

JUSTICIA, CARIDAD Y SOLIDARIDAD EN LA DSI

RESUMEN

El Magisterio social de las últimas décadas ha sido criticado por un supuesto giro destinado a alejar a la Iglesia del compromiso por la *justicia* y a confinarla en el ámbito de la *solidaridad* y la *caridad* como respuestas estrictamente voluntarias y gratuitas. A partir de la consideración de la relación entre justicia y caridad en la *Suma Teológica*, este trabajo pretende mostrar que en la DSI estos principios se vinculan entre sí según dos modelos complementarios: el de la compenetración, por el cual la solidaridad y la caridad informan la justicia, y el de la distinción, por la cual se complementan entre sí como lo estrictamente debido y lo que se da gratuitamente. Esta clave de interpretación podría prevenir muchas sospechas infundadas sobre la orientación del Magisterio en los temas sociales.

Palabras clave: justicia, justicia social, caridad, solidaridad, Doctrina social de la Iglesia.

ABSTRACT

The Social Teaching of the last decades has been criticized due to a so called “shift” aimed at moving the Church away from its commitment to *justice* and confining it to the realm of *solidarity* and *charity*, understood as strictly voluntary, free activity. Beginning with the relationship between justice and charity in the *Summa Theologiae*, this article contends that these principles are connected according to two complementary models: the model of interlinking, where solidarity and charity shape justice, and the model of distinction, where they complement each other in terms of what is strictly owed and what is given freely. This interpretive key may prevent many unfounded suspicions about the orientation of Catholic Teaching in social issues.

Key Words: justice, social justice, charity, solidarity, Catholic Teaching in social issues.

En el estudio de la DSI, constituye un motivo de incomodidad el uso excesivamente fluido de los conceptos de justicia, solidaridad y caridad, y sus diferentes declinaciones. En algunos contextos, estos términos parecen perfectamente intercambiables mientras que, en otros, se presentan como casi contrapuestos. Esta circunstancia no sólo afecta la claridad de la reflexión, sino que genera interminables especulaciones acerca de la causa de los vaivenes en la preferencia por uno u otro término en los textos del magisterio.

Por supuesto que sería excesiva la pretensión de circunscribir estas nociones atribuyéndoles contenidos perfectamente diferenciados. Sin dudas, sus significados son parcialmente coincidentes. Sin embargo, su multiplicidad no es casual, y en sus relaciones recíprocas ponen de manifiesto una riqueza de significado que debe ser explicitada.

Dado que sería ingenuo suponer en el magisterio una perfecta unidad de pensamiento y de lenguaje a lo largo de los años, este trabajo no constituye un ejercicio de concordismo que niegue toda evolución y la posibilidad de incoherencias, sino un esfuerzo por comprender la lógica (o lógicas) subyacentes en los cambios semánticos. Ello, por supuesto, no puede hacerse sino a modo de hipótesis, con la esperanza de poder contribuir a una utilización más consistente del lenguaje propio de esta disciplina.

1. De la justicia a la solidaridad, ¿un retroceso?

En el discurso del Magisterio social se ha verificado un desplazamiento de vocabulario, que se insinúa ya en Pablo VI y que se hace evidente en los dos últimos pontífices: el término “justicia” queda progresivamente relegado frente a los de “caridad” y “solidaridad”. Para muchos, este hecho es consecuencia del debilitamiento de la conciencia de la significación evangélica del compromiso por la justicia, y correlativamente, de una excesiva confianza en la actividad asistencial y en la buena voluntad de la sociedad civil para afrontar los desafíos de la justicia social. Veremos a continuación dos ejemplos recientes de esta línea crítica.

1.1. *¿Subordinación de la justicia al amor?*

Para J. Verstraeten, la encíclica *Populorum progressio* había establecido un excelente balance entre los principios de amor, justicia y solida-

ridad.¹ En ella, amor y solidaridad son definidos en términos *voluntarísticos*, como decisiones libres de personas o grupos a favor de los pobres; la justicia, en cambio, es definida en términos estructurales, como la “rectificación de las relaciones comerciales entre naciones fuertes y débiles” (cf. PP 44). Con posterioridad, bajo la influencia de la Conferencia de Medellín (1968) y la teología de la liberación, la justicia se había convertido en el principio central, como respuesta al nuevo análisis en términos *estructurales* de la injusticia y de la violencia.² Ello desembocaría en el documento final del Sínodo general de obispos de 1971, *Iustitia in mundo*, que en su n.6 afirma: “La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una *dimensión constitutiva* de la predicación del Evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva”.³

