión de la participación y la justicia como equidad como sinónimo de solidaridad*.

Con respecto a la primera idea, la intención que traspasa toda la obra de Rawls es lograr la *estabilidad de la sociedad mediante el diseño de instituciones justas*. Este objetivo es presentado como sociedad bien ordenada la cual está regulada por una determinada concepción pública acerca de la justicia. Bajo dicho objetivo, se aseguran los principios de justicia a partir de los cuales se diseña todo el armado institucional, al que podemos identificar con el *bien común*. Para la ética social cristiana, este principio es el “conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de los miembros el logro más pleno y más fácil de su propia perfección”¹⁴⁰. Como podemos ver, este principio tiene el mismo cometido que la idea de sociedad bien ordenada en la medida que asegura que se den las condiciones necesarias para el desarrollo de sus miembros.

En segundo lugar, el sujeto rawlsiano es un *sujeto racional*, en cuanto busca su propio interés, y *razonable*, en cuanto entiende que este interés se da a través de la cooperación social. Este hecho permite que se ejercite la reciprocidad y la sociedad se mantenga estable con la combinación de la libertad y la igualdad asegurando la *participación* que “se expresa, [...] en una serie de actividades mediante las cuales el ciudadano, como individuo o asociado a otros, directamente o por medio de los propios representantes, contribuye a la vida cultural, económica, política y social de la comunidad civil a la que pertenece”¹⁴¹. De esta manera, se asume que la *sociedad implica un involucramiento por parte de los individuos*, ya que de ellos depende la estabilidad de la estructura de la sociedad y de los acuerdos que fomenten y fortalezcan la participación.

Por último, el liberalismo rawlsiano es un representante de la corriente igualitaria de esta teoría. A diferencia de otras visiones de esta familia ideológica, el filósofo de Baltimore reconoce que la libertad de todos depende de una *equitativa igualdad de oportunidades y la solidaridad* con

¹⁴⁰ Consejo Pontificio Justicia y Paz, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (Santiago: Conferencia Episcopal de Chile, 2005) 164.

¹⁴¹ *Ibíd.*, 189.

los miembros menos aventajados, generando estructuras de reciprocidad que son la base de la cooperación social. Este concepto, a nuestro juicio clave de bóveda de la ética social cristiana manifiesta “la exigencia de reconocer en el conjunto de los vínculos que unen a los hombres y a los grupos sociales entre sí, el espacio ofrecido a la libertad humana para ocuparse del crecimiento común, compartido por todos”¹⁴².

Para finalizar, podemos plantear como interrogante si el ejercicio de *estipulación* de los principios de la ética social cristiana, que proponemos a partir de leer la misma bajo el prisma del enfoque de Rawls, no equivale a una *renuncia o deflación* del contenido de los mismos principios. A nuestro juicio, *para superar la poca influencia que tiene nuestra tradición de moral social* en la elaboración de las *políticas públicas* que definen a una mejor sociedad, es *necesario un esfuerzo interdisciplinario* como el que realizamos en este Coloquio. La labor de la filosofía política, disciplina desde la cual realizamos este trabajo, es el revisar las mediaciones bajo las cuales se expresan los mismos de manera de *recoger los valores que se viven en la cultura política liberal y desde allí expresar nuestras creencias sobre cómo queremos vivir, de manera que puedan ser eficientes en el diseño de una sociedad justa y equitativa*.

¹⁴² Ibíd., 194.

Algunas reflexiones sobre Rawls y Sen y su relación con la justicia

*Gonzalo Edwards*¹⁴³

1. INTRODUCCIÓN

Amartya Sen, Premio Nobel de Economía en 1998, se preocupa en “La Idea de Justicia” de la justicia social. El libro está dedicado a la memoria de John Rawls, a quien considera “el principal filósofo de nuestro tiempo”¹⁴⁴, pero se aparta de él en varias cuestiones fundamentales.

La preocupación de Sen por la justicia no es la búsqueda de una verdad teórica, como lo es para Rawls, sino que su preocupación es ética. Su problema de justicia no pasa por ubicar un principio de justicia socialmente aceptado por todos ni un ideal de justicia que todos debemos seguir. Su preocupación nace simplemente de la indignación suscitada por la miseria de tantos seres humanos y de la necesidad de remediarla.

A pesar de las grandes diferencias con Rawls, las cuales se desarrollan en este libro, ambos comparten la convicción de que al Estado le corresponde un rol activo en el logro de justicia social. En todo caso, quizás lo que más los acerca es el hecho que ambos están seguros de que resulta posible usar la razón como medio para elaborar sus teorías de la justicia.

Quizás lo más importante de “La Idea de Justicia” sea el carácter práctico de Sen, quien trata de ver la forma de solucionar los problemas de justicia que prácticamente todos consideramos como tales, como, por ejemplo, la esclavitud.

¹⁴³ Agradezco la eficiente ayuda de Miguel de Iruarizaga en la preparación de este artículo. Asimismo, agradezco los comentarios de Diego García, Cristián Hodge y Felipe Zurita. Los errores que subsisten son exclusivamente de mi responsabilidad.

¹⁴⁴ Amartya Sen, *La Idea de Justicia* (Buenos Aires: Taurus, 2011), 81.

En lo que sigue, trataré ciertos elementos de “La Idea de Justicia”, sin pretender ser exhaustivo, sino solo reflejar algunas de las ideas que considero principales o novedosas para el diálogo entre economía, ética y doctrina social de la Iglesia.

2. EL PROBLEMA DE LA RACIONALIDAD ECONÓMICA

En general, los economistas consideran que los motivos más relevantes detrás de las acciones de las personas son los intereses personales¹⁴⁵. Sen se aparta en alguna medida de esta visión, agregando que también existe una orientación a actuar según el bienestar de la sociedad¹⁴⁶.

Al respecto, en todo caso, Sen distingue entre Simpatía (*Sympathy*) y Compromiso (*Commitment*)¹⁴⁷. La simpatía se refiere a la preocupación por los demás cuando afecta directamente al propio bienestar. Si el conocimiento de la tortura de los demás te hace mal y actúas, es un caso de simpatía. Las acciones de este tipo podrían, en consecuencia, calificarse como motivadas por el “interés propio”. El compromiso (*commitment*), por su parte, se refiere a la preocupación por los demás aun cuando no afecte directamente el propio bienestar. La tortura de otro no afecta directamente, pero el individuo considera que es mala y actúa en consecuencia. Las acciones de este tipo podrían calificarse como “no motivadas por el interés propio”.

A modo de ejemplo, para distinguir entre ambos conceptos, se podría usar el cuidado de los animales. Simpatía sería cuidarlos, por ejemplo, porque son propios y los cuido como cualquiera cuida su propiedad (en ese sentido serían objeto de derecho) y me conviene cuidarlos. Compromiso sería, en cambio, cuidarlos porque son sujetos de derecho y hay que hacerlo aunque “muerdan”; es decir, hay que hacerlo porque reconozco que es lo correcto aunque no me beneficie, o incluso, me perjudique.

¹⁴⁵ Esta sería una posición basada en consideraciones de carácter positivo más que normativo.

¹⁴⁶ Para un análisis de este punto, ver Aránzazu Albertos San José, *La crítica de Amartya Sen a la Economía utilitarista*, Cuadernos de Anuario Filosófico n.º 86 (Pamplona: Universidad de Navarra, 1999).

¹⁴⁷ Sen, *La Idea de Justicia*, 326.

En este punto, se hace notar que buscar el interés propio no es lo mismo que egoísmo, toda vez que por egoísmo se entiende la búsqueda ilegítima del interés propio. El no torturar a un animal por simpatía, no significa que el individuo sea egoísta cuando no tortura al animal.

Sen argumenta que entre maximizar el interés propio y el utilitarismo, que optimiza el beneficio total para todas las partes, existen una variedad de puntos intermedios, donde aparecen conceptos como la ética en los negocios, la responsabilidad familiar y la conciencia de clase.

3. INSTITUCIONALISMO TRASCENDENTAL VS COMPARATISMO

Sen considera que una teoría de la justicia debe incluir maneras de juzgar como se reduce la injusticia y se avanza hacia la justicia. No se debe orientar tan solo a la caracterización de sociedades perfectamente justas.

En términos económicos, considera que nos debemos preocupar de los mejoramientos paretianos más que de cuál es el óptimo. En términos figurativos, no debería importar tanto saber dónde está o cómo es la cima del Everest, sino por dónde subir. En ese sentido, Sen es *marginalista*.

En definitiva, Sen rechaza lo que él llama el “institucionalismo trascendental” de Rawls y opta en cambio por un enfoque “comparatista”.

El institucionalismo trascendental se preocupa por “identificar los esquemas institucionales justos para la sociedad” y “concentra su atención en lo que identifica como justicia perfecta”¹⁴⁸.

Por otra parte, el comparatismo intenta realizar comparaciones parciales entre sociedades que ya existen o que podrían existir.

Rawls no propone estrategias explícitas de transición desde una sociedad no idealmente justa a una que sí sea idealmente justa. Por otra parte, pueden considerarse excepcionales las menciones sobre cómo actuar en una sociedad injusta, dedicando en todo caso algunas páginas a la desobediencia civil y a la objeción de conciencia¹⁴⁹.

¹⁴⁸ Ibíd., 37.

¹⁴⁹ Cfr. John Rawls, *Teoría de la justicia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1979), Cap. VI.

Sen considera que el ejercicio de identificar lo que sería una situación de justicia perfecta no es ni suficiente ni necesario para poder evaluar y discriminar entre situaciones particulares.

No es suficiente, porque “la caracterización de justicia impecable, incluso si tal caracterización pudiere surgir con claridad, no entrañaría descripción alguna de cómo se compararían y graduarían diversos cambios de rumbo respecto de la impecabilidad”¹⁵⁰.

Para ilustrar esta diferencia, Sen presenta el siguiente ejemplo: Supóngase un acuerdo total en que la Mona Lisa es la pintura más bella del mundo. Llegar a dicho acuerdo, sin embargo, no nos sirve de nada si queremos comparar entre un retrato de Van Gogh y uno de Picasso. Es decir, de nada sirve tener claras las instituciones ideales para lograr la justicia perfecta si no están entre nuestras opciones alcanzables.

Ahora bien, el juicio de Sen es discutible. Tal como señala Migliore¹⁵¹, puede tal vez no ser necesario a fin de comparar entre un Picasso y un Van Gogh, acordar que la Mona Lisa es la pintura perfecta del mundo, pero sin duda puede ser útil tener claras las razones de por qué es la pintura perfecta ya que nos podrían servir para optar entre uno u otro.

En todo caso, hay que tener presente que no necesariamente lo más cercano al ideal será lo mejor. Si por ejemplo alguien prefiere el vino blanco al tinto, es probable que prefiera el tinto a una mezcla de los dos, aunque esta última sea más parecida al ideal.

También es importante aclarar que la crítica de Sen vuelve a hacer sentido si las razones por las cuales se elige la Mona Lisa no sirven de criterio para comparar las otras pinturas. Por ejemplo, que sea un retrato femenino la razón de su perfección no ayudaría a elegir entre ambas pinturas posibles.

4. PLURALIDAD IRREDUCTIBLE

La segunda crítica de Sen a Rawls tiene que ver con la posibilidad de llegar a acuerdo sobre ciertos principios de justicia. Se debe aceptar

¹⁵⁰ Sen, *La Idea de Justicia*, 129.

¹⁵¹ *Ibíd.*, 16.

que muchas cuestiones de justicia comparada tienen consideraciones en conflicto que no están completamente resueltas.

Argumentos razonables en direcciones opuestas pueden surgir de personas con diversas experiencias y tradiciones, pero también pueden emanar dentro de una sociedad determinada o incluso dentro de una misma persona. Esto significa, en el contexto de la crítica a Rawls, aceptar que aun detrás del *velo de la ignorancia*, en la *posición original*, vamos a discrepar en ciertas cosas o llegar a conclusiones distintas en cuanto a ciertos principios¹⁵².

A diferencia de Rawls, Sen considera poco probable que pueda alcanzarse un acuerdo unánime sobre cuáles debieran ser los principios de justicia. Utilitaristas, igualitaristas económicos y libertarios suelen tener criterios diferentes sobre cómo resolver estas cuestiones de modo tal que podría “no existir [...] ningún esquema social perfectamente justo e identificable del cual pudiera surgir un acuerdo imparcial”¹⁵³.

Para ejemplificar esto, Sen nos pone en la siguiente situación: Imaginemos que hay tres niños, Alberto, Bernardo y Carolina, y una flauta.

Alberto dice que la flauta debiese ser para él porque es el único que sabe tocarla. Los otros dos no niegan esto. Pareciera razonable dársela a Alberto en este caso.

Bernardo argumenta que la flauta debiese ser suya porque es el más pobre de los tres (de nuevo los otros no lo niegan) y no tiene otros juguetes. Pareciera lógico dársela a Bernardo.

Por último, Carolina arguye que la flauta es suya porque ella la hizo (los otros no lo niegan) y que como ella la fabricó, le pertenece. De nuevo pareciera ser razonable dársela a ella.

Así pues, dependiendo si hablamos con igualitaristas económicos, utilitaristas o libertarios, cada uno le va a dar la flauta a un niño distinto. Un utilitarista se la entregaría a Alberto, pues es el que mayor provecho le saca, un igualitarista se la entregaría a Bernardo y por último, alguien que defienda la libertad y el derecho a la propiedad privada por sobre los otros principios se la entregará a Carolina.

¹⁵² Sobre las nociones de “velo de la ignorancia” y la “posición original”, ver Rawls, *Teoría de la justicia*, Cap. I, secc. 3 y 4.

¹⁵³ Sen, *La Idea de Justicia*, 47.

Sin embargo, estas diferencias no impiden que personas que adhieren a principios diferentes puedan coincidir en la necesidad de combatir injusticias flagrantes. Por ejemplo, la esclavitud es percibida como una injusticia intolerable. Abolirla no exige la búsqueda de un consenso sobre cómo debería ser una sociedad perfectamente justa. Así, Sen argumenta que si desde varios puntos de vista, a través de argumentos y opiniones diferentes se llega a un mismo diagnóstico o conclusión, esa injusticia debe ser tratada sin necesidad de analizar cuál de los argumentos era correcto o cuál es el orden de importancia. Cita a Lord Mansfield (magistrado británico), quien aconsejaba: “considere lo que usted crea que la justicia demanda y actúe en consecuencia. Pero nunca dé sus razones, pues su decisión será probablemente correcta, pero sus razones serán completamente erróneas”¹⁵⁴.

5. TRANSGRESIONES VS INSTITUCIONES

La tercera crítica de Sen a Rawls es que la presencia de injusticia remediable bien puede tener relación con transgresiones del comportamiento y no con insuficiencias institucionales.

Aquí nuevamente encontramos, en el libro de Sen, un ejemplo bastante simple. En el cuento *Grandes Esperanzas* de Charles Dickens¹⁵⁵, Pip recuerda la coacción violenta y caprichosa que sufrió cuando era niño a manos de su propia hermana. Dicha agresividad corresponde al orden de una transgresión del comportamiento y no constituye una recusación de la familia como institución. Nuevamente, las personas pueden cometer injusticias por un actuar contra el orden establecido, sin que esto sea culpa de las instituciones que guardan dicho orden.

Profundizando en este tema, Sen aborda una distinción clásica en la filosofía del derecho en la India, que son el *Niti* y el *Nyaya*¹⁵⁶

¹⁵⁴ El comentario fue de William Murray, primer conde de Mansfield. Citado en: John Campbell, *The Lives of the Chief Justices in England: From the Norman Conquest to the Death of Lord Mansfield*, vol. II (London: John Murray, 1949-1957), Cap. 40, 572; citado a su vez en Sen, *La Idea de Justicia*, 4.

¹⁵⁵ Charles Dickens, *Grandes Esperanzas* (Barcelona: Círculo de Lectores, 2005); citado en: Sen, *La Idea de Justicia*.

¹⁵⁶ Sen, *La Idea de Justicia*, 51.

- Niti: idoneidad de las instituciones y corrección del comportamiento.
- Nyaya: entraña un concepto comprensivo de la justicia realizada.

Así, las instituciones, las reglas y la organización deben ser evaluadas en una visión más amplia de la justicia, el *nyaya*, ligado al mundo real más allá de sus instituciones. La realización de la justicia como *nyaya* va más allá de juzgar a las instituciones (el enfoque de Rawls) sino que juzga a las sociedades mismas. Aun si una institución es perfecta (*niti*), se puede infringir la justicia como *nyaya*.

Otra forma de ver ambos conceptos se manifiesta en la frase: *Fiat justitia et pereat mundus*¹⁵⁷, que se haga justicia aunque perezca el mundo. Esta máxima corresponde al concepto de Niti, pero no se entendería en el concepto del Nyaya. No hace sentido en esta perspectiva comprensiva de la justicia una justicia que no deja a nadie para que viva esa justicia. Sería una victoria pírrica.

Como ejemplo, no propuesto por Sen, se puede decir que Abraham Lincoln logró aprobar la abolición de la esclavitud, recurriendo a la compra de senadores, ofreciéndoles trabajos cuando se acabasen sus períodos. El problema enfrentado por Lincoln era, desde su punto de vista, elegir entre “comprar” tres votos o tener nuevos ejércitos y más muertes¹⁵⁸. Aquí se ve como un intento de lograr instituciones más justas se hace considerando un sentido más amplio y comprensivo de la justicia. ¿Se aplica la teoría del mal menor? ¿Es un fin que justifica los medios? Se deja la pregunta abierta.

6. APERTURA A OTRAS VOCES (IMPARCIALIDAD “ABIERTA”)

Interesado por las relaciones de justicia en el ámbito internacional, Sen rechaza el “institucionalismo trascendental” debido a que considera que este enfoque, el postular que los principios de justicia son una creación del pacto que origina la comunidad política, vería limitada su vigencia al interior del Estado, impidiendo llevar adelante un diálogo entre diferentes pueblos al respecto. Por ello, en lugar de la visión con-

¹⁵⁷ Emperador Fernando I del Imperio Romano-Germánico, siglo XVI.

¹⁵⁸ Cfr. Charles Dana, *Recollections of the Civil War* (New York: D. Appleton and Company, 1898), 176. Dana fue Ministro de Guerra adjunto (Assistant Secretary of War) durante la administración de Lincoln (1863-1865).

tractualista del “institucionalismo trascendental”, Sen acude a la idea de “espectador imparcial” esbozada por Adam Smith¹⁵⁹. La idea básica de Smith, aclara Amartya Sen, “se expresa como el requerimiento de examinar la propia conducta ‘como uno imagina que la examinaría un espectador imparcial’”¹⁶⁰. Smith insiste en la necesidad:

“de invocar una amplia variedad de opiniones y puntos de vista basados en diversas experiencias de cerca y de lejos, en lugar de contentarse con encuentros (...) con otros que viven en el mismo medio cultural y social, y con la misma clase de experiencias, prejuicios y convicciones acerca de lo que es razonable y lo que no lo es”¹⁶¹.

Una vez más vemos aquí la influencia de la cultura india en Sen, de la cual se siente muy orgulloso. Es desde su experiencia de vivir entre culturas diferentes, que argumenta que para llegar a una idea de justicia no se pueden tomar solo opiniones de un lugar, o de una cultura. Nuevamente tomando la esclavitud como ejemplo, si le hubiésemos preguntado antes de la guerra de secesión americana, solo a habitantes del sur de Estados Unidos (inclusive a la gente de color), probablemente la gran mayoría no se hubiese cuestionado, o no hubiese encontrado errónea o injusta, la esclavitud. Esto ya que viven todos en un contexto donde está dada esa situación. Por eso es relevante el diálogo intercultural a la hora de proponer principios de justicia. Se necesita un espectador externo y no solo gente que esté adentro de una realidad para juzgarla.

7. CRÍTICAS A LOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA CONCLUIDOS POR RAWLS

A continuación, se presentan las críticas de Amartya Sen a los principios de justicia que John Rawls plantea.

7.1. Principio de Igual Libertad

La Teoría de la Justicia de Rawls garantiza a cada individuo, en primer lugar, el goce de la libertad civil, por la que se reconoce a cada individuo, en un sentido kantiano, una esfera de autonomía lo más amplia posible compatible con la libertad de los otros.

¹⁵⁹ Sen, *La Idea de Justicia*, 74.

¹⁶⁰ *Ibíd.*, 151.

¹⁶¹ *Ibíd.*, 74.

En segundo lugar, Rawls acepta también la libertad de participación que da fundamento a la democracia.

Rawls considera que resulta posible conciliarlas, al punto que podríamos considerar que la democracia constituye la mejor garantía de las libertades individuales. Aquí hay una diferencia con Sen quien considera la democracia como un bien en sí mismo y no solo como un medio.

En consonancia con los principios del liberalismo clásico, Rawls sostiene que de presentarse un conflicto, prima la libertad civil por sobre la libertad de participación.

Sen considera que la libertad de participación no se debe considerar como algo bueno porque mejore los niveles de vida o ingresos (aunque lo haga), sino como algo bueno en sí mismo.

7.2. PRINCIPIO DE LA DIFERENCIA

Rawls establece que las desigualdades económicas son aceptables si, y solo si, redundan en beneficio de los individuos de la sociedad peor posicionados, de modo tal que pueda llegarse a “una justa igualdad de oportunidades (no solo una igualdad formal)”¹⁶².

Un ejemplo, no propuesto por Sen, en que la desigualdad podría mejorar a los peor posicionados podría ser cuando el gobierno tiene que darle el presupuesto de deportes ya sea a los deportistas destacados o a la multitud de aficionados que practican deportes. Es posible que el gobierno haga bien en asignar la mayor proporción del presupuesto a los deportistas destacados si gracias a eso el país gana medallas olímpicas que aumentan el bienestar de todos los chilenos. Todos nos sentimos mejor cuando un compatriota triunfa, aun cuando nosotros no tengamos nada que ver.

Por otra parte, en una situación donde se debe repartir una riqueza dada, por ejemplo una torta entre varios comensales, la distribución igualitaria es la que deja mejor al peor posicionado. Rawls, en este caso, dividiría la torta en partes iguales.

Sin embargo, la riqueza muchas veces depende de lo que la gente haga, y ello depende a su vez de los incentivos. En este caso, la desigualdad sí puede dejar mejor al peor posicionado, gracias a los incentivos que permiten mejorar a uno creando valor para toda la economía.

¹⁶² Cfr. Rawls, *Teoría de la Justicia*, Cap. V, secc. 43.

Al preocuparse solo de los peor posicionados, Rawls nos lleva a los órdenes lexicográficos, donde es un absoluto no empeorar al que está peor. Esto llevaría, entre otras cosas, y reconociendo que se trata de un ejemplo extremo, a preferir una acción en que se le da mucho a los más ricos, en perjuicio grave de los de ingreso medio, si en el proceso se les da una migaja a los peor posicionados.

En un sentido relacionado, Rawls no da ninguna importancia a las probabilidades o a la aversión al riesgo de los individuos. Detrás del velo de la ignorancia, es posible que mil individuos prefieran una situación en que 1 de ellos recibe 1 y los otros 999 reciben 100 cada uno, a una situación donde todos (los mil individuos) ganan 2 con certeza. En este caso, detrás del velo de la ignorancia, es muy posible que no elegirían la situación que es mejor para el peor posicionado.

Aunque Rawls no desprecia los mercados, sí señala al mismo tiempo sus limitaciones, de modo tal que es el gobierno el que debe asegurar a todos los miembros del contrato un mínimo social. Al respecto, cabe preguntarse qué ocurre con los derechos de quienes claramente no “firman” el contrato social; por ejemplo, los delincuentes.

En relación con el rol de los mercados, otra vez podemos ver un contraste entre Rawls y Sen, ya que el primero considera a los mercados como un medio, mientras que Sen los valora también porque dan libertad de elegir, lo cual es un fin en sí mismo.

8. PRIORIDAD LEXICOGRÁFICA

Preguntándose, por último, sobre la vinculación entre los principios de justicia, Rawls insiste en que así como la igual libertad civil prima sobre la libertad de participación, el principio de la igual libertad tiene una prioridad lexicográfica¹⁶³ sobre el principio de la diferencia¹⁶⁴.

¹⁶³ Prioridad lexicográfica se refiere a la forma de ordenar las preferencias, siguiendo la lógica del orden alfabético. Por ejemplo, si los derechos humanos están por encima de la libertad de participación como prioridad, entonces cualquier mejora en el tratamiento de los derechos humanos sería preferida, aun si para lograr dicha mejora fuere necesario sacrificar la libertad de participación. Solo se consideraría la libertad de participación, si los derechos humanos están igualmente garantizados.

¹⁶⁴ Se debe hacer notar, sin embargo, que Rawls admite (cfr. Rawls, *Teoría de la Justicia*, secc. 8.2) que la prioridad lexicográfica se entiende “al menos una vez que se ha alcanzado un cierto nivel de riqueza”.

De este modo, aclara, “la prioridad de la libertad significa que la libertad puede ser solamente restringida a favor de la libertad en sí misma”¹⁶⁵.

Sen invierte el orden de *Teoría de la justicia*, en el cual Rawls les da el siguiente orden lexicográfico:

- 1) La libertad civil.
- 2) La libertad de participación.
- 3) La distribución.

Rawls considera las libertades más importantes que la desigualdad, es decir, no se puede llegar a la igualdad a través de la supresión de libertades.

En cambio Sen los ordena de la siguiente manera:

- 1) La distribución.
- 2) La democracia o libertad de participación.
- 3) Los derechos humanos.

Sobre el lugar de la distribución en sus prioridades, Sen argumenta que defender que tenemos obligaciones hacia los más necesitados supone sostener, como dijéramos al comienzo, que “nuestro entendimiento de lo justo y lo injusto en la sociedad tiene que ir más allá de lo que Smith llama los dictados del amor propio”¹⁶⁶. En este sentido, afirma, “no hay nada extraordinario o irracional en hacer elecciones y tomar decisiones que excedan los estrechos límites de la búsqueda exclusiva del interés propio”¹⁶⁷.

Para enfatizar aún más esta crítica a la presunción de egoísmo absoluto que parece dominar la teoría económica prevaleciente (proveniente de Adam Smith), Sen cuenta la siguiente historia:

“Mi difunto colega, el temible John Sparrow, antiguo responsable del All Souls College en Oxford –ejemplifica Amartya Sen, aludiendo a la parábola del buen samaritano– disfrutaba diciendo que no debemos nada a los otros si no les hemos hecho daño y gustaba preguntar si el sacerdote y el levita, al seguir su camino sin ayudar al

¹⁶⁵ Rawls, *Teoría de la Justicia*, Cap. IV, secc. 39.

¹⁶⁶ Sen, *La Idea de Justicia*, 228.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, 225.

hombre herido, ‘habían actuado de manera errónea’, como se supone habitualmente.

La enfática respuesta de John Sparrow era: ‘Sí, por supuesto’. El disfrutaba mucho al decir a una audiencia muy sorprendida (de eso se trataba) que el levita y el sacerdote habían actuado incorrectamente no porque deberían haber ayudado sino porque habían cruzado la calle con un evidente sentimiento de culpa en lugar de encarar al herido. Deberían haber tenido el coraje moral de pasar junto al herido por el mismo lado de la vía, caminando en línea recta, sin sentir vergüenza”¹⁶⁸.

Sen considera, por el contrario, que nuestros deberes hacia los demás van más allá de la obligación de no dañar o de los compromisos contraídos mediante un contrato, debido a que los contratos establecen mínimos, no máximos. Hay que ir más allá de los mínimos. En todo caso, no se trata de subir los mínimos. Si todo lo que debe hacerse se regulara (es decir, incluirlo en el contrato social), posiblemente nos volveríamos todos unos hipócritas.

Una persona puede tener razones para sentirse obligada hacia otros por el mero hecho de tener el *poder suficiente* para remediar una injusticia. “A diferencia del argumento contractualista, el tema del deber u obligación del poder efectivo para hacer la diferencia no surge, en esa línea de razonamiento, de la mutualidad de beneficios conjuntos a través de la cooperación o del compromiso hecho en algún contrato social. Se basa más bien en el argumento según el cual si alguien tiene el poder de hacer la diferencia para reducir la injusticia en el mundo, entonces hay un fuerte y razonado argumento para hacer justamente eso”¹⁶⁹.

De la misma forma que previamente Sen criticaba el concepto de hombre que solo persigue el interés personal mediante los conceptos de simpatía y compromiso, a través de si las acciones las hacemos según me traen beneficios; ahora lo hace respecto a si el deber de ejecutar una acción para enmendar una injusticia proviene de si soy responsable de las causas de una injusticia o (como afirma Sen) de si soy capaz de remediarla.

¹⁶⁸ Véase John Sparrow, *Too Much of a Good Thing* (Chicago: University of Chicago Press, 1977); citado en Sen, *La Idea de Justicia*, 202.

¹⁶⁹ Sen, *La Idea de Justicia*, 301.

Ahora, es importante la relación entre justicia y caridad. San Alberto Hurtado decía que la caridad comienza donde termina la justicia. Si el otro tiene derecho a algo que le corresponde, entonces es justo dárselo. Si alguien da más que aquello que en justicia corresponde al otro, entonces recién se hablaría de caridad. Mientras la justicia se refiere a dar lo que es del otro, la caridad es dar lo que es propio. San Alberto Hurtado se refería así en el contexto de las relaciones laborales¹⁷⁰.

Sin embargo, el problema surge cuando una sociedad reconoce que alguien tiene derecho a algo, como educación y salud, pero no está claro de quién es el deber de proveerlo. Es por eso que la preocupación por alcanzar situaciones de justicia involucra también, típicamente, la acción de los gobiernos y otros actores sociales.

Para terminar esta sección, sería interesante saber qué opinaría San Alberto de una donación donde el que recibe tiene el derecho a ella, pero donde el donante no es el principal responsable de proveerla. A modo de ejemplo, cuándo una persona, ante una enfermedad de otra persona, que no está cubierta por los planes de salud, provee los fondos para su tratamiento, ¿se trata de justicia o de caridad? Posiblemente, San Alberto nos diría que se trata de una buena obra, donde se hizo justicia a través de la caridad.

9. CONCLUSIÓN

La preocupación por el problema de la redistribución lleva a Sen a poner en cuestión la prioridad tajante que Rawls establecía del primer principio de justicia. Se pregunta: “¿Por qué cualquier violación de la libertad, por significativa que sea, tiene que ser invariablemente considerada como más grave para una persona o una sociedad que el sufrimiento del hambre, las epidemias y otras calamidades? [...]”.

Tenemos que distinguir entre dar cierta prioridad a la libertad y la exigencia “extremista” de conceder una prioridad lexicográfica a la libertad, de suerte que consideremos que la menor ganancia de libertad –no

¹⁷⁰ Cfr. Alberto Hurtado, *Humanismo Social*, ed. por Samuel Fernández (Santiago: Ediciones Universidad Católica, 2013), Cap. V.

importa cuán pequeña— es razón suficiente para hacer sacrificios enormes en otros bienes de una buena vida”¹⁷¹.

Asimismo, se critica la prioridad lexicográfica que Rawls da, dentro de la distribución, a mejorar la situación del peor posicionado.

Finalmente, Sen critica a Rawls en su manera de concebir la justicia. Sen intenta responder, sería y objetivamente, a lo siguiente: ¿Qué podemos hacer para que las sociedades sean más justas?, en lugar de preguntarse ¿cómo es una sociedad perfectamente justa? Se pregunta, ¿cómo podemos arribar a consensos que hagan que la justicia se torne real y visible, y no ideal o superflua? La teoría ayuda, pero ayuda más la práctica, sentenciaría Sen¹⁷².

Esta es, a modo de conclusión, la crítica principal y central de Amartya Sen a John Rawls y su Teoría de la Justicia.

¹⁷¹ Sen, *La Idea de Justicia*, 330.

¹⁷² Ver Heber Joel Joel Campos, «La justicia posible: comentario sobre The Idea of Justice de Amartya Sen», *Revista de economía institucional* 13, n.º 24 (2011): 459-464.

**“A la luz del Evangelio y de la experiencia humana”.
Un diálogo entre la Teoría de las Capacidades y la Constitución
*Gaudium et Spes***

Claudia Leal

1 INTRODUCCIÓN

En estas páginas nos interesa poner de manifiesto los particulares matices que la idea de justicia social posee en dos fuentes, una filosófica y una teológica, ambas con una presencia significativa en el debate contemporáneo. En efecto, en el caso del enfoque de las capacidades, basta observar el desarrollo de la discusión académica de los últimos años para constatar que la cantidad de publicaciones, congresos, tesis y artículos que de ella se ocupan, aumenta cada día¹⁷³. La *Gaudium et Spes* (GS), por su parte, a cincuenta años de su promulgación, continúa siendo una constitución discutida, capaz de suscitar ricas polémicas en torno a variados temas, tanto al interior de la comunidad creyente como en el diálogo con otros credos y disciplinas científicas. No es aventurado pensar que la Constitución Pastoral de Concilio es por antonomasia la puerta de entrada al diálogo entre magisterio y las ciencias sociales. Indiscutiblemente, mucho de esto se debe a que estamos de frente a una teoría y a un documento del magisterio ‘complejos’; es decir, ninguno de ellos puede ser simplemente clasificado o caracterizado, porque comparten la comprensión de la vida humana como una realidad inabarcable

¹⁷³ Dos publicaciones recientes que pueden ser especialmente interesantes aquí son: Cody R. DeHaan, Tadashi Hirai y Richard M. Ryan, «Nussbaum’s Capabilities and Self-Determination Theory’s Basic Psychological Needs: Relating Some Fundamentals of Human Wellness», *Journal of Happiness Studies* 17, n.º 5 (2015): 2037-2049. Tamayo León, Fernando Dorian y Miller González, «Breve aproximación a la Pobreza Multidimensional a partir del enfoque de capacidades de Amartya Sen», *Munich Personal RePEc Archive (MPRA)*, n.º 76987, (2017), https://mpra.ub.uni-muenchen.de/76987/1/MPRA_paper_76987.pdf.

y variada, llena de aspectos que no pueden ignorarse cuando se piensa en el bien de las personas. En definitiva se trata, en ambos casos, de una reflexión consciente de la hondura y complejidad de la experiencia ética. Ambas, la teoría de las capacidades y la GS, suscitan incluso visiones e interpretaciones encontradas¹⁷⁴.

Deseamos reflexionar sobre ciertas áreas de la ética social que, tanto para la GS como para la teoría de las capacidades (TC), constituyen preocupaciones ‘no negociables’, es decir, no pueden estar ausentes de un discurso serio acerca de la justicia pública, porque ellas están a la base de una vida auténticamente humana. La selección de los temas, así como la exclusión de otros, puede resultar arbitraria al lector y, en cierto sentido ciertamente lo es, dado que las alternativas posibles son vastas. Las razones que sustentan dicha selección tienen que ver, en primer lugar, con que los temas que estudiaremos son lo suficientemente amplios como para hacer posible un razonamiento con aspiraciones de universalidad; por otra parte, considero que se trata de materias acerca de las cuales la teología moral tiene, y tendrá siempre, el deber de hacerse parte en la reflexión¹⁷⁵. En cada caso, esbozaré propuestas de ética pública que nacen del encuentro de las fuentes estudiadas, así como también desafíos y tareas que cada una impone a la otra.

¿Cuál es la relevancia del intento de llevar a cabo un ejercicio de esta naturaleza? Baste por ahora señalar brevemente dos aspectos; el primero de carácter metodológico, dice relación con la necesidad de ejercitarnos seria y diligentemente en las metodologías del diálogo interdisciplinar. El segundo aspecto se relaciona, en cambio, con la riqueza de las

¹⁷⁴ Cfr. Fredy Parra Carrasco y Patricio Miranda Rebeco, *Pensamiento Social de la Iglesia y Ciencias Sociales: horizontes teológicos para un diálogo*, Anales de la Facultad de Teología 56 (Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile, 2006). En este volumen los autores procuran resolver los problemas epistemológicos del diálogo entre la Doctrina Social de la Iglesia y las Ciencias Sociales, con especial referencia a las actuales teorías sociológicas de carácter ‘sistémico’, es decir, aquellas que subestiman la relevancia de la elección moral en las dinámicas sociales, las que tenderían a funcionar por sí mismas, independientemente de las decisiones de los individuos singulares.

¹⁷⁵ Siguiendo estos criterios, no discutiremos en esta sede temas de grande relevancia actual, que pueden y deben ser estudiados por la teología moral social, como por ejemplo: el problema ecológico, la ética del diálogo inter-religioso, los agudos problemas bioéticos y las preguntas morales relativas a nuestra relación con los animales no humanos, entre otros.

fuentes en estudio; cada una de ellas está impulsada por una búsqueda, auténtica y gratuita, de hacer de este un mundo más justo y más digno. Ambos aspectos forman parte del camino que, como comunidad moral, debemos realizar para responder la pregunta que no podemos soslayar: ¿Cómo debemos vivir?¹⁷⁶.

2. EL DESAFÍO ANTROPOLÓGICO

Nuestro objetivo central es realizar un discurso interdisciplinar sobre la justicia social, en base a la teoría de las capacidades y a la Constitución *Gaudium et Spes*; ¿cómo se relaciona dicho objetivo con la preocupación antropológica? Aparentemente no se trata de una cuestión decisiva, ni es un tema predominante en el debate público, sin embargo, en las fuentes que hemos estudiado es una interrogante que se repite persistente y constantemente. Las implicancias que puede tener el hacernos esta pregunta son múltiples; una especialmente importante es que al darnos cuenta, como comunidad eclesial, de que no somos impermeables a la evolución de las ideas filosóficas y que, por el contrario, ellas están presentes en nuestro pensamiento y en nuestra praxis, comprenderemos mejor una de las grandes intuiciones de la GS sobre la ética social, es decir, que *transformando la iglesia transformamos el mundo*.

2.1. Un nuevo pacto social

La propuesta de la TC, en la versión de Martha Nussbaum, no es desechar lisa y llanamente el contractualismo y, por el contrario, su valoración de Rawls es enfáticamente positiva, sino la de corregir sus errores e inexactitudes¹⁷⁷. De este modo, para delinear una idea de contrato social que sea coherente con la TC, ella nos propone, fundamentalmente, *reelaborar la clásica noción de las partes del contrato como seres libres*,

¹⁷⁶ Estos temas han sido abordados también en: Claudia Leal, «La noción de justicia en Martha Nussbaum», *Moralia* 35 (2012): 407- 434; Claudia Leal, «La noción de Justicia Social en la *Gaudium et Spes*», *Teología y Vida* 54 (2013): 181-204.

¹⁷⁷ Cfr. Martha Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia* (Bologna: Il Mulino, 2007), 26: “...il mio approccio converge in larga misura con un tipo diverso di contrattualismo, basato interamente sulle concezioni etiche kantiane senza l’idea di vantaggio reciproco”.

iguales e independientes, y reconocer las limitaciones que de dicha definición se derivan incluso en sus versiones mejoradas.

En efecto, de la misma manera que en las teorías tradicionales del contrato social las mujeres y las personas minusválidas no forman parte del contrato, o solo pueden hacerlo como integrantes ‘pasivos’ del mismo, las modernas teorías contractualistas se ven en dificultad a la hora de integrar, como plenamente iguales, ciertos sectores de la ciudadanía (inmigrantes, minusválidos, mujeres, minorías sexuales)¹⁷⁸. Evidentemente, el desafío es de carácter eminentemente antropológico, y dice relación con la manera en que hemos comprendido, y en que queremos comprender, la libertad, la igualdad y la independencia que están a la base de nuestras instituciones estatales. El enfoque de las capacidades y la GS poseen, cada una con matices propios, una idea bastante más realista de las características originarias que el contrato social atribuye a los seres humanos. Se diría que estas fuentes son capaces de mirar auténticamente la experiencia de los hombres y mujeres, para luego explicar en qué sentido y medida puede decirse coherentemente que somos ‘libres, iguales e independientes’. En los siguientes párrafos, sin abordar precisamente estos conceptos, podremos encontrar las ideas sugeridas por nuestras fuentes.

Puede ser de gran ayuda constatar que los procesos de construcción y definición de identidad son más públicos de lo que normalmente suponemos, y nuestros documentos son contestes al afirmarlo.

La teología moral ha incorporado fuertemente durante las últimas décadas los aportes de las filosofías de la alteridad¹⁷⁹, pero las proyecciones de dichas intuiciones al campo social son difíciles y problemáticas y, en general, tienden a fijarse en el contexto de las relaciones yo-tú, sin tocar realmente el espacio donde los terceros anónimos son una voz ética que reclama la conciencia del individuo y, más importante aún, donde

¹⁷⁸ Cfr. *ibíd.*, 79-80: “Como bien concluye Hume, nosotros no tenemos necesidad de hacer partícipes del contrato a seres más débiles, a los cuales podemos dominar. En este caso el deber moral acaba en el hecho de tratarlos gentilmente. Si este es el punto de partida, con dificultad Rawls podría pensar los problemas de justicia que tienen que ver con las personas minusválidas, las relaciones entre naciones, o con los animales no humanos”, Véase también su análisis de la distinción kantiana entre ciudadanos “activos” y “pasivos”, en *ibíd.*, 70.

¹⁷⁹ Emmanuel Mounier, Emmanuel Levinas, Martin Buber, entre otros.

estamos llamados a sentirnos integrantes responsables de una comunidad que tiene un papel fundamental en la definición de nuestra propia identidad. Algunas propuestas que, quizás, podrían ayudarnos a continuar esta búsqueda vienen de autoras como Arendt y Weil¹⁸⁰, que llevan la investigación ético-filosófica al terreno de los regímenes políticos, las clases sociales, las dinámicas de opresión y liberación. Y, desde luego, muchas sugerencias pueden nacer desde la teoría de las capacidades¹⁸¹.

3. UN MÉTODO QUE NOS PERMITA HACER ÉTICA SOCIAL “A LA LUZ DEL EVANGELIO Y DE LA EXPERIENCIA HUMANA” (GS, 46)

La credibilidad del pensar moral está indisolublemente unida a la experiencia de individuos y sociedades inmersos en historias y culturas concretas¹⁸². Lógicamente, en el ámbito teológico católico la radicalidad de esta demanda de coherencia se ve aumentada; es seguramente en la cosmovisión judeocristiana donde encontramos los argumentos más articulados sobre la historia como espacio de Revelación, y en la tradición cristiana con más fuerza que en cualquier otro credo, Dios salva en la historia; la teología moral es testimonio de ello¹⁸³.

Al mismo tiempo, tenemos que hacernos cargo de que el nacimiento de la teología moral no está señalado por una clara y pacífica delimitación de las restantes disciplinas teológicas¹⁸⁴, y que el desarrollo de un

¹⁸⁰ Cfr. entre otros, Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958). Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale* (Paris: Gallimard, 1955).

¹⁸¹ Cfr. el artículo de Rodrigo López en este mismo volumen.

¹⁸² Cfr. *ibíd.*, 135-136: “El saber moral se convalida únicamente en las situaciones reales, allí donde tiene aplicación completa e inmediata, siguiendo la ‘mediación hermenéutica de la prudencia’ (Capone). En la moral no se trata nunca de un saber en general, es siempre algo concreto y circunstancial y supone esencialmente la eficacia histórica”.

¹⁸³ Cfr. *ibíd.*, 123: “[...] ha habido diversas maneras de concebir la teología moral, pero todas, de una manera más o menos sincera, han consistido en abrazar la causa del tiempo histórico por razón de los valores. La teología moral es esencialmente autointerpelación del hombre desde el seno de su historia. Desarrolla dentro de ella la función de Sócrates en la polis griega: una función crítica por la que, al mismo tiempo, adhiere a la sociedad histórica y la niega”.

¹⁸⁴ Cfr. Giuseppe Angelini, «Il *sensus fidelium* in materia morale», *Teologia* 32 (2007): 56-70, aquí 58: “Il profilo teorico della nuova disciplina, in primissima batuta

método propio ha sido un camino largo y duro, muchas veces acelerado por los acontecimientos y contingencias del momento, y del cual resta un importante trecho que recorrer.

El Concilio Vaticano II, tanto en el documento que aquí estudiamos, como en las demás consideraciones que lleva a cabo en torno a materias éticas, es consciente de que “la manera de entender la ‘practicidad’ del saber moral decide de la verdad del compromiso social de la moral y del grado del mismo compromiso”¹⁸⁵, y por eso realiza una opción de carácter metodológico que la GS resume afirmando una mirada de las realidades del mundo “a la luz del Evangelio y de la experiencia humana”¹⁸⁶.

Podemos aseverar que la exigencia de una conexión entre los contenidos de la fe y la realidad social fue llevada a cabo muchas veces con apuro, o en contextos no del todo favorables a una reflexión académica, lo que le ha impedido a menudo estar al paso de las profundas transformaciones sociales e ideológicas, de las que el siglo XX fue testigo¹⁸⁷. En este contexto, tenemos que el Concilio Vaticano II en general, y la GS en particular, contribuyen en manera extraordinaria a la teología proporcionándole una clave fundamental de su método, pero al mismo tiempo suscitan aporías sobre el cómo ponerlo en práctica, sobre el cómo formular un método donde la experiencia de los seres humanos ‘comunes’ constituye una nota relevante en la formulación de las verdades morales¹⁸⁸. Tenemos necesidad de una antropología más adecuada y

nominata como *cursus casuum conscientiae* e in fretta ribattezzata come *theologia moralis*, appare in ogni caso decisamente basso”. Es ilustrativo el análisis que en este artículo realiza el autor sobre el nacimiento de la teología moral al interior de las demás disciplinas teológicas.

¹⁸⁵ Julio de la Torre, «La moral social en la enseñanza de la Academia Alfonsiana», *Studia Moralia* 20 (1982), 124.

¹⁸⁶ *Gaudium et Spes*, en *Concilio Vaticano II: documentos completos* (Santa Fe de Bogotá: San Pablo, 2000), 46.

¹⁸⁷ Cfr. Giuseppe Angelini, «Il *sensus fidelium*...», 58: “La decisa marginalità della *theologia moralis* rispetto alle questioni proposte dalle nuove forme del pensiero filosofico in tema di morale, rispettivamente proposte a livello più profondo dalle nuove forme della convivenza civile, dispone lo sfondo per il carattere alquanto convulso e approssimativo, che assumerà l’“aggiornamento” della teologia morale nel periodo successivo al Vaticano II”.

¹⁸⁸ Cfr. William McDonough, «‘New terrain’ and a ‘stumbling stone’ in redemptorist contributions to *Gaudium et Spes*: on relating and juxtaposing truth’s formulation and its experience», *Studia Moralia* 35 (1997), 11: “I claim here that the Redemptorist influence on *Gaudium et Spes* also contributed, in that document’s

coherente a la base de la ética pública, porque la ‘experiencia humana’ de la cual queremos hacer un dato metodológico de la moral social es, precisamente, la de las personas que aquella reflexión describe.

4. ÉTICA Y POLÍTICA

¿Dónde podemos ubicar el vínculo entre la iglesia y la comunidad política? Según nuestro documento: “La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre”¹⁸⁹. Es en razón de ese fin que la moral social toma parte en los debates políticos, en la medida que ellos influyen y moldean la vocación personal y social de los seres humanos; revisemos entonces algunas nociones de origen político importantes en el campo de la teología moral social.

4.1. Política y teología moral

Cuando nos adentramos en el campo de la moral social es ineludible entrar también en el campo de lo político que, aun pudiendo ser comprendido de muchas maneras, es un factor de suma relevancia en la vida de los seres humanos; en efecto, de las decisiones políticas de los estados nacionales depende, en buena medida, que las personas puedan adquirir y poner en funcionamiento las capacidades humanas, y tanto los autores de la teoría como el magisterio social de la iglesia son bien conscientes de ello¹⁹⁰.

post-history, to a methodological difficulty in Catholic moral theology. While the Redemptorist pastoral approach insisted on the importance of the experience of truth by ordinary human beings, it was less successful in showing how this lived experience of truth affects truth’s formulation. In a word, that methodological approach juxtaposed more than related its ‘pastoral’ and its ‘moral’ concerns. It insisted that the experience of human beings is significant for Catholic accounts of moral truth without showing how this is so”.

¹⁸⁹ *Gaudium et Spes*, 76.

¹⁹⁰ Todas las encíclicas sociales incluyen una reflexión acerca del poder político, de los deberes de las autoridades gubernamentales e internacionales, y un llamado a la responsabilidad como principio del quehacer público. De esta tradición emerge una doctrina clara y unánime, que enfatiza el hecho que las decisiones políticas no

Una vez hecha esta constatación vale la pena preguntarnos por las claves que emergen desde las fuentes estudiadas acerca de la relación entre ética y política, siempre con el horizonte de un desarrollo en la teología moral.

Si la política es tan relevante en la vida de las personas, ella se constituye como uno de los ámbitos en los que la teología tiene una palabra que decir, punto sobre el cual la doctrina social de la iglesia y la teología moral son unánimes:

“la secularización ha, definitivamente, establecido la distinción entre ambas (las esferas política y religiosa), pero al mismo tiempo establece la necesidad de la colaboración entre ambas, en razón de intereses diferenciados, que pueden ser mejor perseguidos o tutelados en la forma de un acuerdo común”¹⁹¹.

La iglesia, entonces, reclama su derecho a ‘enseñar su doctrina social’, ‘incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exigen los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas’¹⁹².

La historia nos muestra que lo político no siempre tuvo igual relevancia en el pensamiento ético religioso¹⁹³ y nos ofrece diversas acentuaciones y modelos de interacción entre las ciencias teológica y política, variantes más o menos adecuadas según el contexto donde ellas nacieron y ofrecieron una alternativa a los protagonistas de la relación. La doctrina moral de la iglesia católica no se caracterizó en el pasado por una gran apertura a los emblemas políticos de la modernidad; a las declaraciones de derechos, a la democracia, y su historia se empapa también de luces y sombras que requieren análisis e interpretación¹⁹⁴.

son neutrales desde el punto de vista ético y representan opciones más o menos deliberadas que estimulan o reprimen determinadas conductas morales.

¹⁹¹ Giannino Pianna, «Cristianesimo come ‘religione civile’», *Aggiornamenti Sociali* 3 (2006), 226.

¹⁹² Cfr. *Gaudium et Spes*, 76.

¹⁹³ Cfr. De la Torre, «La moral social...», 129: “...en la episteme tomista... lo político tiene una importancia irrelevante. Sobre todo, si se compara con el papel fundamental que para la Ética a Nicómaco y para la Política de Aristóteles, tenía el cuadro político... la moral dejó de subordinarse a la política, para subordinarse a la metafísica”.

¹⁹⁴ Cfr. la crítica e interesante reflexión sobre la democracia llevada a cabo en Gregory Baum, «La iglesia: a favor y en contra de la democracia», *Concilium* 322 (2007), 559: “La neutralidad como valor fundamental para la teoría liberal de la

4.2. La necesidad de una justicia global

Habiendo contextualizado el interés de la teología moral en la esfera política, dirijamos nuestra mirada a un argumento cuyo relieve es destacado por la TC y por la GS en la esfera política de la justicia social: la necesidad de una justicia global.

Al interior de la teoría de las capacidades la misión de la política es bien precisa, ella consiste en: “tratar a cada uno como un fin, como fuente de participación activa y digno por sí mismo, con sus propios planes para realizar y su propia vida para vivir, mereciendo por tanto todo el apoyo necesario para su igualdad de oportunidades para constituirse en agente de ese modo”¹⁹⁵. La GS, de parte suya, dedica un entero capítulo a la dimensión política de la vida humana, parágrafos donde la nota fundamental es el bien común como objetivo último de ella¹⁹⁶.

Entre los aspectos políticos que la ética pública necesita profundizar en nuestros días es de notar, por su resonancia y continua presencia en la discusión, la necesidad de una justicia global. Al parecer, la teoría de los derechos del hombre no puede descansar sobre la base de los estados nacionales¹⁹⁷ (y definitivamente tampoco la teoría de las capacidades). Si esto es así, necesitamos de una nueva base que nos permita impulsar y proteger la vida humana; algunos ven como una posibilidad la idea de ‘humanidad’, sin darnos una noción clara de lo que ella significa.

democracia explica por qué la condenaron los papas en el pasado. En ella la ética depende de la decisión de la mayoría. Sin embargo, ¿qué ocurre cuando la mayoría decide marginar u oprimir a una minoría menospreciada, a un pueblo aborigen o colonizado? No hubo razón utilitarista alguna que convenciera a los americanos a extender los derechos humanos a la población negra después de la revolución. En el siglo XIX, Francia y Gran Bretaña, las grandes democracias europeas, eran las máximas potencias coloniales que humillaban a las poblaciones conquistadas”.

¹⁹⁵ Martha Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano* (Barcelona: Herder, 2002), 96-97.

¹⁹⁶ Cfr. *Gaudium et Spes*, 73.

¹⁹⁷ Cfr. Agustín González Gallego, «El olvido de los derechos del hombre», *Convivium* 21 (2008), 83-98, 83-84. El autor nos muestra como teóricamente “[n]ingún otro título debe ser necesario, más que la posesión de la vida, el nacimiento, para convertirse en sujeto de derechos, que son proclamados como ‘derechos del hombre’”, presupuesto que a todas luces no funciona prácticamente ni siquiera en sus niveles más mínimos.

“Cuando a lo largo y ancho del planeta la gente se agita para exigir *más* justicia global, y subrayo el término comparativo ‘más’, no está reclamando algún tipo de ‘humanitarismo mínimo’. Ni se moviliza en favor de una sociedad mundial ‘perfectamente justa’, sino tan solo por la supresión de algunos arreglos escandalosamente injustos y por el avance de la justicia global”¹⁹⁸.

La constitución GS señaló, justamente, la necesidad de una “autoridad pública universal reconocida por todos, con poder eficaz para garantizar la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos”¹⁹⁹, y el consenso de la comunidad internacional en relación a esta idea crece cada día, lamentablemente no solo desde una convicción moral de justicia, sino desde la constatación de la incapacidad de la comunidad de estados nacionales para garantizar la solución pacífica de los conflictos nacidos al interior de ella, y mucho menos la paz mundial²⁰⁰.

¹⁹⁸ Amartya Sen, *La idea de justicia* (Buenos Aires: Taurus, 2014), 56-58.

¹⁹⁹ *Gaudium et Spes*, 82. Se trata de un argumento que retoma: Papa Benedicto XVI, *Caritas in veritate* (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009), n.º 67, citando la encíclica *Pacem in terris*, n.º 293 del papa Juan XXIII.

²⁰⁰ A propósito de estas consideraciones, y a modo de paréntesis en nuestra reflexión, merece atención el debate que se ha venido desarrollando en los últimos años a partir de la tesis de Samuel Huntington sobre el ‘confronto de civilizaciones’, Cfr. Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones* (Barcelona: Paidós, 1997). Las azaradas afirmaciones de Huntington han dado lugar a una interesante argumentación que tiene como objetivo fundamentar la idea de una sola comunidad humana que, aunadamente, debe dar una respuesta a los grandes problemas éticos de nuestro tiempo. En este sentido, es de notar la argumentación que nuestra autora expone en el último de sus trabajos editado en lengua inglesa, dedicado a la India: “I argue that the real clash is not a civilizational one between ‘Islam’ and ‘the West’, but instead a clash *within* virtually all modern nations – between people who are prepared to live with others who are different, on terms of equal respect, and those who seek the protection of homogeneity, achieved through the domination of a single religious and ethnic tradition”, en: Martha Nussbaum, *The clash within; democracy, religious violence, and India’s future* (New Delhi: Permanent Black, 2007), IX. En esta dirección está también la reflexión de Peter Singer en torno a las urgencias que enfrentamos como especie humana. Una de ellas, la de instituir un tribunal internacional de justicia capaz de garantizar eficientemente los derechos de las personas; cfr. Peter Singer, *One World: L’etica della globalizzazione* (Torino: Einaudi, 2003), capítulos IV y V.

La propuesta del enfoque de las capacidades no consiste en reemplazar los derechos con aquellas²⁰¹, sino de complementar ambos lenguajes con el objetivo de asegurar eficientemente las bases sociales del bien que se desea proteger²⁰².

Es necesario que las ciencias políticas revisen los presupuestos contractualistas que en los últimos siglos han estado a la base de los principios constitucionales de los estados²⁰³, de manera que también al interno de las relaciones entre ellos se ponga en discusión el presupuesto ilusorio de autonomía y competencia, y no sea la ventaja recíproca el criterio de mayor peso en las decisiones que inciden en las vidas de millones de seres humanos; el aporte del enfoque de las capacidades puede ser decisivo para esta reflexión²⁰⁴.

Ante todo, se impone la urgencia de sumar al unánime consenso en torno a las declaraciones de derechos un esfuerzo más serio de compromiso con las obligaciones que de ellos se derivan, para lo cual la lista de las capacidades fundamentales puede ofrecer ventajas funcionales:

²⁰¹ Es de notar la apasionada réplica de Sen a las acusaciones de etnocentrismo hechas a la Declaración de Derechos Humanos, en: Amartya Sen, *Globalizzazione e libertà* (Milano: Arnoldo Mondadori, 2002), 77-78.

²⁰² Cfr. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, 11: “Secondo il mio punto di vista, l’approccio delle capacità è un tipo di approccio dei diritti umani; tuttavia le teorie dei diritti variano grandemente fra loro. Alcune si concentrano sull’idea della libertà negativa, che io respingo sia perché insufficiente, sia perché incoerente (tutte le capacità necessitano di interventi governativi attivi per essere realizzati). Inoltre incoraggia il rifiuto della netta separazione fra ‘diritti di prima generazione’ (diritti politici e civili) e ‘diritti di seconda generazione’ (diritti economici e sociali)”.

²⁰³ Cfr. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia*, 12: “...uno dei punti deboli delle teorie del contratto sociale, che concepiscono la nazione come unità di base della giustizia, e considerano gli accordi internazionali come negoziazioni di secondo livello fra nazioni”.

²⁰⁴ Cfr. *ibíd.*, 106: “L’approccio nega che i principi di giustizia debbano assicurare un vantaggio reciproco... La giustizia riguarda la giustizia, e la giustizia è un valore che gli esseri umani amano e perseguono. È sempre molto gratificante mostrare che la giustizia è compatibile con il vantaggio reciproco, ma l’argomento sui principi politici non dovrebbe basarsi su questa speranza”; ver también *ibíd.*, 21: “Las teorías de la justicia social deberían ser abstractas o tener, como se dice, un poder de carácter general y teórico que las ponga en grado de extenderse más allá de los conflictos políticos de su tiempo, si bien tienen su origen en dichos conflictos[...] Por otro lado, las teorías de la justicia social deben también ser sensibles al mundo y a sus problemas más urgentes, más aun, deben mostrarse abiertas al cambio en sus formulaciones y estructuras para responder a problemas nuevos o a aquellos viejos que fueron negligentemente ignorados”.

“si comenzamos por considerar las capacidades humanas como objetivos, y más aun, como derechos humanos fundamentales, que en cualquier caso deben ser realizados en un orden mundial decente, tendremos un claro punto de referencia en relación a la discusión sobre como distribuir las obligaciones correspondientes”²⁰⁵.

Muchos de los aportes propuestos en este volumen, junto con poner de relieve la necesidad de una visión multidimensional de los problemas de justicia, contienen de manera más o menos explícita la consideración de la necesidad de órganos de justicia supranacionales, que no solo juzguen sino que también aborden la tarea de construir la comunidad política más allá de las fronteras nacionales.

4.3. LA NECESIDAD DE UNA VISIÓN NORMATIVA

Si bien en algunos contextos se oyen alarmas y advertencias sobre el relativismo imperante, es de notar que las teorías de la justicia más relevantes en occidente están lejos de haberse convertido siquiera en simpatizantes de las posturas relativistas. Es cierto que el diálogo intercultural y la globalización nos obligan a adoptar muchas veces perspectivas situadas y atentas al contexto, pero la necesidad de una visión normativa con pretensiones de universalidad no ha perdido ni un ápice de su vigencia. El bien que mediante este razonamiento se intenta proteger es uno de los más amados por parte de la tradición liberal:

“nos desagrada el paternalismo [...] porque hay otra cosa que nos agrada, a saber, la libertad de cada persona para elegir por sí misma en cuestiones fundamentales. Es totalmente coherente rechazar ciertas formas de paternalismo mientras se apoya otras que subrayan estos valores centrales sobre una base igualitaria”²⁰⁶.

La contraparte de un auténtico respeto por la pluralidad cultural, religiosa, y de cualquier otra especie, es la necesidad de una concepción normativa que nos diga que hacer con lo que encontramos mediante un estudio comparativo²⁰⁷.

²⁰⁵ Ibid., 13.

²⁰⁶ Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, 90.

²⁰⁷ Cfr. ibíd., 33: “según mi propia perspectiva, la visión de las capacidades centrales brinda una necesaria concentración para la planificación política, no ofreciendo una descripción completa del bien o del florecimiento humano sino una visión política, especificando ciertas capacidades, libertades y oportunidades que tienen valor en cualquier plan de vida que puedan elegir alternativamente los ciudadanos”.

5. LA FAMILIA COMO INSTITUCIÓN PÚBLICA

¿Por qué hablar aquí de un argumento tan específico? Espero que la argumentación sucesiva podrá mostrar que dicho carácter es efectivamente aparente, porque hablar de la familia nos permitirá tocar otros temas, como las relaciones de género, la identidad laical y el principio de cada persona como fin, cada uno de ellos fundamental en la noción de justicia social de nuestros documentos. De este modo, además, acentuaremos explícita e implícitamente la necesidad de revisar, y ampliar, la noción de familia al interior de la teología moral.

Es estimulante, por otra parte, contar con recursos filosóficos y teológicos armónicos, en base a los cuales hacer ciertas propuestas de ética pública sobre la familia como institución, un tema que habitualmente constituye un punto de desencuentro entre la ética religiosa y la ética civil.

5.1. Familia y “naturaleza”

El punto de conflicto más evidente entre la visión de familia sobre la cual se desarrolla la teoría de las capacidades y aquella que emerge de los textos magisteriales, es que en la primera la idea de naturaleza no es importante, no tiene mucho que decir ni que aportar, y es casi un obstáculo en la medida que históricamente ha servido para perpetuar esquemas de opresión, más que nada culturales, bajo ciertos presupuestos metafísicos²⁰⁸. En este sentido, Nussbaum representa una posición aparentemente contrastante con la de GS²⁰⁹.

²⁰⁸ De acuerdo a la exposición de Nussbaum, los defectos de los enfoques políticos de la familia, tanto liberales como no liberales, han sido los siguientes: que existe por naturaleza, que es una institución privada, y que el rol de la mujer en ella es dictado por la naturaleza. Cfr. Martha Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, 332. Véase también el análisis de las cuatro comprensiones, a su juicio, más comunes de “naturaleza”, y su aplicación a la familia, en *ibíd.*, 334 y ss. Para nuestra autora, son evidentes las ventajas de renunciar a una idea naturalística de la familia: “Se procediamo in questo modo, e riconosciamo che nessun gruppo esiste ‘per Natura’ [...] allora la questione si trasforma in quella di decidere quali forme di intervento statale, e quali forme di privilegio accordate a certi gruppi, meglio proteggeranno le libertà e le opportunità di donne e bambini entro le limiti stabiliti dalla esigenza di proteggere la libertà di associazione degli adulti e le altre libertà fondamentali”, en: Martha Nussbaum, *Giustizia Sociale e Dignità Umana* (Bologna: Mulino, 2002), 128-129.

²⁰⁹ Uso la expresión ‘aparentemente’ porque si bien no podemos afirmar que la GS cancele la doctrina magisterial que la precede, en ella encontramos buenas bases para un diálogo sobre este argumento, basándonos en su aproximación fenomenológica: “Es notable el acento puesto una vez más en la dignidad de la persona humana y en su naturaleza social, dos puntos que se apoyan claramente en lo que ya

Sin embargo, al mismo tiempo, encontramos un punto de acuerdo importantísimo entre ambas perspectivas; se trata del énfasis que ellas hacen afirmando *la familia como una institución que pertenece al ámbito público* de la ética. Si bien haciendo uso de argumentaciones con matices contrastantes, tanto en la GS como en la TC, la familia no es un asunto privado relacionado solamente con las esferas afectiva y emocional, algo que cada individuo puede vivir y administrar como mejor le parezca, muy por el contrario, precisamente por el carácter decisivo que la familia tiene en la historia de los seres humanos, porque de ella depende en buena parte la adquisición y el uso de las capacidades de las que nuestra autora habla²¹⁰, se trata de una institución acerca de la cual el estado, los organismos públicos y las instituciones religiosas no pueden dejar de sentirse responsables²¹¹.

Como principio rector es posible sostener que “el Estado no debería intervenir en la conducta de los miembros de la familia sin un interés urgente, pero tal interés urgente proviene siempre de la protección de capacidades centrales, incluyendo, por supuesto, las capacidades individuales de elegir relaciones de amor y cuidado”²¹².

A partir de la comprensión de familia tanto de la TC como de la GS podemos aseverar, además, que cualquier intento de reflexión, por parte

ha sido dicho en la primera parte. La frase *sub luce Evangelii et humanae experientia* fue discutida largamente. Mientras admito que la palabra ‘experiencia’, así como es usada en este artículo (46), necesita de una clarificación posterior, podemos notar sin dificultad un punto importante. El artículo no habla de la *lex naturalis*. Sostengo que se trata de un hecho absolutamente deliberado. GS conserva su coherencia tanto en su intento de hablar de la persona humana en términos dinámicos e históricos, como en aquel de ver este lenguaje interpretado por la *lumina a Christo manantia*”, Raphael Gallagher, *Una morale sociale “alla luce del Vangelo e dell’esperienza umana”* (GS 46), Dispensa per l’uso degli studenti del corso M440-06B, Secondo Semestre, Academia Alfonsiana (2006/2007), 347.

²¹⁰ Para un análisis del “vastísimo” alcance del influjo de la familia sobre las capacidades, ver Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, 325.

²¹¹ Cfr. Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, 345: “La familia, sin embargo, es producto del Estado en un sentido mucho más directo de aquel en que lo son esas otras organizaciones voluntarias. Porque, en realidad, no existe entidad alguna que sea ‘la familia’ y en la cual el Estado intervenga o deje de intervenir. La gente se asocia de muy diversas formas, vive en común, se ama, tiene hijos. A cuál de esas formas se ha de denominar familia es un asunto legal y político, nunca un asunto en que decidan simplemente las partes por sí mismas”.

²¹² *Ibíd.*, 360.

de la teología moral, sobre la situación de la mujer, será más efectivo si es hecho en el contexto temático más amplio de la familia²¹³. Parece esta una afirmación razonable, dado que históricamente la familia representa para las mujeres el ámbito donde han puesto el centro de su realización como seres humanos y, por otra parte, ha sido el lugar donde más abusos han sufrido. Esta realidad, la familia como fuente de sentido y de injusticia, asumió matices diversos en el siglo XX, pero sigue siendo válida en la experiencia de la mayor parte de las mujeres del mundo.

5.2. Cada persona como un fin en sí mismo

Indudablemente, la iglesia católica puede promover el tipo de familia que ella considera más adecuado y coherente con los principios que ella proclama; sin embargo, es deseable también que ella abra los horizontes de su reflexión científica y pastoral de frente a los modelos de asociación jurídica que hoy existen para satisfacer las necesidades afiliativas de las minorías sexuales, así como a los modelos culturalmente diversos de familia. Es necesario, en definitiva, que sea capaz de albergar al interno de ella las búsquedas de sentido emprendidas por personas que no calzan en el esquema de lo que ella entiende como ‘familia’. La GS es profunda al reconocer, en primer lugar, que la familia debe estar al servicio de la plenitud de cada uno de sus miembros y no al revés²¹⁴, en coherencia con la influencia de la filosofía personalista y con la propuesta de Nussbaum: “El principio de las capacidades de cada persona tiene otra llamativa implicación. Se trata de que la familia en cuanto tal no tiene un determinado rango moral en el núcleo de la concepción política. Consiste en personas que tienen un determinado rango moral”²¹⁵. La tradición

²¹³ Cfr. *ibíd.*, 322: “...en muchos casos, el daño que las mujeres sufren en la familia asume una forma particular: la mujer es tratada no como un fin en sí mismo, sino como un agregado o un instrumento de las necesidades de los otros, como una mera reproductora, cocinera, fregadora, lugar de descarga sexual, cuidadora, más que como una fuente de capacidad para elegir y perseguir metas y como una fuente de dignidad en sí misma”. La GS, por su parte, reflexiona sobre los desequilibrios que la familia ha experimentado luego de la emancipación femenina, reconoce la legitimidad de las búsquedas que las mujeres han emprendido, y hace un llamado a todos los miembros de la familia a cooperar para el mutuo bien, cfr. *Gaudium et Spes*, 52.

²¹⁴ Cfr. *Gaudium et Spes*, 48. Ver también: Papa Francisco, *Amoris Laetitia*, Exhortación apostólica Postsinodal sobre el amor en la familia (Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2016), especialmente los números 76-79.

²¹⁵ Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, 331.

liberal sugiere, entonces, que la familia no debiera ser considerada como un fin en sí mismo –ni moral ni políticamente– sino como el medio en el que por excelencia se despliegan las capacidades de los seres humanos.

La falta de una antropología adecuada adquiere en este caso características particulares, y se une a aporías filosóficas que reclaman solución²¹⁶. Como punto de partida acojamos la reflexión de Nussbaum, en el sentido que “pensar las necesidades afiliativas de cada persona, así como también las necesidades de cada persona de una gama completa de capacidades humanas, es la mejor manera de preguntar de qué modo la política pública podría modelar la familia y que otras afiliaciones tendría razones de apoyar”²¹⁷.

5.3. Laicidad y pluralidad interna de la iglesia

Queriendo continuar nuestra reflexión sobre la justicia social, y desarrollando el diálogo entre la teoría de las capacidades y la *Gaudium et Spes*, debemos hacer algunas consideraciones sobre un argumento que dada su importancia requiere de una cierta sistematicidad acotada al contexto eclesial; se trata de la identidad plural de las personas. Lo hacemos en el apartado que dedicamos a la institución de la familia, porque del mismo modo que sostenemos que la reflexión moral acerca de las mujeres es más útil y coherente cuando es hecha en dicha sede, afirmamos que es más justo y acorde a la realidad considerar a cada persona en el contexto de su grupo de pertenencia más cercano, que normalmente estará dado por su grupo familiar.

Hagamos presente entonces que uno de los fenómenos más interesantes de las últimas décadas es el hecho que, gracias a fenómenos como la globalización y el desarrollo de las comunicaciones, los individuos han podido multiplicar sus relaciones y vínculos de pertenencia, con el

²¹⁶ Cfr. Giuseppe Angelini, «*La legge naturale e il ripensamento della antropologia*». En *La legge naturale. I principi dell'umano e la molteplicità delle culture*, ed. por Giuseppe Angelini, (Glossa: Milano 2007), 194: “La comprensione della legge naturale che ricorre al modello naturalistico trova, prevedibilmente, le sue applicazioni privilegiate in capitoli quali la morale sessuale e la cosiddetta morale della vita fisica. Nonostante la programmatica svolta in senso personalista, autorevolmente sanzionata dal Vaticano II, il modello di argomentazione al quale viene fatto ricorso quando si tratti di morale sessuale rimane profondamente segnato dal modello naturalistico quando si tratti di valutare la liceità o meno di singoli comportamenti materialmente definiti”.

²¹⁷ Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, 324.

resultado de que las identidades singulares son cada día más complejas y plurales²¹⁸. Este dato no es menor a la hora de pensar y proyectar la justicia social que deseamos, porque en la medida que sepamos para quien pensamos la justicia podremos identificar con mayor fidelidad las reales necesidades que esas personas tienen y, además, elegir correctamente los valores que queremos estimular, proteger e inhibir. Por último, más allá de estos argumentos, se trata de una cuestión de respeto, porque no podemos decidir a nombre de las personas cuáles de sus identidades son realmente significativas y cuáles no.

En el caso de la religión, esta realidad desemboca en la tarea de acompañar la integración de la identidad (cristiana, en nuestro caso) con las demás identidades que coexisten en una misma persona y en una misma sociedad. Pero, con la misma intensidad, se trata paralelamente de una tarea *ad intra*, es decir, relativa a la identidad plural que la propia religión posee.

Esta necesidad toca el centro de la GS; que reconoce a los laicos una misión específica en el mundo, afirmación que requiere una exploración por parte de la teología, dado que sus contenidos son todavía por aprehender.

6. CONCLUSIÓN

Hemos profundizado cuatro temas fundamentales que emergieron a partir de la noción de justicia social en la TC y en la GS: en primer lugar, hicimos una revisión crítica de la antropología contractualista, poniendo en discusión los clásicos atributos de libertad, igualdad e independencia que dichos enfoques atribuyen a los seres humanos, y concluyendo

²¹⁸ Es habitual encontrar en los textos de Nussbaum y Sen ejemplos como el siguiente: “La misma persona puede ser de origen malese, de ascendencia india, ciudadana francesa, residente en los Estados Unidos, cristiana, socialista, mujer, poeta, vegetariana, diabética, antropóloga, profesora universitaria, antiabortista, *bird watcher*, astrológa y también una convencida de que criaturas alienígenas visitan regularmente la Tierra en vehículos colorados cantando alegres canciones”, en Sen, *Globalizzazione e libertà*, 53. Más allá de cuanto podamos decir acerca de esta ecléctica dama, lo que queremos destacar es que “cada una de estas colectividades –y la persona en cuestión pertenece a todas– la provee de una particular identidad, de diversa importancia según el contexto”, y ninguna de estas identidades puede ser simplemente cancelada.

a partir del análisis que dicha comprensión es del todo insuficiente y precaria.

En segundo lugar, abordamos la necesidad de pensar un método para la moral social, que ponga en marcha el desafío que el Concilio puso a las ciencias teológicas, es decir, incorporar la experiencia humana, la de los hombres y mujeres comunes, como un dato significativo para la reflexión. En dicho contexto, y procurando acotar el diagnóstico en un ejemplo discutido en nuestros días, reflexionamos sobre el lugar que pueden ocupar las emociones en la vida pública.

Continuamos en el tercer apartado temático, considerando algunas relaciones entre ética y política; destacando el rol que la teología moral tiene en dicho escenario y dos argumentos puntuales de la reflexión contemporánea que reclaman un discurso coherente por parte de las éticas civil y religiosa.

Finalmente, y en razón de la importancia que nuestras fuentes atribuyen al particular, dedicamos una sección a la familia como institución pública. En cada caso, destacamos los notables aportes de las fuentes estudiadas, evidenciamos algunas de las aporías que, respectivamente, requieren un desarrollo ulterior y señalamos algunas propuestas de ética pública.

Podemos afirmar —a modo de conclusión— que la moral social cristiana debiera ser más exigente y propositiva; debiera ser más consciente de la antropología que subyace a su reflexión, y estimular y apoyar la creación de una espiritualidad laical que sea diversa de una mera adaptación del modelo contemplativo.

La moral social cristiana debiera aportar elementos argumentativos sólidos que, a modo de ejemplo, permitan a los cristianos de la India resistirse a perpetuar la tradición de la dote, y a los de Latinoamérica exigir de sus políticos más transparencia y menos desigualdad.

En el Vaticano II, y en particular en la GS, hay elementos que favorecen una puesta en marcha de la reflexión. Las intuiciones del Concilio no siempre son claras, tal vez ni siquiera conscientes, poseen un aire que a veces dice más de profecía que de magisterio, pero tal vez precisamente por esta razón resultan el punto de partida correcto.

Mercado, justicia y gratuidad según *Caritas in Veritate*²¹⁹

Juan Carlos Scannone

El Papa Francisco, casi desde el inicio de su Pontificado, ha afirmado que desea una “Iglesia pobre para los pobres” (entre otros textos, Cfr. EG 198). Podemos suponer que está pensando, no en último lugar, en los pobres de América Latina, la cual, aunque no es el continente más pobre, es el más inequitativo. Y, según él mismo, “la inequidad es raíz de los males sociales” (EG 202).

Pues bien, estimo que la contribución de la encíclica *Caritas in Veritate* (CV), de Benedicto XVI, a la reforma radical de la actual economía globalizada, es uno de los aportes importantes que la Iglesia ha hecho recientemente a la causa de los pobres. Y que el presente Papa está continuando con sus gestos y palabras. La Iglesia desea contribuir así a que la lógica del don permee y transforme las lógicas económicas del Estado y del mercado, articulándose con ellas, a fin de “humanizar la economía”, haciéndola más justa. Y, de ese modo, fomentar el desarrollo humano integral de los pueblos, en especial, de los pobres y excluidos, y una globalización alternativa.

Para quienes no han reflexionado sobre los profundos cambios que se están dando en el paradigma socio-cultural actual, el enfoque global de CV parece ingenuo o como un bólido caído del cielo, pues habla del “principio de gratuidad”, de la “lógica del don” y de “comunidad”, refiriéndose no solo al campo religioso o al ético privado, sino, en especial, a la economía y, en general, a las que Paul Ricoeur denomina “relaciones largas”, públicas, mediadas por estructuras e instituciones (económicas, políticas, sociales, jurídicas, culturales)²²⁰.

²¹⁹ Retomo parcialmente y completo mi artículo: Juan Carlos Scannone, «¿Lógica de la gratuidad en la economía de mercado? La encíclica *Caritas in Veritate* y el cambio de época», *La Cuestión Social* 19 (2011): 85-95.

²²⁰ Paul Ricoeur distingue las “relaciones cortas” cara a cara, de las “relaciones largas”: Paul Ricoeur, «Le socius et le prochain», en *Histoire et vérité*, 3.^a ed. (París: Seuil,

En esta exposición mostraré, primero, que tal enfoque responde al *cambio de época*, es decir, a la actual *crisis* no solo económica sino cultural, y a los *signos de “otro” futuro* realmente posible (1). En un segundo paso comentaré el nuevo *enfoque de la lógica económica* que plantea la encíclica, proponiendo articular las lógicas del mercado, del Estado y del don (2). En tercer lugar trataré de las consecuencias de los puntos anteriores sobre la comprensión y la gestión humanas y humanizadoras de la *globalización* –hacia una globalización alternativa–, aludiendo también a su fundamentación antropológica, metafísica y teológica *relacional* (3). Por último haré una breve síntesis de la articulación de las tres lógicas según CV, y yendo más allá que esta, enfocaré cómo, debido a la absolutización del mercado según la ideología neoliberal, se llega a consecuencias no deseadas de lógicas de suyo positivas (propiedad privada, competitividad, información) –que se derivan de la del mercado– ya que estas se pervierten. Se trata de consecuencias que la doctrina social de la Iglesia claramente rechaza y contra las cuales hoy levanta en concreto su voz profética el Papa Francisco.

De ese modo, el “según CV” que aparece en el título de mi exposición, puede interpretarse a la vez como “de acuerdo a” lo que enseña explícitamente la encíclica, pero también como “en la línea del camino” que esta ha iniciado implícitamente.

1. LA ENCÍCLICA CV UBICADA EN SU MARCO HISTÓRICO-CULTURAL

Según el filósofo italiano Marco Maria Olivetti, la “forma reflexiva unificante de los distintos ámbitos culturales” en la modernidad fue la del *sujeto* –en su autonomía racional–, como antes lo había sido la *sustancia*²²¹. Precisamente el *giro copernicano* de Kant dio entonces nombre a ese cambio de paradigma no solo filosófico sino cultural, de la sustancia al sujeto autocentrado en sí mismo. Pues bien, hoy, para muchos, esa modernidad –al menos en su versión *iluminista*– está en crisis; la “inflexión” (*Kehre*) de Heidegger, superadora de la filosofía del sujeto,

1955), 99-111; CV 2 las denomina, respectivamente, “micro-” y “macro-relaciones”.

²²¹ Cfr. Marco M. Olivetti, «El problema de la comunidad ética». En *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, ed. por Juan Carlos Scannone, (Buenos Aires: Guadalupe, 1984), 209-222.

por su apertura al *don gratuito* del ser, podría denominar y preanunciar otro cambio de paradigma global.

Pues aparece patente hoy en filosofía la superación de la subjetividad moderna centrada en el “yo”, con propuestas como la heideggeriana, o las de la *racionalidad y ética comunicativas* (escuela de Frankfurt: Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel), del *giro pragmático-lingüístico y hermenéutico* (respectivamente: el segundo Ludwig Wittgenstein, y Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur) o hacia la *alteridad* de los otros (Emmanuel Lévinas) y la fenomenología de la *donación* (Jean-Luc Marion). Algo semejante se puede encontrar también tanto en las ciencias duras (física cuántica) y en no pocas de las *ciencias humanas*, incluidas las económicas (la racionalidad económica recomprendida desde la comunicativa –en Peter Ulrich–, la economía civil de Stefano Zamagni o de comunión, en Luigino Bruni, ambas citadas por la encíclica, y en distintas nuevas *prácticas sociales*, que he explicitado en otros trabajos²²².

Probablemente se trata de reacciones superadoras y búsquedas de lo más humano ante el *individualismo competitivo postmoderno*, la globalización *neoliberal* autorregulada por el mercado, la absolutización de la *razón instrumental* y la *exclusión social*, características de la actual tardo-modernidad.

La encíclica, considerada en su relación con esa constelación de nuevos fenómenos históricos emergentes –tanto teóricos como prácticos–, no solo no aparece como desubicada, sino como una respuesta muy válida a la crisis de civilización, y como promotora del cambio socio-

²²² En el orden teórico me refiero a la antropología del don y contra-don, la sociología del don o del amor, la economía de solidaridad, el “entre” en psicoanálisis, la comprensión *comunicativa* del poder político, etc.); y, en el orden práctico, a nuevas *prácticas sociales*, como son la emergencia de la sociedad civil en cuanto distinta del mercado y del Estado, el surgimiento de agentes públicos no estatales que luchan por intereses universalizables (Adela Cortina), el neo-comunitarismo en las distintas dimensiones culturales –desde la religiosa a la económica–, los nuevos movimientos sociales, como los de etnias indígenas, los “sin tierra”, los desocupados, el feminista, el ecológico, así como el “nuevo mestizaje cultural” en los suburbios de las grandes ciudades latinoamericanas, la opción preferencial por los pobres de la Iglesia y de numerosas otras instancias sociales, etc. Ver mi trabajo: «Interpretación reflexiva de la actual realidad histórica: semillas de futuro». En *El surgimiento de un nuevo paradigma. Una mirada interdisciplinar desde América Latina*, ed. por Grupo Farrell (Buenos Aires: CICCUS, 2015), 23-46.

cultural y económico en germen, el cual nos desafía a ponerlo en práctica con una voluntad política inteligente, iluminada por enfoques científicos renovados. Según mi opinión, puede así contribuir a responder tanto a la actual crisis ecológica que, según Francisco, en *Laudato Si'*, es consecuencia del paradigma tecnocrático (LS 106-114) –que ha absolutizado la razón instrumental–, como también a dolorosas realidades de personas denunciadas por él mismo como “sobrantes”, “desechos”, discriminados sociales dentro de una “cultura del ‘descarte’” (EG 53), u obligados a emigrar en condiciones inhumanas, aun con peligro de su vida.

2. EXPERIENCIA DEL DON Y ECONOMÍA DE MERCADO

2.1. Gratuidad y mercado

Después de lo expuesto más arriba, no ha de maravillar que el Papa Benedicto, antes de tratar –en el capítulo tercero de su encíclica– del desarrollo económico y la sociedad civil, comience hablando de la *gratuidad*: “La *caridad en la verdad* –dice– pone al hombre ante la sorprendente experiencia del don” (CV 34). En cambio “a veces el hombre moderno tiene la errónea convicción de ser el único autor de sí mismo, de su vida y de la sociedad” (ibíd.), es decir, la presunción de no deberle nada a nadie, sino todo a sí mismo. Así reproduce el “pecado de los orígenes”, al “creerse autosuficiente y capaz de eliminar por sí mismo el mal de la historia” (ibíd.). Aún más: “la exigencia de la economía de ser autónoma, de no estar sujeta a ‘injerencias’ de carácter moral, ha llevado al hombre a abusar de los instrumentos económicos incluso de manera destructiva” (ibíd.). Es decir que, sin alguna presencia de la gratuidad, la economía se autodestruye a sí misma y acaba en crisis como la que estalló en el 2007. Claro está que “la lógica del don no excluye la justicia”, sino que la corona y presupone; y, por otro lado, “el desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al *principio de gratuidad* como expresión de fraternidad” (ibíd.)²²³. Notemos de paso que está tomando esta última categoría no solamente

²²³ Sobre la gratuidad en economía, aun en la economía de mercado, reflexionaba, ya hace más de 10 años, el Equipo Jesuita Latinoamericano de Reflexión Filosófica: Cfr.: Juan Carlos Scannone y Gerardo Remolina, comps., *Ética y economía*.

en su contenido teológico y ético, sino también político, como comenzó a recomprenderse en los últimos tiempos, especialmente en Francia e Italia, a partir del bicentenario de la Revolución Francesa (1989)²²⁴.

Benedicto XVI no se queda en esas consideraciones generales sobre la gratuidad, sino que se refiere explícitamente a la “confianza recíproca y generalizada” (CV 35) como una de las bases de la economía de mercado, la cual supone un mínimo de gratuidad, aun en el mero ejercicio de la justicia conmutativa. Sin embargo, sola esta no basta, sin la justicia distributiva y social, para la feliz puesta en práctica del mercado, no solo porque “está dentro de un contexto social y político más amplio, sino también por la trama de relaciones en que se desenvuelve”. Pues, “si el mercado se rige únicamente por el principio de equivalencia [...], no llega a producir la cohesión social que necesita para su buen funcionamiento. *Sin formas internas de solidaridad y confianza recíproca, el mercado no puede cumplir plenamente su propia función económica*” (ibíd.). Precisamente se abusó de esa confianza, lo que provocó la crisis financiera y económica que todavía se está sobrellevando en muchas partes del planeta.

2.2. Las tres lógicas económicas

En su obra *Economía popular de solidaridad y mercado democrático*, Luis Razeto expone tres lógicas económicas: la del mercado de intercambios, la del Estado en sus empresas públicas y la de la solidaridad y donación, centrada en el factor *comunidad*, comprendido no solo como factor ético y cultural, sino también como factor *económico*. Para ese autor el verdadero mercado *democrático* está conformado por la interacción y recíproca influencia de dichas tres lógicas²²⁵. Desconozco si hubo una influencia directa o, al menos indirecta, de ese enfoque en la

Economía de mercado, Neoliberalismo y Ética de la gratuidad (Buenos Aires: Bonum, 1998; 2.^a ed. facsimilar, Buenos Aires: Docencia, 2011).

²²⁴ Ver: Antonio Maria Baggio, *Il principio dimenticato. La fraternità nella riflessione politologica contemporanea* (Roma: Città Nuova, 2007); ver también: Enrique del Percio, *Ineludible fraternidad. Conflicto, poder y deseo* (Buenos Aires: CICCUS, 2014).

²²⁵ Cfr. Luis Razeto Migliaro, *Economía popular de solidaridad y mercado democrático*, 3 vol. (Santiago de Chile: Ediciones PET, 1984-85-88); el cuarto tomo se denomina: *Desarrollo, transformación y perfeccionamiento de la economía en el tiempo* (Santiago de Chile: Universidad Bolivariana, 2001).

encíclica, pero el paralelismo es notable. Quizás puede deberse a fuentes comunes o a influjos sucesivos.

En CV 35 Benedicto XVI recuerda que *Populorum Progressio* reconoce que la práctica generalizada de la justicia tiene ventajas, aun desde el punto de vista económico. Así es como comenta que “al mercado le interesa promover la emancipación [de los pobres], pero no puede lograrla [a] por sí mismo [...] Ha de sacar fuerzas morales de otras instancias que sean capaces de generarlas”, es decir, de lógicas no meramente *mercantiles*, a saber, tanto la del Estado como la del don. Sobre la primera de estas dos recuerda que “la actividad económica [...] debe estar *ordenada a la consecución del bien común*, que es responsabilidad sobre todo de la comunidad política” (CV 36). De ahí que traiga graves desequilibrios la separación –dice– de “la gestión económica, a la que correspondería únicamente producir riqueza, de la acción política, que tendría el papel de conseguir la justicia mediante la redistribución”. Pues la primera tiene un valor instrumental con respecto a los fines ético-políticos y, por lo mismo, ha de estar informada por ellos. De modo que el mercado como tal no es “antisocial”, sino que, cuando se orienta en sentido negativo, como sucede hoy con tanta frecuencia, no es “por su propia naturaleza, sino por una cierta ideología que lo guía en ese sentido” (ibíd.), que de medio lo hace fin. Tal ideología es la que afirma al mercado como autorregulado y regulador de la vida social, proclama la hegemonía de los intereses propios –aun egoístas–, sobre el bien común y hace depender la justicia de una “mano invisible”. Esa distinción entre el mercado como instrumento económico eficaz y la ideología (neoliberal) de la “‘idolatría’ del mercado” (según ya la llamaba Juan Pablo II en CA 40) permite sostener “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” (CV 36). Tales consideraciones son revolucionarias con respecto al mercado como de hecho se vive hoy en la actual globalización, pero respetan la idiosincrasia del mismo. Y coinciden con las apreciaciones del Papa Francisco cuando rechaza en los hechos una “economía (que) mata” (EG 53), el “fetichismo del dinero” (EG 55) y un “sistema social y económico [...] injusto en su raíz” (EG 59). De ninguna manera se

opone al mercado libre, al sistema de libre empresa, ni al dinero²²⁶, sino a su idolización y fetichización.

Por eso ya Benedicto señalaba que el gran desafío –planteado por el desarrollo en la época de la globalización, y agravado hoy por la crisis económico-financiera–:

“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*. Esto es una exigencia [...] de la razón económica misma” (CV 37).

Lo imprescindible de esa tercera lógica para que el mercado sea humano y democrático, y así más eficaz, “hace necesario que en [este] se dé cabida a actividades económicas de sujetos que optan libremente por ejercer su gestión movidos por principios distintos al del mero beneficio, sin renunciar por ello a producir valor económico” (ibíd.). Luego, el actual Papa emérito, aludiendo a la articulación de las tres lógicas arriba mencionadas, se expresa así: “Indudablemente, la *vida económica* tiene necesidad del *contrato* para regular las relaciones de intercambio entre valores equivalentes” (primera lógica). “Pero necesita igualmente *leyes justas y formas de redistribución* guiadas por la política” (segunda lógica), además de obras caracterizadas por el *espíritu del don*” (tercera). Y agrega: “la economía globalizada parece privilegiar la primera lógica, la del intercambio contractual”: por ello vivimos hoy una globalización inequitativa e injusta; “pero directa o indirectamente demuestra que necesita de las otras dos” (ibíd.). Por mi parte pienso que la crisis es una forma contrafáctica de evidenciarlo.

2.3. LÓGICA DE LA GRATUIDAD Y EMERGENCIA DE LA SOCIEDAD CIVIL

La encíclica atribuye a la CA 35 –de Juan Pablo II– la distinción entre tres instancias: “el *mercado*, el *Estado* y la *sociedad civil*” como distinta

²²⁶ Cfr. Michael Novak, «A proposito di etica e capitalismo. *Evangelii Gaudium* secondo me», *I Martedì* 38, n.º 329 (septiembre-octubre 2014): 30-35; ver también: Diego Alonso-Lasheras, «Evangelizzazione ed economia: denuncia e proposta». En *Evangelii Gaudium. Il testo ci interroga. Chiavi di lettura, testimonianze e prospettive*, ed. por Humberto Miguel Yáñez (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2015); Raúl González Fabre, «Significado económico en *Evangelii Gaudium*». En *Francisco: la alegría que brota del pueblo. Una reflexión compartida de Evangelii Gaudium*, ed. por Jorge Benedetti (Buenos Aires: Santa María, 2016), 287-332.

de ambos²²⁷, considerando que la última es “el ámbito más apropiado para una *economía de la gratuidad* y de la fraternidad, sin negarla en los otros dos” (CV 38). Dada la globalización, para asegurar la justicia no basta el Estado, “hoy es necesario decir que sin la gratuidad no se alcanza ni siquiera la justicia”, aunque deba tenderse a una instancia política global que regule éticamente la economía globalizada (Cfr. CV 67, con cita de Juan XXIII: *Pacem in terris*).

No es casualidad que se haya dado la emergencia de la sociedad civil en la época de la globalización y la exclusión. Pues es una reacción humana y humanizadora, no meramente reactiva sino superadora, tanto del individualismo competitivo como de la crisis del Estado de bienestar y sus procedimientos burocráticos, reacción basada –aun sin saberlo–, respectivamente, en la solidaridad y la subsidiaridad. Dicho surgimiento de la sociedad civil hace que, en lo económico –afirma CV–:

“caridad en la verdad signif[que] la necesidad de dar forma y organización a las iniciativas económicas que, sin renunciar al beneficio, quieren ir más allá de la lógica del intercambio de cosas equivalentes y del lucro como fin en sí mismo” (ibíd.).

La lógica de la fraternidad ha de asumir las otras dos lógicas, a fin de potenciarlas, transformarlas por dentro y hacerlas más efectivas mediante la articulación de las tres. Ella se basa en el principio de *reciprocidad*, que –según Zamagni– ya en el siglo XVIII defendía Antonio Genovesi en su economía civil.

Tanto *Rerum Novarum* –en el orden nacional– como *Populorum Progressio* –en el internacional–, reivindicaban la “intervención redistributiva del Estado”, a fin de lograr la justicia social. Hoy, por causa de la globalización, aunque tal afirmación sigue bien vigente, “se muestra incompleta para satisfacer las exigencias de una economía plenamente humana” (CV 39). De modo que “cuando la lógica del mercado y la lógica del Estado se ponen de acuerdo para mantener el monopolio de sus respectivos ámbitos de influencia, se debilita a la larga la solidaridad en las relaciones de los ciudadanos, la participación y el sentido de per-

²²⁷ Sobre el nuevo concepto de “sociedad civil”, asumido por los Papas, cfr. Jean Cohen y Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge: MIT, 1992); Charles Taylor, «Der Begriff der ‘bürgerlichen Gesellschaft’ im politischen Denken des Westens». En *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, ed. por Michael Brumlik y Hauke Brankhorst, (Frankfurt a. M.: Fischer, 1993), 117-147.

tenencia”. De ahí la necesidad de “la apertura progresiva en el contexto mundial a formas de actividad económica caracterizada por ciertos márgenes de gratuidad y comunión”. Pues, añade el Papa Ratzinger: “el binomio exclusivo mercado-Estado corroe la sociabilidad, mientras que las formas de economía solidaria, que encuentran su mejor terreno en la sociedad civil aunque no se reducen a ella, crean sociabilidad” (ibíd.).

2.4. Tres instancias, tres lógicas, tres tipos de empresa

La necesidad de enormes capitales para determinados emprendimientos, su deslocalización y transnacionalización, el anonimato de los fondos, el crecimiento de la clase cosmopolita de los *manager* tienden a que, en la economía globalizada, se pierda la *responsabilidad social empresarial*, y se acentúe la lógica del máximo lucro, según la ideología neoliberal.

Pero, por otro lado, no en último lugar gracias a la aplicación de la *racionalidad y ética comunicativas* (Habermas, Apel) a la racionalidad económica²²⁸,

“se va difundiendo cada vez más la convicción según la cual la gestión de la empresa no puede tener en cuenta únicamente el interés de sus propietarios, sino también de los otros sujetos que contribuyen a la vida de la empresa: trabajadores, clientes, proveedores de los diversos elementos de producción, la comunidad de referencia”²²⁹,

así como el de todos los demás afectados, incluidos el medio ambiente y la sociedad más amplia que los abraza, según lo propugna la ética comunicativa arriba mencionada.

Por ello, para responder fehacientemente al hecho de la globalización y superar la ideología que la distorsiona, conviene que, a dichas tres instancias sociales (mercado, Estado, sociedad civil) y sus respectivas lógicas, correspondan también tres distintas modalidades de empresa que se influyan mutuamente, ya que “junto a la empresa privada, orientada al beneficio, y los diferentes tipos de empresa pública, deben poderse establecer y desenvolver aquellas organizaciones productivas que persiguen fines mutualistas y sociales” (CV 38). “De su recíproca interacción

²²⁸ Cfr. Peter Ulrich, *Transformation der ökonomischen Vernunft. Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*, 3.^a ed. (Bern-Stuttgart: Haupt, 1993); ver mi comentario a esa importante obra: «Hacia la transformación comunicativa de la racionalidad económica». En *Ética y economía*, 147-184.

²²⁹ Papa Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, Carta Encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009), 40.

en el mercado se puede esperar una especie de combinación entre los comportamientos de empresa y, con ella, una atención más sensible a una *civilización de la economía*” (ibíd.). Pues no se trata de que la economía social y su lógica se reduzcan solo a un sector (el menos favorecido) de la población y sirva así de paliativo para los estragos –tan notables actualmente– de la lógica del máximo lucro; sino, por lo contrario, que la fraternidad (solidaridad, comunidad, comunión) permee, informe y transforme –a partir del espíritu y la realidad de las empresas sociales– los otros dos tipos de emprendimientos, dentro de los marcos no de una economía de la especulación financiera, sino de la producción. Como ya lo dije, ello correspondería, en la práctica, a la noción de “mercado democrático” de Razeto y, en teoría, a su nueva concepción de la ciencia económica, replanteada desde el factor C (comunidad) en todos sus momentos constitutivos. Lo que hace unos años parecía utópico, la crisis –si sabemos interpretarla y asumir los desafíos que plantea– lo muestra viable. Pero, mientras que Razeto pone la primera prioridad en la economía solidaria, la segunda, en la estatal (empresas públicas) y la tercera en el mercado, Benedicto XVI afirma la necesidad y el mutuo influjo de las tres formas de empresa, sin establecer ni negar prioridades entre ellas.

3. GLOBALIZACIÓN, FRATERNIDAD INTERHUMANA E INTERRELACIONALIDAD TRINITARIA

Contra el así denominado “pensamiento único”, Benedicto rechaza comprender la globalización como si “procediera de fuerzas anónimas e impersonales o de estructuras independientes de la voluntad humana” (CV 42), sino que la entiende como un proceso socio-cultural, una de cuyas vertientes importantes es la económica. Pero, como realidad *humana e histórica*, puede y debe ser sometida a discernimiento ético y ético-político. Su “verdad [...] como proceso y su criterio ético –añade– vienen dados por la unidad de la familia humana y su crecimiento en el bien” (ibíd.). Por ello la globalización puede y debe ser asumida en forma *personalista y comunitaria*: su enfoque vivido depende de nuestra libertad.

Recuerdo que, hace unos años, la Comisión “Justicia y Paz” del Episcopado francés emitió un documento donde usaba la expresión “*maîtriser*” –con referencia a dicho proceso de mundialización–, que algunos

tradujeron al castellano por “controlar” o “gobernar”²³⁰. El Pontífice usa en su encíclica expresiones más suaves pero no menos decisivas e incisivas, a saber: “orientar” y “gestionar”, como cuando propugna: “vivir y orientar la globalización de la humanidad en términos de relacionalidad, comunión y participación” (CV 42). Lo dice en total congruencia con lo que había afirmado antes tanto sobre el don y el principio de *gratuidad*, como también acerca de la *fraternidad* humana en cuanto basa una *reciprocidad* bien entendida, no reductible al mero intercambio, ni siquiera del don y el contra-don²³¹.

Para concluir este punto, deseo señalar cómo el pensador especulativo que es el Papa Ratzinger, explicitó los últimos *fundamentos* antropológicos, metafísicos y teológicos de todo lo que acabo de comentar acerca de CV en los apartados anteriores, es decir, los fundamentos de “la sorprendente experiencia del don” como experiencia humana básica, de la doctrina social de la Iglesia como “la ‘caridad en la verdad’ *in re sociali*”, del “principio de gratuidad” –vigente aun en la misma economía–, y de la “fraternidad” de la “familia humana” como reorientadora del actual proceso de globalización. Pues así, por un lado, rescata “la profundización crítica y valorativa de la categoría de relación” (CV 53). Esta, aunque revalorizada cristianamente por Hegel contra Aristóteles –para quien era la menos importante de las categorías–, con todo se totaliza en Hegel dialécticamente, perdiendo así todo carácter de gratuidad y de verdadera alteridad; recae –por ello– en una lógica de la necesidad. Hoy, en cambio, las filosofías a las que aludí más arriba plantean la relación en gratuidad y sin relativización dialéctica: relación de alteridad sin mutua relativización²³².

²³⁰ Ver la traducción castellana del documento en: *Corintios XIII. Revista de teología y pastoral de la caridad* 95 (2000).

²³¹ Tanto Jacques Derrida como Maurice Merleau-Ponty le niegan gratuidad a la práctica del contra-don, expuesta por Marcel Mauss, pues se trataría de una forma de retribución. Sobre esa cuestión Cfr. Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation* (Paris: Puf, 1997), cap. 7; y Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance. Trois études* (París: Gallimard, 2004), 350 ss., quien distingue allí entre *mutualidad* y *reciprocidad* (gratuita).

²³² Emmanuel Lévinas habla de una “relación sin relación”, que yo interpreto como “relación sin relativización”, distinguiendo lo relacional y lo relativo; ver mi obra: *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (Barcelona-México: Anthropos-UAM, Iztapalapa, 2005), en especial cap. 4.

Por otro lado, se trata asimismo del *nuevo* paradigma teológico según el cual hoy se repiensa la teología trinitaria y desde allí, toda la teología. Pues no se trata primariamente de la categoría de *sustancia*, ni de la del *sujeto*, sino del modelo de la *comunidad* (Gisbert Greshake)²³³, en base a la circumincesión de relaciones. Tal paradigma trinitario tiene sus consecuencias en todos los ámbitos, de modo que –acota Benedicto– “la revelación cristiana [...] presupone *una interpretación metafísica del humanum, en la que la relacionalidad es elemento esencial*”. Pero tal concepción antropológica y metafísica *relacional* tiene su primer fundamento en la misma comprensión cristiana de Dios. “Deus Caritas est”, y lo es precisamente porque es Unitrino, comunidad y circumincesión de relaciones de amor, como lo expuso, por ejemplo, Ricardo de San Víctor²³⁴.

Según mi opinión, el mismo Papa emérito, en CV recomprendió el *desarrollo* integralmente humano de los pueblos, releyendo *Populorum Progressio* tanto a partir de la nueva veta abierta por su primera encíclica, *Deus Caritas est*, como del nuevo paradigma socio-cultural –inclusive económico– que hoy se ha hecho posible y desafía nuestra libertad. Se podría decir que en CV saca las consecuencias –aun en materia económica– para la doctrina social cristiana, que se derivan de la fe en Dios como amor, comunidad, e interrelacionalidad trinitaria; y, por otro lado, desde allí responde a la nueva sensibilidad histórico-cultural emergente, a mi parecer, la de la comunidad, la comunicación y la relación.

4. SÍNTESIS Y CONSECUENCIAS

4.1. LAS LÓGICAS DEL MERCADO, DEL ESTADO Y DEL DON

Como conclusión, en esta última y cuarta parte presentaré una breve síntesis de lo dicho acerca de cada una de esas tres lógicas y de su arti-

²³³ Cfr. Gisbert Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie* (Freiburg i. B.: Herder, 2001). Relaciono la teología trinitaria con la fenomenología del don y la economía del don en mi artículo: «El don: de la fenomenología a la teología trinitaria». En *Economía del don. Perspectivas para Latinoamérica*, ed. por Octavio Groppa y Carlos Hoevel (Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2014), 65-83.

²³⁴ Para una exposición fenomenológica de la doctrina trinitaria de Ricardo, Cfr. Jean-Luc Marion, «El tercero o el relevo del dual». En *Comunidad: ¿Un nuevo paradigma? Congreso Internacional de teología, filosofía y ciencias sociales* (Buenos Aires: San Benito, 2006), 105-121.

culación, aunque –sobre todo al tratar del mercado– explicitaré y puntualizaré aspectos no tratados por CV, que me permitirán avanzar en su seguimiento, a fin de explicar desviaciones que producen consecuencias perversas criticadas por la encíclica.

1ª) La lógica del mercado de suyo busca el legítimo *interés* de cada uno de los que operan el intercambio de bienes y servicios, para la utilidad de *todos* ellos. La misma presupone la propiedad privada (aun de los medios de producción), la competitividad y la información sobre las circunstancias del mercado, las cuales poseen sus propias lógicas. De por sí, estas deberían redundar en beneficio de todas las partes, pero, cuando se absolutizan, se pervierten. Es así como la lógica de la propiedad tiende a hacerse entonces fetichista del dinero y consumista; la de la competencia, a dejar su *fair play* para convertirse en despiadada, y la de la sana información, a transformarse en inducción de necesidades ficticias subrepticamente impuestas mediante una propaganda agresiva.

2ª) La lógica del Estado de suyo procura el bien común y la justicia en la sociedad nacional e internacional, *regulando* para ello las otras lógicas, en especial, la del mercado. Ha de preservar tanto el principio de subsidiaridad como el de solidaridad, permitiendo lo máximo posible de libertad de mercado, que sea compatible con la justicia para todos, incluidos los menos favorecidos. Hoy un problema clave consiste en que la globalización económica carece de una instancia política que la regule para el bien común internacional, teniendo en cuenta a los más débiles; y que, en el plano nacional, los Estados frecuentemente no tienen la capacidad necesaria para hacerlo. A lo que no pocas veces se agregan graves hechos de corrupción, que pervierten la búsqueda de la justicia social y el bien común.

3ª) La lógica del *don* prevalece en la sociedad civil; busca ante todo el reconocimiento recíproco²³⁵ y los así llamados bienes relacionales, sin renunciar por eso al lucro, necesario para el funcionamiento y progreso de las empresas, en orden al bien de todos los afectados, de la sociedad

²³⁵ Ricoeur distingue, un poco artificiosamente, entre “mutualidad” y “reciprocidad”; la primera cae en la lógica del intercambio de don y contra-don, según la plantea Marcel Mauss como antecedente del mercado, y es criticada por Jacques Derrida. La segunda expresión responde a un intercambio gratuito de dones que, para Marion, está garantizada por la donación de ambos a terceros; ver también: Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*.

global y aun de la “hermana madre tierra”. Esa lógica se da ante todo en los ámbitos familiar y religioso, así como en el nuevo cooperativismo en sus distintas modalidades, pero debe permear las otras lógicas. Una de sus posibles perversiones consistiría en que el don sustituyera al trabajo y la cultura del trabajo.

4.2. La absolutización del mercado

En su exhortación *Evangelii Gaudium*, el Papa Francisco nos alerta, al menos dos veces, contra “la autonomía absoluta de los mercados y (de) la especulación financiera” (EG 56, 202). Ahora bien, cuando se da esa *absolutización*, que prescinde de las otras dos lógicas más abarcadoras, entonces, el mercado, de mero instrumento eficaz, se transforma en *fin*. Se lo considera y practica como autorregulado y aun como regulador de toda la vida social y, en la teoría económica, se olvida que la abstracción del “homo oeconomicus” es una mera abstracción, confundándose ese “constructum” con la realidad, ideologizándola al servicio del poder, sobre todo, económico. Entonces, las tres lógicas subordinadas, que de él se derivan (a saber, las de la propiedad privada, la competencia y la propaganda) se salen de madre, en contra del mutuo reconocimiento entre las personas que intervienen en el mercado o están afectadas por él, su bien común y su “casa común”: la tierra. Y, en consecuencia, se tiende a caer en lo que Bernard Lonergan denomina el absurdo social²³⁶, a saber, el desvío ideológico de toda una sociedad.

4.3. Ordenamiento y articulación

Las tres lógicas explicitadas por CV operan en la vida económica. A veces se oponen o yuxtaponen, pero, según una sana antropología, deben *articularse* de acuerdo con un ordenamiento de prioridades entre ellas, que corresponda a una comprensión integral del hombre. Tal articulación usa la economía de mercado como *instrumento* al servicio del bien común gracias a la acción regulativa y política del Estado y de una deseable autoridad política internacional, aun global, convenientemente acompañadas por las respectivas sociedades.

²³⁶ Sobre el “social surd”, que se ha traducido como “absurdo social”, Cfr. Bernard Joseph Francis Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding* (London-New York-Toronto: Longmans-Green, 1957), índice temático.

A su vez ambas lógicas de suyo deben enraizarse en la lógica del don, más propia de la sociedad civil, que proporciona la confianza y el reconocimiento mutuos como la base del Estado y del mercado, más allá de toda violencia, aun encubierta; orientando en esa dirección, y no en la contraria, las lógicas conectadas con el mercado (las de la propiedad, la competencia y la propaganda)²³⁷. A su vez compete a la sociedad civil la tarea de controlar, mediante procedimientos democráticos adecuados, a las autoridades políticas, aun globales. Así sería posible lograr un “ambiente de mercado” propicio al reconocimiento mutuo, la reciprocidad, la justicia y la gratuidad, aun en las relaciones largas, y propiciar una globalización alternativa más justa y más humana.

Estimo que varias de las consideraciones que anteceden dan bases filosóficas para pensar la articulación de las economías populares de solidaridad como hoy se están desarrollando en forma de redes, en América Latina (y como se las está reflexionando en el nivel de la ciencia económica), y su posible relación con la economía *social* de mercado.

La primera se practica y teoriza en un nivel micro, pero, a mi entender, sin un suficiente planteamiento en el nivel macro. Y, por otro lado, la economía social de mercado, como se dio en sus inicios en un nivel nacional en los países renanos, luego se hizo cada vez menos social, debido —entre otras razones— a la competencia dentro de un mundo cada vez más globalizado. Un desafío posible es llevarla a un nivel global, recobrando fuertemente su sentido social²³⁸, pero enriquecido por las actuales teorías económicas relacionales, de comunión y de solidaridad, y por las prácticas sociales correspondientes, en especial las que se están experimentando y reflexionando en América Latina y sus movimientos populares. No por casualidad el Papa Francisco ve en estos una promesa para el futuro de la humanidad global, según lo afirmó en sus alocuciones dirigidas a los mismos tanto en Roma como en Santa Cruz de la Sierra.

²³⁷ Cerca de esa posibilidad real, en base al reconocimiento interpersonal recíproco en el mercado, ver: Raúl González Fabre, «La cuestión ética en el mercado». En *Ética y economía*, 31-76, en el libro citado en la nota 1; muchas consideraciones de la última parte del presente trabajo las tomo de este autor.

²³⁸ El teólogo moral de la Universidad de Tubinga, Dietmar Mieth, en una reunión entre economistas y teólogos tenida allí hace ya tiempo —en la que participé—, afirmaba que la denominación “social” (en alemán: *soziale*) no debía ser un adjetivo añadido al sustantivo “economía de mercado” (*Marktwirtschaft*), sino parte del sustantivo (en alemán: *Sozialwirtschaft*), es decir socio-economía de mercado.

El Enfoque de Capacidades y la *Caritas in Veritate*

Rodrigo López

1. INTRODUCCIÓN

El texto que ofrecemos a continuación espera poner en diálogo dos fuentes contemporáneas de reflexión acerca de la justicia. Por una parte, tenemos el Enfoque de Capacidades que durante las últimas décadas ha ganado terreno no solo en el espacio de la discusión filosófica sino también en el del debate político legislativo. Como contraparte, la encíclica *Caritas in Veritate* nos ofrece una voz que sirve como tamiz moral a cualquier discurso social, una voz que sin aspirar a ofrecer contenidos programáticos a la comunidad política espera, sin embargo, anunciar y dar contenido a principios fundantes de la convivencia humana.

Esperamos mostrar, clara y persuasivamente, las potencialidades que un diálogo entre las fuentes propuestas puede tener para quienes desean indagar en modelos de justicia social que hagan sentido a los hombres y mujeres de nuestro tiempo.

2. EL ENFOQUE DE CAPACIDADES

El Enfoque de Capacidades (EC) (*Capability Approach*) debe su origen al trabajo de Amartya Sen, Premio Nobel de Economía en 1998. Desde que fuese propuesto, este enfoque ha sido usado cada vez más en disciplinas tan diversas como la economía, la filosofía política y los estudios del desarrollo, y pese a lo mucho que se ha escrito respecto del EC, una acabada caracterización del mismo no resulta fácil de hacer.

El EC es primariamente *un modo de evaluar el bienestar de las personas*, que considera el hecho que ellas sean “capaces de hacer ciertas cosas

básicas”²³⁹ como el fin primario de una sociedad, valorable por sí mismo, y que por tanto las políticas públicas deben orientarse a fomentar y proteger estas capacidades en las personas. En este sentido, se diferencia de otras corrientes que consideran a los *recursos* o la *utilidad* como la unidad de medición del bienestar o progreso de una sociedad.

El EC hace una clara distinción entre los *funcionamientos* y las *capacidades*. Los primeros se refieren a los *modos de ser y hacer que tiene una persona*, mientras segundos apelan al *conjunto de posibilidades que una persona puede transformar en funcionamientos*²⁴⁰. Así, se distingue una persona que sabe leer, es decir tiene el funcionamiento de la alfabetización, de un niño sin discapacidad y que cuenta con la oportunidad efectiva de recibir educación, es decir tiene la capacidad de la alfabetización. Es importante destacar que capacidad no es sinónimo de oportunidad, porque existen oportunidades nominales que son imposibles de ser alcanzadas en la práctica. Jonathan Wolff y Avner de-Shalit²⁴¹ proponen el caso de una madre soltera que se encuentra desempleada, viviendo en un lugar sin guarderías infantiles; aunque teóricamente tiene la oportunidad de buscar trabajo, si no cuenta con redes de apoyo cercanas, ella no puede aprovechar esta oportunidad y no podría decirse que tiene la capacidad de trabajar.

En la transformación de las capacidades en funcionamientos las personas cuentan con *recursos* y con factores *de conversión personales, sociales y ambientales*, que pueden ayudar o impedir dicha transformación²⁴². Por ejemplo, la capacidad de trabajar puede verse facilitada por la posesión de bienes materiales –recursos– como son las herramientas para un artesano; si la persona posee las destrezas requeridas para llevar a cabo las distintas tareas que sean necesarias en la artesanía, un factor personal, será más fácil para ella ejecutar el trabajo; la infraestructura –talleres, lugares de compra de insumos y venta de productos– constituyen los

²³⁹ Amartya Sen, «Equality of What?». En *The Tanner Lecture on Human Values 1979*, ed. por Sterling McMurrin (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 218 (traducción del autor).

²⁴⁰ Cfr. Amartya Sen, «Freedom of Choice», *European Economic Review* 32 (1988): 269-294.

²⁴¹ Cfr. Jonathan Wolff y Avner de-Shalit, *Disadvantage* (Oxford-New York: Oxford University Press, 2007).

²⁴² Cfr. Ingrid Robeyns, «The Capability Approach: a theoretical survey», *Journal of Human Development* 6 (2005): 93-114 (traducción del autor).

factores ambientales; por último, la aceptación social que reciba la persona que lleva a cabo dicho trabajo sería un factor social. Es necesario recordar que en ciertas culturas sigue existiendo una marcada discriminación laboral según el género. Más aún, se describe que algunos funcionamientos son factores de conversión personales en la transformación de algunas capacidades en funcionamientos. Por ejemplo, ser saludable —un funcionamiento— es un factor personal que ayuda a transformar la capacidad de tener un trabajo en funcionamiento efectivo, es decir, trabajar. Esta intrincada interacción entre recursos, capacidades, funcionamientos y factores personales, ambientales y sociales nos permite abarcar de mejor manera las complejidades del mundo real²⁴³.

En la literatura, los conceptos de capacidades y funcionamientos han sido utilizados para múltiples fines, desde establecer juicios normativos hasta la creación de índices que buscan evaluar el desarrollo de un país. Tenemos así que, bajo la premisa que el desarrollo económico debiese estar ligado al aumento de las capacidades de las personas²⁴⁴, el Programa para el Desarrollo de las Naciones Unidas (PNUD) estableció el Índice de Desarrollo Humano, que considera los recursos materiales, por medio del Producto Interno Bruto; más dos funcionamientos básicos, en este caso la salud —expectativa de vida— y la educación —alfabetización y escolarización—. Si bien no es un indicador perfecto, es un primer paso en considerar otras dimensiones de las personas.

Es necesario destacar, por último, que el EC es justamente un enfoque de evaluación y no una teoría económica ni política. Existen una serie de elementos que no fueron especificados en su versión original, y se ha argumentado que Amartya Sen dejó estos puntos abiertos justamente para permitir que este enfoque fuese aplicable a distintos contextos y escenarios²⁴⁵. No es de extrañar, entonces, que dicha apertura diera lugar a múltiples interpretaciones, como las de Martha Nussbaum²⁴⁶,

²⁴³ Cfr. *ibíd.*, 93-114.

²⁴⁴ Cfr. United Nations Development Programme, *Human Development Report 1990* (New York-Oxford: Oxford University Press, 1990).

²⁴⁵ Cfr. Ingrid Robeyns, «Sen's Capability Approach and Gender Inequality: Selecting Relevant Capabilities», *Feminist Economy* 9 (2003): 61-92.

²⁴⁶ Cfr. Martha Nussbaum, *Women and Human Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000); Martha Nussbaum, «Capabilities as Fundamental Entitlements: Sen and Social Justice», *Feminist Economy* 9 (2003): 33-59.

Jonathan Wolff y Avner de-Shalit²⁴⁷, David Crocker²⁴⁸, la ya comentada del PNUD (1990), entre otras.

Una de las más célebres es la de Martha Nussbaum, quien desarrolla su propuesta basándose en la ética aristotélica y la noción de dignidad de la persona humana²⁴⁹. Ella propone una lista de diez capacidades básicas, las que toda sociedad debería garantizar a todos sus miembros, al menos a un nivel mínimo, o de suficiencia. Entre estas capacidades se cuentan²⁵⁰: *Vida; Salud física; Integridad física; Sentidos, imaginación y pensamiento; Emociones; Razón práctica; Afiliación; Relación con otras especies; Juego; Control sobre el ambiente.*

Autores como Wolff y de-Shalit²⁵¹ hicieron un proceso de validación empírica de esta lista, agregando cuatro capacidades nuevas (*independencia, hacer el bien a otros, vivir dentro de los márgenes de la ley y entender la ley y el sistema social*), mientras que otros como Crocker²⁵² se limitan a proponer métodos de consenso social como el mejor método de determinar las capacidades básicas en una sociedad determinada.

3. *CARITAS IN VERITATE* Y EL ENFOQUE DE CAPACIDADES

Al realizar una lectura de la encíclica *Caritas in Veritate* (CiV) a la luz del EC, llaman la atención las extraordinarias y evidentes concordancias que existen entre ambas aproximaciones a la justicia política; esto se verifica especialmente si ponemos nuestra atención en algunos conceptos como: desarrollo humano, libertad y responsabilidad, organización política, mercado y globalización. Nos detendremos a continuación en cada una de estas nociones, abordándolas desde las fuentes que hemos propuesto, evidenciando fricciones y coincidencias, y sugiriendo si es pertinente espacios de complementariedad.

²⁴⁷ Cfr. Wolff y de-Shalit, *Disadvantage*.

²⁴⁸ Cfr. David A. Crocker, *Ethics of Global Development* (New York, 2009).

²⁴⁹ Cfr. Nussbaum, *Women and Human Development*.

²⁵⁰ Cfr. Nussbaum, «Capabilities as Fundamental Entitlements...», 33-59.

²⁵¹ Cfr. Wolff y de-Shalit, *Disadvantage*.

²⁵² Cfr. David Crocker, *Ethics of Global Development* (Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2008).

3.1. Desarrollo humano

Tanto en el documento pontificio como en el EC se entiende que el desarrollo tiene un sentido transversal al hombre y a la sociedad. Es decir, afecta todas las dimensiones del hombre y a todos los hombres. Benedicto XVI afirma:

“[l]a verdad originaria del amor de Dios, que se nos ha dado gratuitamente, es lo que abre nuestra vida al don y hace posible esperar en un ‘desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres’, en el tránsito ‘de condiciones menos humanas a condiciones más humanas’”²⁵³.

Explicitando la integralidad y universalidad que debe tener el desarrollo, nos recuerda al mismo tiempo que se trata de una visión histórica y no utópica de la realidad. Se trata de hacer de este mundo –no de otro– un mundo más humano para todos.

En *Desarrollo como Libertad*, Amartya Sen nos presenta una visión de desarrollo que resulta compatible con la de CiV y que, como deja de manifiesto, se diferencia de otras corrientes de la filosofía política contemporánea:

“El desarrollo puede ser visto, como es argumentado aquí, como el proceso de expansión real de las libertades que disfrutaban las personas. [...] El crecimiento del PIB o del ingreso personal puede, por supuesto, ser muy importante como medio para expandir las libertades de los miembros de la sociedad. Pero las libertades dependen también de otros determinantes, como los acuerdos sociales y económicos, así como de los derechos políticos y sociales”²⁵⁴.

El EC no niega la importancia que tienen los medios materiales en las condiciones de vida de la gente, pero les asigna un valor subordinado como de un medio respecto a un fin. Si bien esto parece ser una tímida demanda de integralidad al desarrollo, el entenderlo como la expansión real de las libertades establece claramente la centralidad de las personas; por otra parte, el término real pone de manifiesto que se trata de las condiciones concretas en que vive la población, y no de un enfrentamiento puramente teórico.

²⁵³ Papa Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, Carta Encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009), 8.

²⁵⁴ Amartya Sen, *Development as Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1999), 3.

Para identificar el alcance de la integralidad, Benedicto XVI recuerda las enseñanzas de uno de sus predecesores.

“Pablo VI tenía una visión articulada del desarrollo. Con el término ‘desarrollo’ quiso indicar ante todo el objetivo de que los pueblos salieran del hambre, la miseria, las enfermedades endémicas y el analfabetismo. Desde el punto de vista económico, eso significaba su participación activa y en condiciones de igualdad en el proceso económico internacional; desde el punto de vista social, su evolución hacia sociedades solidarias y con buen nivel de formación; desde el punto de vista político, la consolidación de regímenes democráticos capaces de asegurar libertad y paz”²⁵⁵.

Se destacan de este modo, las condiciones de pobreza material que afectan directamente la calidad de vida de las personas, pero se abre paso a otros aspectos, como los económicos, sociales y políticos. Es sorprendente la similitud que existe con el EC:

“Las libertades substantivas incluyen capacidades elementales, como ser capaz de evitar privaciones como la hambruna, la malnutrición, la enfermedad y la muerte evitable, así como a las libertades que se asocian con la alfabetización, ejercer la participación política y la libertad de expresión, entre otras”²⁵⁶.

Ahora bien, estas listas no constituyen una determinación definitiva de los aspectos que deben ser enfrentados por las sociedades que buscan desarrollarse. Como nos recuerda CiV, si el desarrollo es efectivamente humano, “es preciso saber quién es la persona humana, conocer su naturaleza”²⁵⁷. Aquí es donde existe la mayor divergencia entre la doctrina social de la Iglesia y el EC. Mientras en CiV podemos leer que “[e]ste desarrollo exige, además, una visión trascendente de la persona, necesita a Dios”²⁵⁸, el EC tiene una visión humanista en que “las conexiones aristotélicas son suficientemente claras”²⁵⁹, basándose en conceptos como el florecimiento y la eudaimonía. Si bien no es contrario a la visión cristiana, sino en gran medida complementario, el EC propone una visión de hombre que no recurre a la trascendencia –necesariamente– como su principio y fundamento.

²⁵⁵ Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 21, énfasis añadidos.

²⁵⁶ Sen, *Development as Freedom*, 36.

²⁵⁷ Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 61.

²⁵⁸ *Ibíd.*, 11.

²⁵⁹ Sen, *Development as Freedom*, 24.

3.2. Libertad y responsabilidad

Como ya dijimos, el EC tiene como énfasis principal la libertad de las personas²⁶⁰. Esta preocupación, que también comparte la CiV, es origen de dos relevantes consecuencias, esto es, la responsabilidad individual y social.

Tenemos entonces que:

“Pablo VI no tiene duda de que hay obstáculos y condicionamientos que frenan el desarrollo, pero tiene también la certeza de que ‘cada uno permanece siempre, sean los que sean los influjos que sobre él se ejercen, el artífice principal de su éxito o de su fracaso’”²⁶¹.

La libertad no puede ser entendida sin la responsabilidad. Es decir, como cada persona es libre para tomar las decisiones que estime pertinente, cada uno será responsable de su propia vida. El EC también entiende la libertad como fuente de la responsabilidad: “Los adultos responsables deben estar a cargo de su propio bienestar; ellos deben decidir en qué usar sus capacidades”²⁶².

Sin embargo, no todo depende de cada persona porque existe un sinnúmero de factores sociales, económicos y políticos que intervienen en las condiciones de vida de los individuos: “Esta libertad se refiere al desarrollo que tenemos ante nosotros, pero al mismo tiempo, también a las situaciones de subdesarrollo, que no son fruto de la casualidad o de una necesidad histórica, sino que dependen de la responsabilidad humana”²⁶³. Así, la pobreza no puede ser entendida como fruto del azar, donde algunos tuvieron la buena fortuna de nacer en un contexto socioeconómico favorable, mientras otros tuvieron la mala fortuna de nacer en un contexto con carencias materiales significativas; tampoco se puede justificar la carencia material como necesaria para el orden social. Las condiciones de vida de las personas son el resultado de las estructura

²⁶⁰ Cfr. Amartya Sen, *The Idea of Justice* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009), 18. “[a]l observar la naturaleza de las vidas humanas, tenemos razones no solo para estar interesados en las varias cosas que podemos hacer exitosamente, sino también en las libertades que tenemos para efectivamente elegir entre distintos tipos de vida”.

²⁶¹ Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 17.

²⁶² Sen, *Development as Freedom*, 288.

²⁶³ Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 17.

sociales y económicas establecidas que generan situaciones de pobreza. En este mismo sentido, para el EC es claro que:

“[...] las capacidades que las personas pueden realmente ejercer dependen de la naturaleza de acuerdos sociales. Y aquí el estado y la sociedad no pueden escapar de la responsabilidad”²⁶⁴.

De este modo, que tanto el individuo como la sociedad tienen un rol que desempeñar en el mejoramiento de las condiciones de vida de los más desposeídos.

¿Cómo implementar –entonces– políticas de desarrollo que, haciéndose cargo de la responsabilidad social, al mismo tiempo den espacio a la responsabilidad individual? Según Amartya Sen, cuando se diseñan programas de desarrollo debe recordarse que:

“[...] las personas tienen que ser vistas como sujetos activamente involucrados –dada la oportunidad– en configurar sus propias vidas, y no como pasivos receptores de los frutos de programas de desarrollo fructíferos”²⁶⁵.

En este sentido es necesario explicitar que los beneficiarios de las ayudas sociales deben ser considerados como sujetos activos, siendo escuchados en todas las fases del programa, asignándoseles responsabilidades y estimulando el desarrollo de la participación e iniciativa. Hacer lo contrario podría implicar un mejoramiento efectivo de sus condiciones de vida, pero no un desarrollo de sus capacidades. Estas ideas encuentran eco en el principio de la subsidiariedad, presente también en CiV²⁶⁶.

El desarrollo, entonces, no solo debe ser para todo el hombre y para todos los hombres, sino que también tiene que ser alcanzado *con* el hombre. Si la comunidad local no está en condiciones de cumplir alguna tarea determinada que sea juzgada por todos como clave en el marco de un plan de desarrollo, entonces proporcionar los recursos y/o solucio-

²⁶⁴ Sen, *Development as Freedom*, 288.

²⁶⁵ *Ibíd.*, 53.

²⁶⁶ Cfr. Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 57. “[...] el principio de subsidiariedad, expresión de la inalienable libertad humana. Dicha ayuda se ofrece cuando la persona y los sujetos sociales no son capaces de valerse por sí mismos, implicando siempre una finalidad emancipadora. La subsidiariedad respeta la dignidad de la persona, en la que ve un sujeto siempre capaz de dar algo a los otros. La subsidiariedad, al reconocer que la reciprocidad forma parte de la constitución íntima del ser humano, es el antídoto más eficaz contra cualquier forma de asistencialismo paternalista”.

nes podrá ser considerado legítimo, pero si existen las capacidades para gestionar el desarrollo por medios propios, entonces la ayuda deberá limitarse al apoyo y al fortalecimiento de estas capacidades y estructuras que serán las que finalmente producirán el desarrollo.

3.3 La organización política

Existe otra semejanza significativa, aunque sutil, entre la CiV y el EC. Ambas comparten una visión semejante de las instituciones sociales. Benedicto XVI sostiene que “la ‘ciudad del hombre’ no se promueve solo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión”²⁶⁷. Con esta frase apunta a un tema sustantivo en la filosofía política, como es el fundamento y legitimidad de las organizaciones políticas. Mientras para algunos las instituciones serían la unidad básica de la vida política, para otros ellas son el modo en que la comunidad se organiza de un modo sistematizado, siendo más bien medios para la consecución de un fin. En CiV se desarrolla este argumento:

“A lo largo de la historia, se ha creído con frecuencia que la creación de instituciones bastaba para garantizar a la humanidad el ejercicio del derecho al desarrollo [...]. En realidad, las instituciones por sí solas no bastan, porque el desarrollo humano integral es ante todo vocación y, por tanto, comporta que se asuman libre y solidariamente responsabilidades por parte de todos”²⁶⁸.

Así, el pretender construir una sociedad justa en base meramente a instituciones justas sería un idealismo utópico, porque la sociedad está constituida por seres. Un país fragmentado por divisiones culturales, étnicas o económicas no podrá ser reconstruido en base a una constitución y leyes que decretan su unidad, sino que deberá ser unificado en base a experiencias de comunicación y diálogo; solo una vez producido dicho encuentro, la sociedad podrá plasmar la unidad en una constitución que la refleje²⁶⁹.

²⁶⁷ *Ibíd.*, 6.

²⁶⁸ *Ibíd.*, 11.

²⁶⁹ En este sentido es interesante el caso de Sudáfrica, país que debió enfrentar el proceso de reconciliación racial una vez terminado el régimen del *apartheid*. La *Comisión Verdad y Reconciliación* jugó un rol clave en este proceso, teniendo una visión de justicia restaurativa más que retributiva.

Para fundamentar el punto de vista del EC sobre este asunto, Amartya Sen recurre a la tradición del pensamiento hindú:

“Un ejemplo de interés es la distinción significativa entre dos conceptos diferentes de justicia en la jurisprudencia india primitiva entre *niti* y *naya*. El primero concepto, *niti*, se refiere tanto a las propiedades organizacionales como a la rectitud del comportamiento, mientras que el último, *naya*, se preocupa de lo que acontece y el modo en que lo hace, en particular con la vida que las personas son capaces de llevar”²⁷⁰.

Al igual que en la CiV, no se trata aquí de minimizar la importancia de las instituciones en la vida política, sino de reconocer que considerar únicamente la institucionalidad al momento de evaluar la situación política de una sociedad implicaría negar el *naya*, es decir, lo que efectivamente acontece en la experiencia de los ciudadanos. Un país será democrático no solo porque todos los ciudadanos tengan el derecho a voto consagrado en la constitución, sino también será en la medida en que todas las personas tengan posibilidad de participación política y efectivamente lo ejerzan.

3.4. El mercado

Tanto la CiV como el EC han reflexionado sobre el mercado. Primeramente, ambas reconocen el rol instrumental que este sistema económico tiene, siendo una buena herramienta al servicio del desarrollo humano²⁷¹. Sin embargo, se admite también que es el mismo mercado el que genera situaciones de pobreza, al generar la exclusión de algunos grupos sociales²⁷².

Son justamente estas situaciones de marginación económica, que determinan la pobreza y la consecuente exclusión social, las que han

²⁷⁰ Sen, *The Idea of Justice*, xv.

²⁷¹ Cfr. Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 27: “El problema de la inseguridad alimentaria debe ser planteado en una perspectiva de largo plazo, eliminando las causas estructurales que lo provocan y promoviendo el desarrollo agrícola de los países más pobres”.

²⁷² Cfr. Sen, *Development as Freedom*, 7: “[...] debemos examinar, por otra parte, la persistencia en deprivaciones entre segmentos de la comunidad que permanecen excluidos de los beneficios de la sociedad orientada al mercado, y el juicio general, incluyendo críticas, que las personas pueden tener un estilo de vida y valores asociados con la cultura del mercado”.

generado críticas al libre mercado como modo de organizar la vida económica de la sociedad. En este sentido, CiV denuncia que:

“[l]a actividad económica no puede resolver todos los problemas sociales ampliando sin más la lógica mercantil. Debe estar ordenada a la consecución del bien común”²⁷³.

Por tanto, el mercado tiene limitaciones y por sí mismo no es capaz de conducir al desarrollo, sino que debe estar iluminado por una correcta actividad política. Sen reconoce las críticas fundadas al sistema económico imperante y concuerda en la necesidad de una profunda reflexión, pero al mismo tiempo defiende al mercado de las críticas injustificadas:

“Los prejuicios actuales (a favor de mecanismos puramente de mercado) ciertamente tienen que ser cuidadosamente examinados y, yo diría, parcialmente rechazados. [...] Tenemos que escrutar y decidir que parte tiene sentido en las distintas perspectivas”²⁷⁴.

El mercado es un mero sistema de organización económica y, como tal, carece de valor moral intrínseco.

Si el mercado tiene limitaciones y no es capaz de producir el desarrollo por sí mismo, las mismas limitaciones debiesen impedir que fuese el culpable de todos los desórdenes sociales de la actualidad. Sin embargo, el mercado sí tiene un rol preponderante en problemas como la pobreza y la exclusión social. Por un lado, CiV denuncia la conjunción entre una economía y una política deshumanizada:

“[c]uando la lógica del mercado y la lógica del Estado se ponen de acuerdo para mantener el monopolio de sus respectivos ámbitos de influencia, se debilita a la larga la solidaridad en las relaciones entre los ciudadanos, la participación y el sentido de pertenencia”²⁷⁵.

Por otro lado, el EC sostiene que cuando se intenta asignar al mercado más funciones o áreas de las que efectivamente le competen, se pueden producir problemas²⁷⁶. Asuntos en los que el mercado necesita

²⁷³ Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 36.

²⁷⁴ Sen, *Development as Freedom*, 112.

²⁷⁵ Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 39, énfasis añadidos.

²⁷⁶ Cfr. Sen, *Development as Freedom*, 124: “Incluso Adam Smith, mientras firmemente abogaba el uso los mercados en las instancias en que podrían funcionar bien (y rechazando los méritos de cualquier oposición generalizada al comercio e intercambio), no dudaba en investigar las circunstancias económicas en que restricciones particulares pueden ser propuestas sensatamente, o campos económicos en que

de algún tipo de regulación o control serían el bien común, la salud pública, los asuntos ambientales, entre otros. Reconocer las ventajas y limitaciones del mercado constituye un deber ineludible al momento de organizar la vida económica, política y social de una comunidad, permitiendo el desarrollo del libre mercado cuando sea posible y cuando produzca bienestar en la población, pero estableciendo mecanismos regulatorios que busquen el bien común cuando el mercado no sea capaz por sí mismo de controlar la actividad económica.

Una de las áreas en que el mercado debiese estar regulado es el trabajo. Si bien podría ser considerado un bien más que puede ser transado, por la estrecha relación entre el trabajo y el trabajador, el ser humano detrás de la labor desempeñada, es imposible considerarlo aisladamente²⁷⁷.

Para la CiV el trabajo humano no es solo el modo en que el hombre se gana el sustento, sino también un modo en que el hombre se realiza como persona y es fiel a la misión de ser transformadores del mundo que recibimos. Para el EC el trabajo no tiene un rol tan importante, sin embargo, reconoce la gran relevancia que tiene en la realización personal de los individuos. Se reconoce así que el trabajo es mucho más que el modo de conseguir el sustento (ingreso), ya que tiene otras funciones para la persona (ocupación satisfactoria)²⁷⁸.

3.5. Globalización y diálogo intercultural

Es indudable que los progresos tecnológicos, medios de transporte y comunicación, además de la caída de las políticas económicas proteccionistas han transformado el mundo moderno. Es posible ahora adquirir productos manufacturados a miles de kilómetros de distancia, en tiendas multinacionales, vendidos por inmigrantes. Sin embargo, como nos recuerda Benedicto XVI:

“[...] es bueno recordar que la globalización ha de entenderse ciertamente como un proceso socioeconómico, pero no es esta su única dimensión. Tras este proceso más visible hay realmente una humani-

instituciones ajenas al mercado serían desesperadamente necesarias para suplementar lo que pueden hacer los mercados”.

²⁷⁷ Cfr. Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 63.

²⁷⁸ Es de destacar que en el EC, ligado a la ética aristotélica, la satisfacción no es la mera complacencia de gustos o preferencias personales, sino que está ligado a la eudaimonía o florecimiento de la persona en cuanto a persona.

dad cada vez más interrelacionada [...]. La superación de las fronteras no es solo un hecho material, sino también cultural, en sus causas y en sus efectos”²⁷⁹.

Reducir la globalización a lo económico sería el equivalente a equiparar una comunidad al mercado, dejando de lado las múltiples otras interacciones que se establecen en cualquier grupo humano. Sen también destaca la transversalidad de la globalización:

“[e]stamos cada vez más relacionados, no solo por relaciones económicas, sociales y políticas... sino también por nuestra preocupación vagamente compartida, pero altamente relevante, sobre la injusticia e inhumanidad que desafía a nuestro mundo, y la violencia y el terrorismo que lo amenazan [...] Hoy quedan pocos no-vecinos en el mundo”²⁸⁰.

Bajo esta definición de globalización, que trasciende lo meramente económico y cultural para ser más bien relacional, es que la necesidad de recordar el diálogo como camino a la verdad se hace patente. “En efecto, la verdad es ‘logos’ que crea ‘diá-logos’ y, por tanto, comunicación y comunión”²⁸¹. Por lo tanto, para construir un mundo globalizado en que la humanidad se comporte como una familia, es imprescindible el verdadero diálogo y encuentro, intentando descubrir la verdad que, para muchos, implica la apertura a la trascendencia.

Ahora bien, la CiV destaca que, para poder participar en un diálogo honesto y fecundo, además de la intención de buscar la verdad, es también necesario reconocer la base desde la cual se comienza el diálogo, es decir, la identidad individual y colectiva²⁸².

El EC es también sensible a estas diferencias culturales e identidades particulares. Sin ir más lejos su creador –Sen– es el fiel reflejo del encuentro de las culturas oriental –nacido en India– y occidental –educado en el Reino Unido y Estados Unidos–. Pero más que ahondar en lo que separa estos mundos, se centra en las semejanzas.

“Si no que más bien sostengo que ideas similares –o cercanamente relacionada– de justicia, equidad, responsabilidad, deber, bondad y

²⁷⁹ Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 42.

²⁸⁰ Sen, *The Idea of Justice*, 173.

²⁸¹ Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 4.

²⁸² Cfr. Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 26.

rectitud han sido buscadas en distintas partes del mundo, que pueden expandir las discusiones en la literatura occidental”²⁸³.

Si bien es cierto que hay diferencias, la verdad es que somos todos humanos, por lo que tenemos muchas cosas en común que harán del encuentro intercultural, que respeta y acoge las diferencias, un ejercicio fructífero que nos puede acercar a la verdad.

3.6. Caridad

La caridad, el amor fraterno a los que me rodean —aún más inclusivo en este mundo globalizado—, es lo que motiva a los hombres de buena voluntad a comprometerse en la búsqueda del bien común, no solo porque sea un deber de justicia, sino porque es el mejor modo de procurar el bienestar de la comunidad compuesta por personas a quienes se ama. Organizar la sociedad en base a instituciones sociales, políticas y económicas que sean justas, pero sin considerar la caridad, sería algo bueno, pero lejos del ideal al que aspira la CiV.

En el EC la idea de caridad no está manifestada explícitamente. Si bien Amartya Sen recurre a la parábola del Buen Samaritano en *La Idea de Justicia*, ilustrando la diferencia entre las relaciones debidas en oposición a las relaciones empáticas²⁸⁴, lo cierto es que el análisis es más bien intelectual, sin acoger la dimensión afectiva que tiene la compasión. Sen reconoce que las personas pueden actuar no solo por amor a sí mismas, pero no llega a decir que el amor al prójimo pueda moverlas a comprometerse en la búsqueda del bien común. La preocupación de Sen de ofrecer un enfoque general, aplicable a muchos contextos distintos y en consecuencia, adolece de una especie de “asepsia emocional”. No deja de ser paradójico que un enfoque que intenta incluir las múltiples dimensiones de la persona en el análisis de la sociedad deje de lado uno de los aspectos más relevantes del ser humano, al menos a nivel de la justificación de sus planteamientos. Sin embargo, en *Desarrollo como Libertad* Sen expone una experiencia de su infancia, que finalmente lo habría motivado a hacerse economista y posteriormente a desarrollar el EC.

Es elocuente el protagonismo de los sentimientos morales en la voz del filósofo bengalí:

²⁸³ Sen, *The Idea of Justice*, xiv.

²⁸⁴ Cfr. *ibíd.*, 170-173.

“Termino esta lista de ilustraciones con otra que viene directamente de uno de mis recuerdos de infancia. Una tarde estaba jugando –debía tener alrededor de diez años– en el jardín de nuestra casa en la ciudad de Dhaka, hoy la capital de Bangladesh, cuando un hombre entró por la puerta quejándose dolorosamente y sangrando profusamente; había sido acuchillado por la espalda. Esos eran los días de revueltas populares (con hindúes y musulmanes matándose los unos a los otros), que precedieron a la independencia y partición de India y Pakistán. El hombre acuchillado, llamado Kader Mía, era un trabajador musulmán que había venido a trabajar a una casa cercana –por una mínima recompensa– y había sido acuchillado por una turba en nuestra área mayoritariamente hindú. Mientras yo le daba agua y llamaba pidiendo ayuda de los adultos en la casa y, momentos más tarde era llevado por mi padre al hospital, Kader Mía nos contó cómo su esposa le había dicho que no fuera a un área hostil en esos tiempos revueltos. Pero Kader Mía tuvo que ir en busca de trabajo y un pequeño ingreso porque su familia no tenía nada que comer. El castigo por su dependencia económica fue la muerte, que ocurrió más tarde en el hospital. Para mí la experiencia fue devastadora. Me hizo reflexionar, más tarde, en la terrible carga de las identidades estrechamente definidas, incluyendo las basadas en grupos y comunidades... pero también apunta al hecho notable que la dependencia económica, en la forma de extrema pobreza, puede hacer a una persona caer desesperadamente en la violación de otro tipo de libertades”²⁸⁵.

Aunque de un modo sutil, la compasión y la caridad son elementos que sí están presentes en el EC.

4. CONCLUSIÓN

Al final de este análisis es necesario destacar, en primer lugar, la compatibilidad de las fuentes estudiadas en relación a los principios morales de justicia, respeto a la libertad y responsabilidad de las personas.

Resulta muy interesante hacer el análisis comparativo entre dos perspectivas con orígenes diversos, pero que llegan a conclusiones similares. Quizá, dicha coherencia esté dada por los indiscutibles antecedentes aristotélicos que –no de manera exclusiva, pero sí muy fundamental–

²⁸⁵ Sen, *Development as Freedom*, 8.

están a la base de ambas posiciones. Es indudable el profundo carácter humanista tanto de la DSI como del EC.

De frente a posiciones radicalizadas sobre el mercado en uno u otro sentido, las voces que hemos analizado se muestran críticas en el mejor sentido de la palabra, esto es, reconociendo las luces y sombras de modelos que deben estar al servicio del ser humano, y nunca al revés. El mercado y la organización política no son fines en sí mismos, sino medios que deben orientarse a mejorar las condiciones de vida reales de las personas concretas.

La Economía Social de Mercado como un sistema económico compatible con el cristianismo. Reflexiones a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia²⁸⁶

Eugenio Yáñez

Introducción

La perspectiva desde la cual voy a abordar el tema es la de un cristiano que se pregunta acerca de si todos los sistemas económicos, aparte de ser económicamente eficientes, son moralmente aceptables y/o compatibles con las enseñanzas del Magisterio Social de la Iglesia. En consecuencia, estas sencillas reflexiones se realizan a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI).

En estas páginas pretendemos (de)mostrar que si bien es cierto, formalmente la DSI no propone ningún sistema económico en particular, a partir de san Juan Pablo II, el magisterio social, ha ido formulando claras orientaciones en la línea de una economía social de mercado (ESM). Benedicto XVI ha seguido labrando el surco iniciado por su predecesor y Francisco ha ido, si se me permite la expresión, colocando la semilla de la ESM. Las directrices de estos Papas no son producto de un voluntarismo, sino que obedecen a una ya larga tradición, que no hace otra cosa que asumir el “dato” de la realidad, que indica, entre otras cosas, que entre la ESM y la DSI existen grandes afinidades, pero más aún, que este “sistema económico” no solo constituye un sistema aceptable para los cristianos, sino también una auténtica “opción por los pobres” tan necesaria en América Latina y en nuestro país. Para fundamentar esta

²⁸⁶ Parte de estas reflexiones se encuentran contenidas en mi libro: Eugenio Yáñez, *Economía Social de Mercado en Chile: ¿Mito o Realidad?* (Santiago: Ediciones Altazor, 2013).

tesis expondremos algunos de los principios comunes entre ambas en los ámbitos económico, político y social.

I. ¿PROPONE LA DSI ALGÚN MODELO ECONÓMICO EN PARTICULAR?

Son muchas las ocasiones en que los Pontífices han afirmado que:

“La Iglesia no tiene modelos para proponer. Los modelos reales y verdaderamente eficaces pueden nacer solamente de las diversas situaciones históricas, gracias al esfuerzo de todos los responsables que afronten los problemas concretos en todos sus aspectos sociales, económicos, políticos y culturales que se relacionan entre sí”²⁸⁷.

Ella “no propone sistemas o programas políticos, ni manifiesta preferencias por uno o por otros, con tal que la dignidad del hombre sea debidamente respetada y promovida, y ella goce del espacio necesario para ejercer su ministerio en el mundo”²⁸⁸. La Iglesia solo ofrece como orientación ideal e indispensable, “la propia doctrina social, la cual como queda dicho reconoce la positividad del mercado y de la empresa, pero al mismo tiempo indica que estos han de estar orientados hacia el bien común”²⁸⁹ (*Centesimus Annus*, n. 43). En consecuencia, “no hay un único modelo de organización política y económica de la libertad humana, ya que culturas diferentes y experiencias históricas diversas dan origen, en una sociedad libre y responsable, a diferentes formas institucionales”²⁹⁰. El hecho de que la DSI no proponga ningún modelo político, económi-

²⁸⁷ *Gaudium et Spes*, en *Concilio Vaticano II: documentos completos* (Santa Fe de Bogotá: San Pablo, 2000), 36. Véase también Pablo VI, *Octogesima Adveniens*, en *Ocho grandes mensajes*, ed. por Jesús Iribarren y José Luis Gutiérrez García (Madrid: Editorial Católica, 1971), 2-5.

²⁸⁸ Papa Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis* (Madrid: Paulinas 1988), 41. Además, “la Iglesia no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular con menoscabo de otras. El motivo profundo de esta cautela está en el hecho de que la filosofía, incluso cuando se relaciona con la teología, debe proceder según sus métodos y sus reglas; de otro modo, no habría garantías de que permanezca orientada hacia la verdad, tendiendo a ella con un procedimiento racionalmente controlable”: Papa Juan Pablo II, *Fides et ratio*, Carta Encíclica sobre las relaciones entre fe y razón (Santiago, San Pablo: 1998), 49.

²⁸⁹ Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, 43.

²⁹⁰ Juan Pablo II, *Discurso a la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas* (1995), 3.

co o social en particular, no significa neutralidad frente a los distintos modelos económicos o políticos²⁹¹. Como “experta en humanidad”, según la expresión de Pablo VI, extiende:

“necesariamente su misión religiosa a los diversos campos en que los hombres y mujeres desarrollan sus actividades, en busca de la felicidad, aunque siempre relativa, que es posible en este mundo, de acuerdo con su dignidad de personas”²⁹².

La crítica al colectivismo y al capitalismo “salvaje”²⁹³ expresa al menos, que ambos sistemas no son compatibles con el cristianismo.

Pero la DSI no solo ha criticado y/o condenado permanentemente una economía centralmente planificada o altamente estatizada, y una economía liberal, basada en una visión egoísta del hombre, sino además desde Juan Pablo II ha dado un paso adelante, y ha aconsejado indirectamente la aplicación de una ESM. Cito al respecto el ya famoso N° 19 de *Centesimus annus*:

“En algunos países y bajo ciertos aspectos, después de las destrucciones de la guerra, se asiste a un esfuerzo positivo por reconstruir una sociedad democrática inspirada en la justicia social, que priva al comunismo de su potencial revolucionario, constituido por muchedumbres explotadas y oprimidas. Estas iniciativas tratan, en general, de mantener los mecanismos de libre mercado, asegurando, mediante la estabilidad monetaria y la seguridad de las relaciones sociales, las condiciones para un crecimiento económico estable y sano, dentro del cual los hombres, gracias a su trabajo, puedan construirse un futuro mejor para sí y para sus hijos. Al mismo tiempo, se trata de evitar que los mecanismos de mercado sean el único punto de referencia de la vida social y tienden a someterlos a un control público que haga valer el principio del destino común de los bienes de la tierra. Una cierta abundancia de ofertas de trabajo, un sólido

²⁹¹ La Iglesia condenó el nazismo (Pío XI, *mit brennender Sorge*, 14 de marzo de 1937), el fascismo (Pío XI, *Non abbiamo bisogno*, 29 de junio de 1931) y al régimen de la Unión Soviética (Pío XI, *Divini redemptoris*, 19 de marzo de 1937). Podemos también mencionar un ejemplo chileno, a saber, la carta del cardenal Eugenio Pacelli (agosto de 1934) respecto de si algún partido político puede arrogarse la representatividad de la Iglesia. La misiva expresa claramente que ningún partido político puede arrogarse la representatividad de la Iglesia, pero a renglón seguido aclara que ello no significa que el católico pueda adherir a cualquier partido.

²⁹² Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, 41.

²⁹³ Esta expresión ha sido utilizada tanto por Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco.

sistema de seguridad social y de capacitación profesional, la libertad de asociación y la acción incisiva del sindicato, la previsión social en caso de desempleo, los instrumentos de participación democrática en la vida social, dentro de este contexto deberían preservar el trabajo de la condición de ‘mercancía’ y garantizar la posibilidad de realizarlo dignamente”.

Aparte del mencionado número 19, Juan Pablo II²⁹⁴ en *Centesimus Annus* entrega una serie de directrices económicas que se ubican en la perspectiva de la economía social de mercado. En el número 15, aborda los principios de subsidiariedad y solidaridad. Según el primer principio, el Estado debe crear las “condiciones favorables al libre ejercicio de la actividad económica, encauzada hacia una oferta abundante de oportunidades de trabajo y de fuentes de riqueza”. Según el principio de solidaridad, en defensa de los más débiles debe “poner algunos límites a la autonomía de las partes que deciden las condiciones de trabajo, y asegurando en todo caso un mínimo vital al trabajador en paro”. Anteriormente el mismo Juan Pablo II le señaló al en ese entonces embajador alemán ante la Santa Sede, Hans Joachim Hallier, que “el sistema de la economía social de mercado, que durante años ha sido construido y mejorado, tomando ante todo en consideración a los sectores más débiles, ha demostrado ser exitoso en la organización democrática del Estado”²⁹⁵.

Benedicto XVI en *Caritas in veritate* entregó también claras orientaciones en la misma línea. Francisco ha ido más lejos y por vez primera un Papa recomienda expresamente aplicarla:

“Si queremos entender nuestra sociedad de un modo diferente, necesitamos crear puestos de trabajo digno y bien remunerado, especialmente para nuestros jóvenes. Esto requiere la búsqueda de nuevos modelos económicos más inclusivos y equitativos, orientados no para unos pocos, sino para beneficio de la gente y de la sociedad. Pienso,

²⁹⁴ Véase Anton Rauscher, «Die Entdeckung der Sozialen Marktwirtschaft, Wirtschaftsethische Positionen in Centesimus annus» (El descubrimiento de la economía social de mercado. Posiciones de ética económica en Centesimus Annus), *Hamburger Jahrbuch für Wirtschaft- und Gesellschaftspolitik* 37 (1992): 14.

²⁹⁵ Citado de *Osservatore Romano*, edición semanal en lengua germana, 16 de noviembre 1990, 7.

por ejemplo, en la economía social de mercado, alentada también por mis predecesores”²⁹⁶.

Esto no debería sorprendernos, viniendo de un Papa que conoce bien las experiencias “neoliberales” y “marxistas” en América Latina, o tomando en cuenta que tanto la Unión Europea (Artículo 3, Párrafo 3 del Tratado de la Unión Europea), como los obispos europeos²⁹⁷, la promueven como “el modelo” de desarrollo para Europa.

II. ¿QUÉ ES LA ESM?²⁹⁸

Veamos brevemente en qué consiste la ESM, para evitar malos entendidos o manipulaciones del concepto²⁹⁹. Alfred Müller-Armack, estrecho colaborador de Ludwig Erhard, acuñó el término “economía social de mercado”, y también con Eucken, Röpke, Rüstow, Böhm y Erhard desarrolló sistemáticamente este concepto. Lo utilizó por primera vez en su artículo “Orden Económico y Economía de Mercado”, publicado a fines de 1946 y en donde la definía como una “idea de ordenamiento político, cuya meta es combinar, sobre la base de una economía competitiva, la libre iniciativa con el progreso social, garantizado a su vez por la eficiencia de la economía de mercado”³⁰⁰. Este sistema económico, social y político “representa el intento de una nueva síntesis entre diferentes aspectos del proceso económico y el esfuerzo por unir los progresos del ámbito social y económico con los progresos de la sociedad”³⁰¹. No es

²⁹⁶ Discurso de agradecimiento al recibir el Premio Carlo Magno, Sala Regia, 6 de mayo 2016.

²⁹⁷ Véase: Declaración de los obispos de la Comisión de las Conferencias Episcopales de la Comunidad Europea (COMECE), «Una comunidad europea de solidaridad y responsabilidad», *Corintios XIII: Revista de teología y pastoral de la caridad* 141 (2012): 215-234.

²⁹⁸ Existe abundante literatura sobre la ESM. Nos remitiremos, por lo tanto, a una visión muy sucinta de ella.

²⁹⁹ Véase: Yáñez, *Economía Social de Mercado en Chile*.

³⁰⁰ Alfred Müller-Armack, «Soziale Marktwirtschaft». En *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, vol. 9, ed. por Erwin Beckerat (Stuttgart/Göttingen: G. Fisher, 1956), 390. Alfred Müller-Armack, *Wirtschaftslenkung und Marktwirtschaft* (tr. Orden Económico y Economía de Mercado) (Hamburg: Auerdruck, 1946).

³⁰¹ Alfred Müller-Armack, «Der Moralist und der Ökonom», en *Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft, Ausgewählte Werke*, 2.a ed. (Bern/Stuttgart: Haupt 1981), 128.

posible una ESM sin un orden democrático y un Estado de derecho, pues la libertad económica es tan importante como la política. El Estado se define como “social”, y se diferencia claramente del Estado Bienestar y del Estado Guardián (o mínimo). El principio de subsidiariedad articula las relaciones entre el Estado y los ciudadanos.

Coloquialmente la ESM es conocida también como “el modelo alemán”. Desde 1948 hasta ahora la política económica alemana ha sido conducida bajo el signo de la economía social de mercado.

III. AFINIDADES ENTRE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y LA ECONOMÍA SOCIAL DE MERCADO

Una de las primeras coincidencias es la crítica que tanto la ESM como la DSI realizan al marxismo y al liberalismo, y más particularmente a la concepción económica que sustentan ambas ideologías. Desde la DSI se nos dice que la regulación de la economía por la sola planificación centralizada pervierte en su base los vínculos sociales, y su regulación únicamente por la ley de mercado quebranta la justicia social, porque “existen numerosas necesidades humanas que no pueden ser satisfechas por el mercado”³⁰². Lo que se requiere es “promover una regulación razonable del mercado y de las iniciativas económicas, según una justa jerarquía de valores y con vistas al bien común”³⁰³.

Desde la ESM Müller-Armack critica sin ambages el error del liberalismo económico. Anton Rauscher señala a este respecto que:

“Precisamente en relación a lo que Juan Pablo II llama en *Laborem exercens* el peligro del ‘economicismo’, es importante observar, que también Müller-Armack habla de la ‘estrecha cosmovisión económica’ del liberalismo. Desde este punto de vista no existe entre la doctrina social de la Iglesia y la posición tomada por Müller-Armack oposición, tampoco disenso”³⁰⁴.

El Cardenal Joseph Höffner afirma, por su parte, que el sentido de la economía no consiste en el mero comercio según los principios raciona-

³⁰² Papa Juan Pablo II, *Centesimus Annus* (Santiago: Ercilla 1991), 34.

³⁰³ *Catecismo de la Iglesia Católica* (Bogotá: San Pablo, 2000), 2525.

³⁰⁴ Anton Rauscher, «Katholische Soziallehre und liberale Wirtschaftsverfassung», en *Kirche in der Welt*, Vol. 2 (Würzburg: Echter, 1988), 381.

les, ni en la tecnocracia, ni en la mera rentabilidad, ni en la mayor cantidad de bienestar para el mayor número, sino mucho más en la permanente creación de las condiciones materiales que posibilitan el desarrollo humano: “La economía no es ni la única ni la más alta meta. Más alta es la dignidad y libertad del hombre, el matrimonio y la familia, la religión y la moralidad y la última meta de todas las cosas, Dios mismo”³⁰⁵. El Concilio Vaticano II, por su parte, establece que:

“La finalidad fundamental de (la) producción no es el mero incremento de los bienes producidos, ni el lucro, ni el dominio, sino el servicio al hombre, y del hombre íntegro, con atención al orden de sus necesidades materiales y de las exigencias de la vida intelectual, mortal, espiritual y religiosa de cualquier hombre, decimos, y de cualquier grupo humano, de cualquier raza y región del mundo. De este modo, la actividad económica, según sus métodos y leyes propias, debe ser ejercida conforme al orden moral para que cumpla el propósito de Dios acerca del hombre”³⁰⁶.

Si se analizan los principios que sustentan la DSI y la ESM es fácil advertir las coincidencias entre ambas. Sin embargo, esto no significa que ellas sean la misma cosa o que la ESM esté basada en la doctrina social de la Iglesia³⁰⁷.

Por una parte se puede afirmar que la economía social de mercado y la doctrina social de la Iglesia están muy ligadas entre sí, pues las directrices económicas de ambas (el rol de la libertad, la propiedad privada, la competencia, rol del empresario, la autogestión, la importancia del trabajo, el rol del Estado, el principio de subsidiariedad, etc.), son coincidentes. En este contexto, afirma Wilhem Röpke que la Iglesia católica “ha puesto los fundamentos sobre los que ha crecido la cultura occidental y ha enseñado ciertos principios, que si se dejan de cumplir rebajan esta cultura”³⁰⁸. Y agrega que “es necesario destacar, a partir de *Mater*

³⁰⁵ Joseph Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre* (Kevelaer: Butzon & Bercker, 1962), 144-145.

³⁰⁶ *Gaudium et spes*, 64.

³⁰⁷ Véase Anton Rauscher, «Gibt es eine Zukunft für die Soziale Marktwirtschaft?», en *Kirche und die Welt*, 368.

³⁰⁸ Wilhelm Röpke, «Die Enzyklika ‘Mater et Magistra’ in marktwirtschaftlicher Sicht». En *Wort und Wirkung*, ed. por Walter Hoch y Wilhelm Röpke (Ludwigsburg: Martin Hoch Verlagsgesellschaft, 1964), 310.

et magistra el estrecho parentesco entre los lineamientos que entrega la encíclica y el mundo ideal que proponen los ‘neoliberales’”³⁰⁹:

Aunque ninguno de los padres de la economía social de mercado era católico, encontramos en sus escritos un reconocimiento explícito de los aportes de la doctrina social de la Iglesia.

“Nosotros hemos asumido en el último decenio una serie de intentos, que provienen tanto del ámbito protestante como de la Iglesia católica, destinados a desarrollar normas de convivencia social. Puedo mencionar el documento sobre la propiedad y la responsabilidad social emanado del Consejo de la Iglesia evangélica alemana y las más reciente encíclica del Papa, *Mater et magistra*”³¹⁰.

En este mismo sentido Rüstow afirma que la Iglesia católica permanentemente se ha pronunciado con gran energía en el campo de la economía, dictando normas éticas.

“Toda la historia de la Iglesia hasta fines de la Edad Media está plagada de esta lucha por una moral en la economía. Esta lucha fue conducida con gran energía y gran inteligencia y representa uno de las grandes aportes en esta área, de la cual hoy día todavía podemos aprender”³¹¹.

La mencionada crítica de la DSI y la ESM al liberalismo (y/o neoliberalismo) y al colectivismo (y/o marxismo), supone una fundamentación antropológica y ética que ambas comparten, como veremos a continuación

Analicemos brevemente algunos principios en concreto.

1. A NIVEL ANTROPOLÓGICO

a) Concepción del hombre

Una cuestión decisiva al momento de valorar un modelo económico es la concepción del hombre que subyace en él. Dicha concepción es

³⁰⁹ Röpke, «Die Enzyklika ‘Mater et Magistra’...», 316.

³¹⁰ Alfred Müller-Armack, «*Das gesellschaftspolitische Leitbild der Sozialen Marktwirtschaft*», en *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik* (Stuttgart/Bern: Haupt, 1976), 298.

³¹¹ Alexander Rüstow, *Rede und Antwort* (Ludwigsburg: Martin Hoch Verlagsgesellschaft, 1963), 11.

un gran punto de conexión entre la doctrina social de la Iglesia y la economía social de mercado, pues ambas parten de la existencia de un ser libre y responsable que debe elegir el bien, pero que también puede hacer el mal.

Es indiscutible que la concepción cristiana del hombre que sustentaban los padres de la economía social de mercado hizo que ellos rechazaran una serie de mecanismos económicos por considerarlos indignos. “Me parece, afirma Röpke, que es uno de los errores más peligrosos creer que la libertad económica y la sociedad no son compatibles con los valores cristianos”³¹². Así, “la correcta concepción de la persona humana” (*Centesimus annus*, N° 11) constituye el corazón de la doctrina social de la Iglesia. Ella, como imagen de Dios, es “una persona, es decir, un ser subjetivo capaz de obrar de manera programada y racional, capaz de decidir acerca de sí y que tiende a realizarse a sí mismo” (*Laborem exercens*, N° 6).

El hombre es una naturaleza material y espiritual, un “animal racional” (*zoon politikon*). Como ser racional es capaz de conocer y comprender el mundo.

“Por la razón es capaz de comprender el orden de las cosas establecido por el Creador. Por su voluntad es capaz de dirigir por sí misma a su bien verdadero. Encuentra su perfección en la búsqueda y el amor de la verdad y del bien” (*Catecismo*, N° 1704).

Estas características lo diferencian de los demás seres de la naturaleza. Por otra parte, el hombre es un ser individual y social. Como individuo es único e irrepetible. Al mismo tiempo es un ser social, que por naturaleza está ordenado a los otros individuos. Él encuentra su perfección en el otro, vive en sociedad por sobreabundancia de su ser y también porque necesita material y espiritualmente de los otros, o sea no solo para satisfacer sus necesidades básicas, sino también para alcanzar su plenitud. “El hombre en cuanto persona es un ser social que solo puede encontrar su determinación en sociedad. En este sentido el hombre es anterior al Estado, a la sociedad y a cualquier orden económico”³¹³.

³¹² Wilhelm Röpke, «Wirtschaft und Moral». En *Was ist wichtiger als Wirtschaft*, ed. por Alexander Rüstow, *et al.* (Ludwigsburg: Martin Hoch Verlagsgesellschaft, 1960), 21.

³¹³ Wilhelm Röpke, «Die Enzyklika ‘Mater et Magistra’...», 310.

Nuestro carácter de creaturas y la ambivalencia humana son otras dimensiones que los creadores de la economía social de mercado relacionaron con la economía. Por ser imagen y semejanza de Dios, todos los hombres tienen la misma dignidad y están llamados a trabajar y transformar la naturaleza en vistas de su bien. No olvidaron que el hombre es naturaleza caída y por lo tanto puede hacer el bien o el mal, puede amar u odiar, construir o destruir, tiene fortalezas y debilidades, méritos y deméritos. Llevando estos principios al plano económico, significa el rechazo de la absolutización de la economía, pues ella “está para servir la hombre, y no el hombre para servir a la economía”³¹⁴. Insisten en que el hombre no es solo un *homo economicus*, sino también un *homo religiosus*. Por ello la economía debe también servir a valores que van más allá de ella, pues “la medida de la economía es el hombre. La medida del hombre es su relación con Dios”³¹⁵.

Desde ambas perspectivas, el hombre no es un engranaje más en el proceso productivo, sino que este proceso debe ser conducido por él. Punto central de las reflexiones de estos economistas alemanes es el hombre con sus valores, necesidades y capacidades. Por ello mismo rechazan la expresión individuo y privilegian la expresión persona. “En la medida en que se reduce al hombre a un *homo sapiens* consumidor, desaparece de la perspectiva todo aquello que está fuera de los ingresos económicos y su traducción en bienes que determinan la felicidad del hombre”³¹⁶.

b) La libertad

El concepto de libertad es también un punto de encuentro importante entre la doctrina social de la Iglesia y la economía social de mercado. Ambas reconocen que él ocupa un rol central en el desarrollo de la persona. Así lo testimonia el Catecismo:

“la libertad es el poder, radicado en la razón y en la voluntad, de obrar o de no obrar, de hacer esto o aquello, de ejecutar así por sí mismo acciones deliberadas. Por el libre arbitrio cada uno dispone de sí mismo. La libertad es en el hombre una fuerza de crecimiento

³¹⁴ Alexander Rüstow, *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus* (El fracaso del liberalismo económico), 2.^a ed. (Stuttgart: Lucius & Lucius, 1950), 91.

³¹⁵ Alfred Müller-Armack, «Zur Soziologie unserer Gegenwart» [1949], en *Genealogie der Sozialen Marktwirtschaft*, 212.

³¹⁶ Wilhelm Röpke, «Marktwirtschaft ist nicht genug». En *Wort und Wirkung*, 147.

y de maduración en la verdad y la bondad. La libertad alcanza su perfección cuando está ordenada a Dios, nuestra bienaventuranza” (Nº 1731).

La dignidad humana exige que su libertad sea respetada no solo por los otros hombres, sino también por el Estado. No obstante, la verdadera libertad supone la responsabilidad, dado que el hombre, como hemos visto, tiene la posibilidad de elegir el bien o el mal.

Los principios antropológicos de la DSI y la ESM presuponen un orden económico libre, que ofrezca a todos los hombres la posibilidad de emprender, producir y construir para él y su familia, pero que al mismo tiempo fija ciertos límites. La tensión entre responsabilidad y libertad es tomada en cuenta en la economía social de mercado. Libertad no significa licencia para hacer lo que quiera o mera ausencia de coacción, sino la posibilidad de elegir bien entre diferentes alternativas. Para Erhard la “libertad política y humana, representa una compleja unidad. No es posible desligar una parte, sin destruir el todo”³¹⁷. Esta forma de entender la libertad, vale decir, como la posibilidad de elegir bien entre diferentes alternativas, y no solo como ausencia de obstáculos que me impiden hacer lo que quiera, diferencia claramente la ESM de una economía de mercado. El hombre debe utilizar su libertad para desarrollar sus capacidades y alcanzar las metas que se ha propuesto, pero no a costa de la libertad de los otros. Con otras palabras, está limitada por el derecho del otro y el bien común. En este contexto Röpke afirma que en realidad la “libertad sin normas y reglas, sin autodisciplina moral del individuo es la más terrible falta de libertad”³¹⁸.

2. A NIVEL ECONÓMICO

La doctrina social de la Iglesia y la economía social de mercado encuentran una vez más otro punto en común en la valoración del orden económico, en el cual la competencia y la propiedad privada son dos aspectos claramente coincidentes.

³¹⁷ Ludwig Erhard, *Deutsche Wirtschaftspolitik: Der Weg der Sozialen Marktwirtschaft* (Düsseldorf: Econ, 1962), 557.

³¹⁸ Röpke, «Wirtschaft und Moral», 89.

a) La competencia

Ambas consideran a la competencia como un instrumento irremplazable del orden económico, en la medida que ella opera como un principio orientador del proceso económico. Reconocen, además, sus efectos positivos en la promoción del desarrollo y en la recompensa de los esfuerzos humanos. Pío XII, ya en el año 1956, afirmaba que “la idea de la competencia había ido perdiendo lentamente su sentido negativo y adquiriendo uno más positivo, además de necesario”³¹⁹. Su importante rol fue tempranamente reconocido, pero al mismo tiempo se previene ante una competencia desleal o sin control. “El ejercicio de las libertades individuales en el ámbito de la competencia económica constituye un fructífero estímulo para todos, sin embargo, la experiencia muestra a menudo que ella a veces desemboca en amargas luchas por conquistar nuevos mercados”³²⁰. Para no tergiversar sus efectos positivos, se debe tener en cuenta que ella es un medio y no un fin. Por lo mismo se requiere de la intervención del Estado, para que garantice la existencia de una competencia leal y evite los monopolios. Así, se establecerá la transparencia en el mercado. En otras palabras, el Estado debe, por un lado, garantizar la libre competencia, pero por otro, regularla, para que no termine produciendo un abuso y con ello, una competencia desleal, que perjudique a los más débiles. Pío XI es uno de los primeros en advertir este último peligro. El Papa afirma que a la libre competencia ha sucedido la dictadura económica:

“Primeramente, salta a la vista que en nuestros tiempos no se acumulan solamente riquezas, sino también se crean enormes poderes y una prepotencia económica despótica en manos de muy pocos [...]. Las últimas consecuencias del espíritu individualista en el campo económico vosotros mismos [...] las estáis viendo y deplorando: la libre competencia se ha destrozado a sí misma; la prepotencia económica

³¹⁹ Pío XII, «Problemática moral y social de la actividad alimenticia», Alocución a los participantes del 3^{er} Congreso Internacional de Distribución de Alimentos, 22 de junio de 1956. En *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII*, vol. 3, ed. por Arthur Fridolin Utz y Joseph-Fulko Groner (Freiburg: Paulusverlag, 1961), n.º 5733.

³²⁰ Pío XII, «La gestión de la Cámara Internacional de comercio como aporte para la paz en el mundo», Alocución a los participantes del 16º Congreso de la Cámara de Comercio Internacional, 4 de mayo de 1957. En *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens*, n.º 6423.

ha suplantado al mercado libre; el deseo de lucro ha sucedido a la ambición desenfrenada de poder. Toda la economía se ha hecho extremadamente dura, cruel, implacable” (*Quadragesimo anno*, N° 65).

Juan XXIII recuerda en *Mater et magistra* la preocupación de Pío XI por una competencia económica sin regulaciones que terminen en monopolio. Para este Pontífice:

“Obreros y empresarios deben regular sus relaciones inspirándose en el principio de la solidaridad humana y la fraternidad cristiana; ya que tanto la competencia de tipo liberal, como la lucha de clases de tipo marxista, van contra la naturaleza humana y son contrarias a la concepción cristiana de la vida”³²¹.

Por su parte, Pablo VI, en el marco de su encíclica *Populorum progressio*, establece que:

“La sola iniciativa individual y el simple juego de la competencia no serían suficientes para asegurar el éxito del desarrollo. No hay que arriesgarse a aumentar todavía más la riqueza de los ricos y la potencia de los fuertes, confirmando así la miseria de los pobres y añadiéndola a la servidumbre de los oprimidos” (N° 33).

El Papa sitúa el tema de la competencia a nivel internacional, señalando que las economías no pueden seguir “descansando sobre la sola ley de la libre concurrencia, que engendra también demasiado a menudo un dictadura económica” (N° 59).

En la misma línea del magisterio de la Iglesia se ubica el juicio de los padres de la economía social de mercado. Eucken, por ejemplo, afirma que “es tarea de un orden competitivo [...] construir un orden económico digno y eficiente (que aspirare) a solucionar la cuestión social en el espíritu de la libertad y con ello salvar la libertad”³²².

Los paralelos entre la doctrina social de la Iglesia y la economía social de mercado son claros. Ambos adhieren a la idea del Estado como garante de una competencia libre y leal, a través de la creación de un marco regulatorio de la competencia. Como hemos visto, entre la *Quadragesimo anno* y los postulados de Eucken existen impresionantes coinciden-

³²¹ Papa Juan XXIII, *Mater et Magistra*, Encíclica sobre el reciente desenvolverse de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana (Santiago: Paulinas, 1961), 23.

³²² Walter Eucken, *Wettbewerb, Monopol und Unternehmer* (Bad Neuheim: Vita, 1953), 24.

cias³²³. El sentido de desarrollar un orden económico basado en la libre competencia, pero con regulaciones, es una forma de reaccionar frente a las amargas experiencias del colectivismo marxista, pero también de evitar las nefastas consecuencias de un liberalismo “salvaje”.

b) La propiedad privada

Al igual que en los puntos anteriores la DSI y la ESM reconocen la necesidad de la apropiación privada de los bienes. Desde sus orígenes ha defendido el derecho a la propiedad privada, que es considerada como un derecho natural insustituible en la sociedad, pues constituye un medio para garantizar el desarrollo personal del hombre. Este fundamental derecho encuentra su desarrollo más clásico en santo Tomás de Aquino. El Aquinate se pregunta en la *Suma de Teología* II, II, Cuestión 66, Art. 1 y 2, “si es natural al hombre la posesión de cosas exteriores” y “si es permitido a alguno poseer alguna cosa como propia”. Ambas preguntas son respondidas afirmativamente. El hombre “tiene el dominio natural de las cosas en cuanto a la potestad de usar de ellas”. En cuanto a la segunda pregunta, afirma Tomás de Aquino que es lícito al hombre poseer cosas propias por tres motivos:

“Primero, porque cada uno es más solícito en procurar algo que convenga a sí solo, que lo que es común a todos o a muchos [...]; de otro modo, porque se manejan más ordenadamente las cosas humanas si a cada uno incumbe el cuidado propio de velar por sus intereses; mientras que sería una confusión si cada cual se cuidase de todo indistintamente. Tercero, porque por esto se conserva más pacífico el estado de los hombres, estando cada uno contento con lo suyo”³²⁴.

Pero el derecho a la propiedad no es absoluto. Son variados los documentos, encíclicas o discursos en que los diferentes Papas se han pronunciado sobre la “hipoteca social”, para utilizar una expresión de

³²³ Véase Anton Rauscher, «Gibt es für die Soziale Marktwirtschaft eine Zukunft?». En *Gemeinsam für die Zukunft : Kirchen und Wirtschaft im Gespräch*, ed. por Michael Spangenberg Wolfgang (Koln: Deutscher Instituts, 1984), 378.

³²⁴ Véase Tomás de Aquino, *Suma de Teología* (Madrid : Biblioteca de Autores Cristianos, 1988), II, II, Q. 56, Art. 2 y 3.

Juan Pablo II, que grava sobre la propiedad³²⁵. Esta no puede ser nunca utilizada como instrumento de dominación o de poder contra los más débiles. Por el contrario, ella es considerada como la mejor manera de garantizar el destino universal de los bienes. Al Estado le corresponde la responsabilidad de velar por el cumplimiento de los aspectos sociales de la propiedad, especialmente de los medios de producción³²⁶.

Dado que el hombre, a través de su trabajo, genera una cadena de solidaridad con los otros hombres, no debe usufructuar del producto de su trabajo solo para él. La propiedad de los medios de producción se legitima, si ella sirve al destino universal de los bienes y es ocupada en un trabajo productivo. Sería contraria al derecho si ella se utiliza como herramienta de dominio, de especulación o presión sobre los trabajadores o incluso sobre la sociedad, destruyendo, de este modo, la solidaridad. La propiedad en manos de privados, es también una forma de limitar el poder del Estado, que posee toda la propiedad, no solo de los medios de producción, como sucedió en los países socialistas, en los cuales los ciudadanos se encontraban en total indefensión. En este sentido, la mejor manera de garantizar el destino universal de los bienes es a través del derecho a la propiedad, sin desconocer su dimensión social. Al Estado le corresponde la tarea de garantizar este derecho a todos sus ciudadanos.

Para los padres de la economía social de mercado, la existencia de la propiedad privada es una exigencia fundamental para que el sistema económico funcione correctamente, porque representa una facultad de la persona humana, más precisamente de su libertad³²⁷. Según Röpke, junto con la iniciativa privada, es uno “de los pilares de un orden humanista cristiano de la sociedad y la economía. Si se quita la propiedad privada [...] los derechos elementales del hombre serán destruidos”³²⁸.

³²⁵ Juan Pablo II, en el marco de sus viajes a Latinoamérica, ha señalado expresamente que el derecho a la propiedad privada no es absoluto. Véase, entre otros, la alocución a los indios y campesinos en Oaxaca el 29 de enero de 1979; alocución a los obispos en Puebla el 28 de enero de 1979; prédica en la misa con los campesinos de Recife (Brasil), el 7 de julio de 1980.

³²⁶ Véase a este respecto Anton Rauscher, «Das Eigentum, persönliches Freiheitsrecht und soziale Ordnungsinstitutionen» (La propiedad, derecho a la libertad personal e instituciones sociales), *Katholische Soziallehre in Text und Kommentar* 15 (1982), 42.

³²⁷ Alexander Rüstow, *Rede und Antwort* (Ludwigsburg: Martin Hoch 1963), 182.

³²⁸ Wilhelm Röpke, «Die Enzyklika ‘Mater et Magistra’...», 321.

La preocupación por su dimensión social los lleva a preguntarse de qué manera ella puede convertirse en un instrumento social y económico útil. Ellos aspiran a una “propiedad para todos”, que para Erhard se traduce en el imperativo de la participación de todos en la riqueza del país y en la distribución del poder económico. En este contexto, todos ellos se pronunciaron resueltamente contra la concentración de la propiedad en pocas manos o en manos del Estado.

Un matiz respecto de la doctrina social de la Iglesia se observa en el escaso acento puesto por los padres de la economía social de mercado respecto del destino universal de los bienes. No obstante esto, las similitudes entre doctrina social de la Iglesia y economía social de mercado se hacen notar.

Otro aspecto en el cual coinciden ambas es la visión sobre la economía. Tanto para la ESM como para la DSI es considerada como una ciencia moral, pues lo que busca es el bien de las personas en el ámbito económico. Comparten además, sus fundamentos antropológicos y éticos. La economía está al servicio del hombre, que es su principio, medio, y fin, o para decirlo con Juan Pablo II, es su sujeto y no su objeto. En virtud de lo afirmado, la economía no puede ser considerada un fin en sí mismo, por ende:

“el proceso económico no debe limitarse a producir riqueza y bienes materiales. La actividad económica tiene una intrínseca función social y moral que emana de la inalienable dignidad de la persona humana y del principio del destino universal de los bienes”³²⁹.

Por su parte Müller-Armack sostenía que la economía era un medio para alcanzar algo mucho más fundamental, a saber, humanidad.

3. A NIVEL SOCIAL

La concepción de la sociedad de la doctrina social de la Iglesia y la economía social de mercado presenta también similitudes, especialmente en lo que se refiere al principio de subsidiariedad y solidaridad.

³²⁹ Juan Pablo II, Discurso a la UNICE (Industrial Conferences of Europe), Ciudad del Vaticano, 3 de diciembre de 1990. Véase también, Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, 42.

a) EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD

La subsidiariedad es uno de los principios fundamentales de la doctrina social de la Iglesia respecto del ordenamiento social o de la relación entre el Estado y sus ciudadanos. Nell Breuning lo denominó una “ley estructural de la sociedad”, es decir, un principio estructural de una sociedad humana, cuyo fundamento se encuentra en la dignidad y la libertad de la persona, pero también en los pequeños grupos o grupos intermedios como por ejemplo la familia.

Este principio se encuentra ya implícito en León XIII en *Rerum novarum*, cuando él aboga por la participación del Estado en el ámbito social y económico. Su formulación clásica se encuentra en Pío XI, en *Quadragesimo anno*:

“Es verdad, y lo prueba la historia palmariamente, que el cambio de condiciones sociales hace que muchas cosas que antes hacían aún las asociaciones pequeñas, hoy no las pueden ejecutar sino las grandes colectividades. Y sin embargo, queda en la filosofía social fijo y permanente aquel principio, que ni puede ser suprimido ni alterado: como es ilícito quitar a los particulares lo que con su propia iniciativa y propia industria pueden realizar, para entregarlo a una comunidad, así también es injusto y al mismo tiempo de grave perjuicio y perturbación del orden social confiar a una sola sociedad mayor y más elevada lo que pueden hacer y procurar comunidades menores e inferiores. Toda acción social debe por su naturaleza prestar auxilio a los miembros del cuerpo social, nunca absorberlos y destruirlos. Conviene que la autoridad pública suprema deje a las asociaciones inferiores tratar por sí mismas los cuidados y negocios de menor importancia, pues de otro modo le serán de grandísimo impedimento para cumplir con mayor libertad, firmeza y eficacia lo que a ella le corresponde, y que solo ella puede realizar, a saber: dirigir, vigilar, urgir, castigar, según los casos y la necesidad lo exijan”³³⁰.

Lo que nos dice Pío XI es que aquello que la familia puede realizar por su propia naturaleza, el Estado no debe usurpar esa función. El

³³⁰ Papa Pío XI, *Quadragesimo anno* [1931], Encíclica sobre la restauración del orden social (Buenos Aires: Difusión 1941), 54. El principio de subsidiariedad se remite a los escritos de Wilhelm Emmanuel von Ketteler, pero su expresión formal se encuentra en Gustav Gundlach S.J., quien acuñó la expresión. Sobre la historia de este principio véase Oswald von Nell-Breuning, *Baugesetze der Gesellschaft* (Freiburg: Herder, 1968), 87-93.

principio de subsidiariedad exige que cada agente realice la función que le corresponde en virtud de su propia naturaleza: *omne agens agendo perficitur*. Con este principio, que Pío XI considera un *gravissimum principium*, se dirige en contra de los Estados Totalitarios y por anticipación al Estado liberal. El primero absorbe al individuo, el segundo deja todo en sus manos. En otras palabras, el principio de subsidiariedad supone dos dimensiones, a saber: una negativa y otra positiva. La negativa sostiene que el Estado debe retrotraerse de aquellas actividades que el particular o el grupo intermedio hace bien o simplemente le corresponde en virtud de su naturaleza, como por ejemplo que sean los padres los que decidan cómo y dónde educar a sus hijos. El Estado no debe absorber a los grupos intermedios. Por el contrario, debe dejarlos actuar. La dimensión positiva implica que el Estado está obligado no solo legal sino también moralmente a actuar o intervenir en todos aquellos sectores, donde su presencia se hace necesaria, a través, por ejemplo, de las políticas públicas. Acá el Estado debe actuar subsidiariamente, que equivale a prestar “ayuda para la autoayuda” y no caer en el asistencialismo.

La economía social de mercado exige el principio de subsidiariedad. Sus fundadores se pronunciaron claramente en favor de una sociedad subsidiaria, reconociendo que este era un aporte de la Iglesia Católica³³¹. En este punto, según Briefs, todos estaban totalmente de acuerdo y le asignaban gran importancia³³². Röpke afirma que lo que ellos piensan coincide perfectamente con lo que la “doctrina social de la Iglesia denomina *principio de subsidiariedad*”³³³. Se manifestaron claramente contra el Estado de bienestar, porque este no hace más que impedir la iniciativa y la responsabilidad personal, contra el Estado guardián, pues este abandona a quienes debería subsidiar.

Ambas consideran que sin el principio de subsidiariedad la libertad en la sociedad queda en peligro: “Allí donde el principio de subsidiariedad deja de determinar la organización de la sociedad, allí desaparece

³³¹ Alexander Rüstow, *Rede und Antwort*, 181.

³³² Véase Briefs Goetz, «Katholische Soziallehre, Laissez-faire-Liberalismus und Soziale Marktwirtschaft». En *Ausgewählte Schriften*, ed. por Heinrich Basilius Streithofen y Rüdiger von Voss (Berlin: Duncker & Humblot, 1980), 134.

³³³ Wilhelm Röpke, *Civitas Humana*, (Erlenbach/Zürich: Rentsch, 1944), 179. Véase también a este propósito: Alexander Rüstow, *Rede und Antwort*, 180.

la concepción cristiana del hombre, allí la sociedad está en peligro de volverse totalitaria”³³⁴.

El principio de subsidiariedad está consagrado principalmente en la Ley Fundamental alemana, en los artículos 20,1; 28, Parág. 2 y 140. En este contexto también se debe mencionar el llamado “artículo europeo”:

“Para la realización de una Europa unida, la república Federal de Alemania contribuirá al desarrollo de la Unión europea que está obligada a la salvaguardia de los principios democráticos, del Estado de derecho, social y federativo y del principio de subsidiariedad y garantiza una protección de los derechos fundamentales comparable en lo esencial a la asegurada por la presente Ley Fundamental” (Art. 23).

b) El principio de solidaridad

El principio de solidaridad también ocupa un lugar central en el magisterio de la Iglesia Católica. Según el Catecismo, este principio, “expresado también con el nombre de ‘amistad’ o ‘caridad social’, es una exigencia directa de la fraternidad humana y cristiana” (Nº 1939). En los últimos documentos eclesiales, se afirma con gran claridad que dado que todos los hombres son personas, se genera entre ellos una comunión, que deviene en una fuerte solidaridad. El punto de partida de la solidaridad es la dignidad humana. A partir de esta idea originaria ella se proyecta socialmente.

“La solidaridad se manifiesta en primer lugar en la distribución de bienes y la remuneración del trabajo. Supone también el esfuerzo en favor de un orden social más justo en el que las tensiones puedan ser mejor resueltas, y donde los conflictos encuentren más fácilmente su salida negociada” (Catecismo, Nº 1940).

Esta cita del catecismo concuerda perfectamente con los postulados de la economía social de mercado. Como hemos visto, sus fundadores partieron de la base de que para solucionar los grandes problemas socioeconómicos se necesitaba de la solidaridad y no del individualismo. Un orden económico basado en el individualismo y una competencia sin límites, en el cual el bien común no es más que la suma de todos

³³⁴ Anton Rauscher, «Subsidiaritätsprinzip und christliches Menschenbild» (Principio de subsidiariedad y concepción cristiana del hombre). En *Entwicklung und Subsidiarität* (Desarrollo y Subsidiariedad), ed. por Josef von Thesing y Klaus Weigelt (Melle: E. Knoth, 1986), 40.

los bienes individuales, es incompatible con los postulados de la economía social de mercado y la doctrina social de la Iglesia. Una sociedad concebida como un campo de batalla, en donde cada individuo debe luchar por alcanzar sus intereses dista mucho del “modelo” económico, político y social de los padres de la economía social de mercado. Ellos no desconocen los conflictos económicos o sociales inherentes a toda sociedad, pero la solución no pasa, para ellos, por el individualismo, por una competencia desenfrenada o el poder del más fuerte, sino por el diálogo entre todos los actores involucrados, mirando siempre el bien común.

“Los problemas socioeconómicos solo pueden ser resueltos con la ayuda de todas las formas de solidaridad: la solidaridad de los pobres entre sí, de los ricos y los pobres, de los trabajadores entre sí, de los empresarios y los empleados, solidaridad entre las naciones y entre los pueblos. La solidaridad internacional es una exigencia del orden moral. En buena medida, la paz del mundo depende de ella” (Catecismo, N° 1941).

La solidaridad es una suerte de fermento para una sociedad justa y libre, en donde los legítimos intereses de las personas responden al bien común y no a los intereses egoístas. Ya en 1945, Pío XII afirmaba muy claramente que la solidaridad debe estar presente en todas las ramas de la economía y ser el fundamento para un nuevo orden económico que respete la dignidad del trabajador³³⁵. Este Papa es uno de los primeros en desarrollar el tema de la solidaridad y proyectarla sobre la realidad, en dos sentidos: primero, en 1939, contra el totalitarismo y en el último decenio de su pontificado ante el problema del subdesarrollo de los países del Tercer Mundo. “Nos invitamos a construir la sociedad sobre la base de esta solidaridad y no sobre sistemas vanos e inestables. Dicha solidaridad requiere que desaparezcan las desproporciones estridentes e irritantes en el tenor de la vida de los diversos grupos de un mismo pueblo” (*Levate capita* 1953, N° 25). Este juicio magisterial responde a la intención de los padres de la economía social de mercado, quienes al igual que la doctrina social de la Iglesia rechazan el “modelo” liberal y colectivista. Lo que ambas persiguen es un “sistema económico que

³³⁵ Véase, entre otros, Pío XII, «Alocución a los delegados de los sindicatos italianos cristianos», 11 de marzo 1945. En *Texte zur Katholischen Soziallehre*, Vol. 2, 1. Halband, Dokumente zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Arbeiterschaft am Beispiel der KAB, ed. por Wolfgang Klein, Heinrich Ludwig, Karl-Josef Rivinius (Kevelaer: Arbeitnehmer-Bewegung-KAB, 1976) 198.

(reconozca) 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” (*Centesimus annus*, 42).

Para el cardenal Höffner, este principio tiene un carácter “óntico y ético al mismo tiempo”³³⁶, pues como ya hemos señalado, por una parte, es un principio que reconoce a la natural sociabilidad humana como punto de partida y tiende a unir a los hombres, a considerarlos como una gran comunidad a la cual están naturalmente ordenados y, por otra, porque se proyecta socialmente en una serie de deberes, principalmente de aquellos que tienen gran responsabilidad en el proceso económico, en el bien común y en la realización de la justicia social, como los empresarios y el Estado. Los padres de la economía social de mercado no dudaron en hacer de la solidaridad el fundamento del desarrollo humano.

Vemos que ambos principios están estrechamente vinculados entre sí.

“El principio de solidaridad determina que existe una recíproca responsabilidad entre el individuo y la colectividad; el principio de subsidiariedad determina donde se realiza esa responsabilidad recíproca entre individuo y colectividad. Dicho de otra manera: el principio de solidaridad señala que debe dominar una determinada solidaridad en una asociación. El principio de subsidiariedad señala en cuál asociación debe dominar una determinada solidaridad”³³⁷.

c) La justicia social

Especial énfasis ponen en el rol clave que juega la justicia social. Esta última no es concebida ni por la ESM ni por la DS solo como un correctivo social de los resultados indeseados del mercado, sino más aún como una meta que pertenece de suyo al orden económico.

Dada su dignidad, el hombre posee determinados derechos, pero al mismo tiempo, él es depositario de determinados deberes. La justicia social se refiere al respeto de esos deberes y a la realización de esos derechos. Por ello, debe ser considerada como una de las metas más importantes de la vida social. La justicia social apunta a crear un orden

³³⁶ Joseph Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre* (Kevelaer: Butzon & Bercker, 1962), 43.

³³⁷ Hans-Günther Schlotter, «Die Grenzen des Sozialstaates als normatives Problem». En *Grundtexte zur Sozialen Marktwirtschaft*, Vol. 2, ed. por Karl Hohmann (Stuttgart/New York: Gustav Fischer, 1981), 367.

político, social y económico digno. En atención a esto, la doctrina social de la Iglesia le asigna gran importancia. Pío XII señalaba que ella era un “punto programático de la doctrina social católica” (*Conforto letizia* 16, 1947). Es común a los Papas identificar prácticamente la justicia social con el bien común. Desde Pío XI hasta Francisco todos los pontífices sin excepción se han referido a este tema. En *Divini Redemptoris* Pío XI afirma:

“Es un hecho cierto que, al lado de la justicia conmutativa, hay que afirmar la existencia de la justicia social, la cual impone deberes específicos a los que ni los patronos ni los obreros pueden sustraerse. Y precisamente es propio de la justicia social el exigir de los individuos cuanto es necesario para el bien común” (Nº 51).

La realización de la justicia social exige reconocer la igualdad esencial de todos los hombres, es decir, el mismo origen y la misma dignidad. Por ello cualquier forma de discriminación en lo político, social y económico es una atentado a los derechos de la persona, y por ende, a la justicia. En cierta medida ella tiene como base la igualdad, que no debe confundirse con el “igualitarismo nivelador” propio del marxismo. Igualdad esencial implica tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales.

Tanto la doctrina social de la Iglesia como la economía social de mercado reconocen la importancia de la justicia social como principio regulador de la economía.

“No puede decirse que se haya satisfecho a la justicia social si los obreros no tienen asegurado su propio sustento y el de sus familias con un salario proporcionado a este fin; si no se les facilita la ocasión de adquirir una modesta fortuna; previniendo así la plaga del pauperismo universal; si no se toman precauciones en su favor con seguros públicos y privados, para el tiempo de vejez, de la enfermedad o de la cesantía” (*Divini redemptoris*, 52).

Posteriormente, Juan XXIII en *Mater et magistra* llama la atención

“sobre un principio fundamental, a saber, que el desarrollo económico debe ir acompañado y proporcionado con la justicia social, de suerte que en los aumentos productivos tengan que participar todas las categorías de ciudadanos. Es necesario vigilar atentamente y emplear medios eficaces para que las desigualdades económico-sociales no aumenten, sino que se atenúen lo más posible” (Nº 73).

San Juan Pablo II, Benedicto XVI y el Papa Francisco han asignado gran importancia a la justicia social.

Los creadores de la economía social de mercado eran de la idea que para que se realice la justicia social en la sociedad, esta se debe complementar a través de una adecuada política económica. Sin embargo, ponen de igual manera énfasis en que las medidas sociales en vistas a la realización de la justicia social no deben poner en peligro u obstaculizar los mecanismos del mercado.

Es importante comprobar cómo para ambas “doctrinas” la realización de la justicia social no significa la lucha de unos contra otros. Ella no es sinónimo de lucha de clases.

“Cuando la Iglesia alienta la creación y actividad de asociaciones —como sindicatos— que luchan por la defensa de los derechos e intereses legítimos de los trabajadores y por la justicia social, no admite en absoluto la teoría que ve en la lucha de clases el dinamismo estructural de la vida social” (*Libertatis conscientia*, 77).

IV. ¿EN QUÉ MEDIDA SE PUEDE HABLAR DE ECONOMÍA SOCIAL DE MERCADO EN CHILE?

¿Se puede hablar realmente en Chile de una economía social de mercado? No podemos responder a esta pregunta en profundidad³³⁸, sin embargo, dentro de los estrechos márgenes de estas reflexiones, podemos afirmar que estamos en presencia de una economía de mercado con correcciones sociales, que intenta combinar crecimiento económico con equidad. Nos encontramos en vías hacia una economía “social” de mercado, pues por un lado, existen en la actualidad, sobre todo en el campo económico y político, una serie de mecanismos que están presentes, pero por otro, hay claras deficiencias, que nos alejan, como el aspecto “social”. No basta en todo caso con políticas económicas gubernamentales, para hablar de la presencia de una ESM. Debe os evitar la tentación “verticalista”. Una ESM requiere además de un Estado eficiente, de un pacto social entre los empresarios y los trabajadores, y de una sociedad civil empoderada.

³³⁸ Una respuesta detallada a esta pregunta en Yáñez, *Economía Social de Mercado en Chile*.

Al menos en el papel, pareciera haber un gran acuerdo entre las fuerzas políticas y económicas, en que el modelo económico debería ser una economía social de mercado. Todavía nos queda mucho camino por recorrer. Los mayores obstáculos no son a mi juicio, de carácter económico, político o social, sino de orden ético y/o cultural.

A MODO DE REFLEXIONES FINALES: ¿ES POSIBLE IMPLEMENTAR UNA ECONOMÍA SOCIAL DE MERCADO EN CHILE?

Desde una mirada autocomplaciente podemos afirmar que Chile avanza inexorablemente hacia una ESM y que en algunos años más será el sistema económico imperante en el país. Solo debemos dejar que la “mano invisible” y el libre mercado hagan su trabajo. Si nos ubicamos en las antípodas, es decir, desde una perspectiva autoflagelante podríamos proyectar que salvo excepciones son tantos los obstáculos a superar que es prácticamente imposible que Chile implemente una ESM. La fragilidad de nuestra democracia, la volatilidad de nuestra economía, las altas dosis de corrupción, la idiosincrasia de los chilenos, y la poca presencia de la sociedad civil en las tomas de decisiones, imposibilitan su realización

Desde una mirada realista, que no subestima las reales dificultades, pero que tampoco las exagera podemos afirmar que en Chile *grosso modo* vamos avanzando en la dirección correcta. Esta es la parte llena del vaso. No debemos desconocer, sin embargo, que no es sencillo colmar el vaso, pues lo vacío, en este caso está dado por los aspectos sociales y por lo que he denominado lo “ético-cultural”, lo cual implica al menos, superar tres grandes desafíos. El primero de orden intelectual, se traduce en conocer y profundizar en la ESM y la DSI. El segundo, algo más complicado que el primero, es de orden moral, y nos obliga a ser coherentes con los principios de la ESM y DSI. No solo debemos proclamar los principios que inspiran nuestro actuar, mucho más importante es vivirlos. El tercer desafío es de orden político, entendiendo lo político en un sentido amplio, como una prudente preocupación por el bien común. Este desafío nos invita a pensar los grandes problemas y sus consiguientes soluciones a la luz de la ESM y DSI. Si logramos superar estos desafíos, lo demás es añadidura.

Diálogo antropológico entre Fe y Economía Social de Mercado

Javier Domínguez

1. ¿Existen modelos antropológicos viables para alcanzar una vida plena en este mundo? A partir de esa pregunta general, queremos proponer una reflexión antropológica sobre el diálogo entre dos modelos que buscan actualmente, cada uno a su modo, la vida plena en este mundo: por una parte, la Economía Social de Mercado (ESM) como modelo inmanente, y, por otra, la fe católica, como modelo trascendente.

Concretizando la pregunta general, nos proponemos responder en esta reflexión antropológica: ¿qué propuestas pueden favorecer el diálogo antropológico entre la fe católica y la ESM sobre la vida plena?

Los pasos que seguiremos para desarrollar esta reflexión son: señalar los presupuestos iniciales; a continuación, indicar los nudos problemáticos; posteriormente, plantear elementos que dan forma, posibilitan, o condicionan la concreción del diálogo; luego, señalar oportunidades de diálogo, para finalmente, postular propuestas para concretizar el diálogo antropológico.

2. Comenzaremos pues por señalar dos presupuestos básicos: primero, qué entendemos por ESM, y segundo, por qué a nuestro juicio, la fe católica y la ESM no son modelos excluyentes, y por lo tanto el diálogo entre ambos modelos sí es posible.

El concepto ESM surgió en Alemania (universidad de Friburgo), y fue puesto en marcha por Erhard tras la segunda guerra mundial. Este modelo surgió como un tercer camino entre el liberalismo clásico y el socialismo marxista. A grandes rasgos, se diferencia del primero por su énfasis en la justicia social, mientras que se aparta del segundo por el papel que juega el mercado asignando los recursos, y el consecuente ejercicio de la libertad. Cabe señalar, por otra parte, que la ESM tiene una fuerte inspiración cristiana: de hecho, la Doctrina Social de la Iglesia se encuentra entre sus precursores. Sin embargo, la ESM allí

diseñada no es la que vemos puesta en práctica hoy, sino una versión más bien imperfecta.

Dicho lo anterior, es importante explicitar por qué consideramos que sí es posible y beneficioso llevar a cabo el diálogo antropológico entre ambos modelos. Los argumentos son: 1) el hecho de que existan posibilidades dentro de la ESM (que detallaremos más abajo) nos indica que en la ESM existen elementos de bien asociados a la vida plena que pueden servir de punto de partida; 2) consideramos que el diálogo antropológico es un mediador pacífico y capaz de generar una sana transformación, superando las tensiones (que detallaremos más abajo) entre ambos modelos antropológicos; que además es capaz de valorar lo bueno y criticar constructivamente lo que es dañino para el hombre, y que es capaz de lograr un ensanchamiento del horizonte inmanente-materialista en el que lamentablemente tiende a caer la ESM, a pesar de la inspiración católica de sus orígenes.

3. Con respecto a los nudos problemáticos, se nos presentan básicamente dos: primero, ¿qué entiende cada modelo por vida plena? Siguiendo el pensamiento de Wittelsbürger, la ESM, que está cimentada en los pilares de la libertad y la justicia social, entendería por vida plena en este mundo tanto el bienestar particular como el bienestar común, estando este último asociado a la participación en los beneficios materiales y en la toma de decisiones³³⁹. Es decir, la vida plena se asociaría a un progreso político-económico de tipo inmanente. La fe católica por su parte, asocia la vida plena al desarrollo integral, el cual es el que respeta todas las exigencias propias del ser humano y de todos los hombres³⁴⁰, lo cual incluye por cierto el ámbito económico y político. Así, queda claro que las nociones de vida plena de ambos modelos son diferentes, si bien no son incompatibles.

En segundo lugar, y relacionado al nudo anterior, se nos presenta el nudo sobre los medios a utilizar para alcanzar esta vida plena. Concretamente, dado que la economía –incluyendo la ESM– busca solucionar el problema económico –que consiste en cómo satisfacer necesidades múltiples con recursos escasos–, cabe preguntarse, ¿qué necesidades se han de satisfacer primero según cada modelo? La importancia de este nudo está en la estrecha relación entre jerarquía de

³³⁹ Cfr. Helmut Wittelsbürger, «ESM: un proyecto económico y político alternativo», *Persona y sociedad* 19 (2005): 173-174.

³⁴⁰ Cfr. Papa Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis* (Madrid: Paulinas 1988), 33.

necesidades y concepción de vida plena. Y al respecto, podemos ver que mientras para la fe católica un desarrollo integral que apunta hacia la vida plena requiere satisfacer primero las necesidades más básicas, para la ESM real –y especialmente para el modelo imperante– se han de satisfacer primero las necesidades de aquellos que tienen acceso al mercado, y que son los que tienen mayor capacidad de pago.

4. Ahora bien, para intentar responder a nuestra pregunta inicial, veamos primero las categorías antropológicas de cada modelo, las cuales nos darán luces sobre la concepción de ser humano.

A nuestro juicio, la ESM presenta las siguientes categorías antropológicas:

- Ser racional: El hombre es capaz de utilizar su razón para –a través de ella– buscar la mejor forma de satisfacer necesidades múltiples con recursos escasos.
- Ser relacional: A través del mercado el hombre ejerce su condición de ser relacional, concretamente nos referimos a las relaciones de libre intercambio, ya sea como productores que como consumidores.
- Ser responsable: El ser humano está llamado a ser responsable ante el medio ambiente y la sociedad humana, pues libertad no es sinónimo de arbitrariedad. Esta responsabilidad incluye el desarrollo de la creatividad y la iniciativa personal³⁴¹.
- Producto o recurso: Si bien esta categoría no es parte de la ESM teórica, lamentablemente en la actualidad en muchos lugares el ser humano ha sido reducido a la categoría de producto o bien desechable. Así lo afirma el Papa Francisco, cuando dice: “Se considera al ser humano en sí mismo como un bien de consumo, que se puede usar y luego tirar”³⁴². En esa misma línea, sucede también en el ámbito empresarial que se reduce al hombre a la categoría de recurso humano, como formando parte de uno de los múltiples recursos económicos.

Las categorías antropológicas que presenta la fe católica a nuestro juicio son:

³⁴¹ Cfr. BKU, «ESM en lugar de ilusión», *Carisma* 31 (1992): 119.

³⁴² Papa Francisco, *Evangelii Gaudium*, Exhortación apostólica sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual (Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2013), 53.

- Ser relacional: El hombre es un ser para los otros, llamado a vivir en relación, como don para los demás, lo cual alcanza su plenitud por medio de la caridad, especialmente a través de la solidaridad.
 - Apertura a la trascendencia: Asociado a la categoría anterior, el hombre es un ser llamado a la trascendencia, y no tan solo a la realidad inmanente; de hecho, dice el Papa Benedicto XVI: “El ser humano está hecho para el don, el cual manifiesta y desarrolla su dimensión trascendente”³⁴³.
 - Ser moral: El hombre en cuanto ser que vive en relación con otros, está llamado a desarrollar la ética en todos los ámbitos de su vida, incluyendo por supuesto el ámbito económico.
 - Vocación a la plenitud: El hombre tiene vocación de plenitud, lo cual implica que el desarrollo de la humanidad ha de ser integral (incluyendo desarrollo económico, político, social, y cultural), lo que a su vez conlleva el principio de gratuidad, la cual sin embargo, frecuentemente pasa desapercibida debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad³⁴⁴. Por otra parte la vocación a la plenitud es para todos los hombres, y no tan solo para algunos pocos.
5. Revisemos ahora algunas posibilidades o elementos que posibilitan la concreción del diálogo antropológico, y que a nuestro juicio son las siguientes:
- Libertad humana: El hombre es capaz y tiene la posibilidad de elegir entre distintas opciones precisamente por ser libre, pudiendo tomar diversas opciones de consumo, producción, ahorro o inversión. Pero además esta libertad se expresa como disposición a la propiedad privada, a la elección de profesión u oficio, y libertad de contratación entre otras. Tan importante es la libertad humana para la ESM que es uno de sus pilares básicos³⁴⁵.
 - Justicia social: Esta representa un segundo pilar básico de la ESM, al menos en el espíritu de sus creadores, dado que el mercado no es capaz por sí solo de garantizar un orden económico y la paz social a la

³⁴³ Papa Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, Carta Encíclica sobre el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad (Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009), 34.

³⁴⁴ Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, 34, [89].

³⁴⁵ Cfr. Wittelsbürger, «ESM: un proyecto económico y político alternativo», 173.

que aspira la ESM. Por eso, esa tarea le es asignada al Estado, quien, además de ser el garante del buen funcionamiento del mercado, ha de cumplir un rol social para amparar a quienes no pueden obtener ingresos adecuados a través del mercado³⁴⁶.

- Aumento del desarrollo económico y disminución de la pobreza: Dado el problema económico señalado en el punto anterior, y el marco inmanente en el cual la ESM necesariamente se mueve, un gran aporte que la ESM puede hacer es aumentar el desarrollo económico, aumentando con ello el desarrollo científico y tecnológico, para que así el bienestar generado llegue a muchos. Pero además otro aporte importante es mejorar la situación socio-económica de los más pobres, buscando asimismo la erradicación total de la indigencia.
6. Siguiendo nuestro itinerario, mostraremos ahora las tensiones que, a nuestro juicio, dificultan la concreción del diálogo entre ambos modelos, destacando eso sí, que las críticas se dirigen al modelo económico imperante actualmente, lo que no exime de responsabilidad a la ESM en su aspecto teórico.
- Degradación ambiental y social: Dice el Papa Francisco que “no podemos dejar de considerar los efectos de la degradación ambiental, del actual modelo de desarrollo y de la cultura del descarte en la vida de las personas”³⁴⁷, agregando a continuación que “el crecimiento de los últimos dos siglos no ha significado en todos sus aspectos un verdadero progreso integral y una mejora en la calidad de vida. Algunos de estos signos son al mismo tiempo síntomas de una verdadera degradación social”³⁴⁸. Es decir, el sistema económico imperante no está aportando a un auténtico desarrollo integral.
 - Poca apertura a la trascendencia: La ESM al moverse en un ámbito inmanente puede contribuir al desarrollo económico, pero no es capaz de garantizar un desarrollo integral, pues el desarrollo pleno necesariamente se extiende a la dimensión trascendente del ser humano. Y si bien es cierto que no se le puede exigir a la ESM que se extienda a la dimensión trascendente, no es menos cierto que la absolutización de lo inmanente, junto con la escasa apertura a lo trascendente es

³⁴⁶ Cfr. *ibíd.*, 173.

³⁴⁷ Papa Francisco, *Laudato Si'*, Carta Encíclica sobre el Cuidado de la Casa Común (Santiago de Chile: Salesianos Impresores, 2015), 43.

³⁴⁸ Francisco, *Laudato Si'*, 46.

fuente de tensión, por el riesgo de confundir una parte del desarrollo con el todo. No basta una apertura en el nivel teórico de la ESM³⁴⁹.

- Poca apertura a la moral: Dice el Papa Benedicto XVI que “la exigencia de la economía de ser autónoma, de no estar sujeta a ‘injerencias’ de carácter moral, ha llevado al hombre a abusar de los instrumentos económicos incluso de manera destructiva”³⁵⁰. Esta es una tensión fuerte y muy grave: si la economía no se decide a integrar la moral se deshumanizará cada vez más. Los seres humanos necesitan una economía que integre a la moral dentro de sí.
- Aumento de la injusticia distributiva y la inequidad: Por una parte, cabe señalar que la inequidad es injusta, incluso si la pobreza disminuye. Para expresar el drama de la inequidad dice el Papa Francisco que “mientras las ganancias de unos pocos crecen exponencialmente, las de la mayoría se quedan cada vez más lejos del bienestar de esa minoría feliz”³⁵¹. Y va aún más allá: “hasta que no se revierta la exclusión y la inequidad dentro de una sociedad y entre los distintos pueblos será imposible erradicar la violencia”³⁵². No basta pues que la ESM combata la pobreza y la indigencia, debe también hacerse cargo de la inequidad que produce, y que es fuente de injusticia. Pero además, resulta que la degradación ambiental, humana y social no la sufren todos por igual, sino que son los pobres los que más la padecen³⁵³.
- Destino de los bienes: Si bien la ESM afirma entre sus fundamentos la superioridad del destino universal de los bienes al derecho de propiedad privada³⁵⁴, en la actualidad no ocurre así en el sistema económico imperante³⁵⁵.
- Debilitamiento de la sociedad: advierte el Papa Francisco que además de los daños ya mencionados del sistema imperante, existen otros tales como la amenaza de que sean arrasadas la libertad y la justicia, que son paradójicamente, dos pilares de la ESM³⁵⁶.

³⁴⁹ Cfr. Wittelsbürger, «ESM: un proyecto económico y político alternativo», 173.

³⁵⁰ Francisco, *Evangelii Gaudium*, 56.

³⁵¹ *Ibid.*, 56.

³⁵² *Ibid.*, 59.

³⁵³ Cfr. Francisco, *Laudato Si'*, 48.

³⁵⁴ Cfr. BKU, «ESM en lugar de ilusión», 119.

³⁵⁵ Cfr. Francisco, *Laudato Si'*, 93.

³⁵⁶ Cfr. *ibid.*, 53.

7. A partir de lo reflexionado anteriormente, veamos ahora las oportunidades de diálogo antropológico. A nuestro juicio las principales son dos: primero, llevar cabo un diálogo sincero sobre la plenitud humana, dado que ambos modelos buscan el bienestar humano, dándole, en las acciones concretas³⁵⁷, un mayor espacio a la ética; se trata de dialogar acerca del sentido de la economía y su finalidad³⁵⁸, redefiniendo el progreso, para que la economía colabore a potenciar una calidad de vida integralmente mejor³⁵⁹. Y dado que se requieren soluciones integrales, nos parece necesario invitar a un diálogo multidisciplinar de carácter humanista³⁶⁰. Por otra parte, dado que el desarrollo económico es una parte del desarrollo integral, parece sano dialogar sobre esta integración para que exista un desarrollo equilibrado en los diferentes ámbitos de la vida humana. Por ese motivo, nos parece oportuno invitar a debatir sobre la desaceleración del ritmo de producción y consumo en vistas a una forma más integral de vida plena³⁶¹, lo cual lejos de ser una pérdida, es más bien una inversión que ofrece otro tipo de beneficios.
8. Finalmente, nos parece que estas oportunidades de diálogo se podrían concretizar si, tanto desde la ESM como desde la fe católica, los interlocutores se disponen a dialogar buscando en primer lugar un lenguaje común que les permita entenderse mutuamente, y evitar malentendidos. Este lenguaje común creemos que podría ser una ética compartida que conlleve una antropología de base. Por otra parte, si verdaderamente no es tarea de la economía ocuparse de la inequidad que produce, podría pensarse tal vez en las bases de una disciplina intermedia: “econo-ética”, para así buscar, basados en un horizonte compartido y con un lenguaje común, soluciones a la inequidad y la degradación social, y fortalecer así los pilares de la ESM actualmente debilitados, la verdadera libertad y la justicia.

³⁵⁷ Cfr. *ibíd.*, 189.

³⁵⁸ Cfr. *ibíd.*, 194.

³⁵⁹ Cfr. *ibíd.*, 194.

³⁶⁰ Cfr. *ibíd.*, 141.

³⁶¹ Cfr. *ibíd.*, 191, 193.

Los autores

Juan Carlos Castilla, Profesor Titular del Departamento de Ecología, Facultad de Ciencias Biológicas PUC; Ph.D. por la University of Wales; Postdoctorado por la University of Leicester, Plymouth, UK. jcastilla@bio.puc.cl.

Javier Domínguez, Licenciado en Ciencias Económicas y de la Administración por la PUC; Ingeniero Comercial con mención en Administración de Empresas. Monje Benedictino. jjdoming@uc.cl.

Gonzalo Edwards, Profesor Titular del Instituto de Economía PUC; Ph.D. Sistemas de Ingeniería y Economía por la Universidad de Stanford, Estados Unidos. gedwards@uc.cl.

Cristián Hodge, Profesor Asistente Ordinario de la Facultad de Teología PUC, Ph.D en Teología Dogmática por la PUC. Sacerdote de la Diócesis de Santiago. cahodge@uc.cl.

Claudia Leal, Profesora Asistente Ordinaria de la Facultad de Teología PUC; Ph.D. en Teología Moral por la Accademia Alfonsiana de Roma. cleal@uc.cl.

Rodrigo López, Profesor Asistente Ordinario de la Facultad de Medicina PUC; Magister en Bioética por la PUC; Anestesiista Cardiovascular PUC. ralopez@uc.cl.

Gustavo Monzón, s.j., Licenciado en Filosofía Facultad de Filosofía y Teología de la Compañía de Jesús, San Miguel, Argentina. glmonzon@uc.cl.

Olof Page, Profesor Asociado Ordinario, Decano Facultad de Filosofía PUC. Doctor en Filosofía por la Universidad de Pisa. opage@uc.cl.

Juan Carlos Scannonne, s.j., Doctor en Filosofía por la Universidad de Munich, Alemania. jcscannone@hotmail.com.

Eugenio Yáñez, Director de Formación y Desarrollo Universidad san Sebastián, Doctor en Filosofía por la Universidad de Osnabrück, Alemania. eugenio.yañez@uss.cl

Felipe Zurita, Profesor Asociado Ordinario del Instituto de Economía PUC. Ph.D. in Economics por la University of California. fzurita@uc.cl.