Después de *Evangelii nuntiandi*, la atención a “la observancia de los deberes de justicia” (IiM 30) habría sido gradualmente sustituida por un discurso centrado casi exclusivamente en el amor y la solidaridad definida como “amor social”. Ello puede observarse en la encíclica de Juan Pablo II *Sollicitudo rei socialis*, escrita con ocasión del 20º aniversario de PP (1987). En ella, el Papa hace numerosas referencias a la dimensión *estructural* de los problemas sociales y la importancia de la justicia (cf. SRS 16.32.39.43-44), frente a lo que reconoce como “estructuras de pecado” (SRS 36). Pero a continuación remite estas estructuras al pecado personal, llamando a una solidaridad fundada en la conversión personal (SRS 38), y entendida como virtud social fundamental, e incluso cristiana (SRS 40). Aunque no se deje de afirmar que el amor y la solidaridad implican la justicia, según Verstraeten, los puntos señalados serían indicio de una ten-

1. J. VERSTRAETEN, “Justice subordinated to Love? The Changing Agenda of Catholic Social Teaching since *Populorum Progressio*”, en J. DE TAVERNIER ET AL. (eds.), *Responsibility, God and Society. Theological Ethics in Dialogue*, Festschrift Roger Burggraeve, Leuven-Paris-Dudley (MA), Ed. Peeters, 2008, 389-405.

Siglas: PP: *Populorum progressio*; GS: *Gaudium et spes*; en *Evangelii nuntiandi*; CDS: *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*; S.Th.: *Suma Teológica*; CEC: *Catecismo de la Iglesia Católica*; DiM: *Dives in misericordia*; DCE: *Deus caritas est*.

2. Un énfasis que, como señala Verstraeten, no es nuevo. Ya *Quadragesimo anno* remitía los problemas de distribución a la “justicia social”, no a la solidaridad; *Gaudium et spes* invoca la justicia como principio ordenador de la economía (GS 66) y garantía de la paz (GS 77).

3. La expresión “dimensión constitutiva” ya no aparece en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), que sólo reconoce “vínculos profundos” entre “liberación” y evangelización, circunstancia que Verstraeten atribuye al miedo a un énfasis unilateral en el discurso sobre justicia/liberación, 391.

dencia a remitir los cambios estructurales al voluntarismo de los individuos y los líderes de las naciones. Sugestivamente, la frase de Pío XII *opus iustitiae pax* fue releída como *opus solidaritatis pax* (SRS 39).⁴

En *Centesimus annus*, si bien la adhesión a la economía de mercado capitalista está fuertemente matizada, el capítulo 5 contiene una crítica sorprendente y sin matices del “Estado asistencial” (CA 48), lo cual se convierte en el CDS 351 en una condena del Estado del bienestar,⁵ proponiendo al mismo tiempo la caridad activa y voluntaria como la solución más adecuada (CA 48-49). Semejante condena, observa Verstraeten, se dirige a una caricatura del Estado asistencial, alejada de la realidad de países como Bélgica o Alemania, donde el mismo es el resultado histórico de la libre organización de la sociedad civil, y que combina la intervención del Estado con la contribución de organizaciones de seguro de salud de las más variadas proveniencias ideológicas y religiosas. Al parecer, el concepto de “socialización”, introducido por *Mater et Magistra* (59-61), que permitía un análisis social desde la perspectiva de las instituciones justas y la injusticia estructural, y justificaba la intervención del Estado en ese proceso, ha sido reemplazado por el llamado a la asociación voluntaria (CDS 151; CEC 1882).

El CDS, siguiendo la misma línea, trata el tema de la justicia en sólo dos páginas, y el de la justicia social, en dos líneas, bien alejado de la importancia de este concepto en *Quadragesimo anno*. La justicia no es considerada un principio, sino, de modo más vago, un “valor”, y se la vincula con la libertad, siguiendo la línea de “justicia *en* libertad”.⁶

Todo ello converge en “una explícita subordinación de la justicia al amor”, entendido este último como “el más alto y universal criterio de toda la ética social” (CDS 204). Frente a ello, sostiene Verstraeten que la preocupación por los pobres no puede ser reducida al amor benevolente y a la solidaridad de los que quieren hacer algo por los demás. Si sólo el amor es

4. En este giro habrían tenido influencia decisiva ciertos *lobbies* opuestos a la teología de la liberación, lo que explicaría también, parcialmente, el nuevo entusiasmo por la economía de mercado. Las ideas de estos grupos estarían inspiradas por M. Novak, quien tuvo influencia directa en la redacción de *Centesimus annus*, VERSTRAETEN, *op. cit.*, 393. Su ideario está reflejado en M. NOVAK, et AL., *Towards the Future. Lay Comisión on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*, carta escrita como crítica del primer borrador del documento de los obispos americanos *Economic Justice for All* (1986).

5. En el original inglés: “Solidarity without subsidiarity, in fact., can easily *degenerate* into a «Welfare State»”. La traducción en español reza simplemente: “...puede degenerar fácilmente en *asistencialismo*” (cursiva mía).

6. Propuesta por la mencionada carta *Towards the Future* (nota 4).

la respuesta, los pobres devendrían objeto del voluntarismo bien intencionado de las personas o naciones ricas, y su desarrollo no sería un derecho sino algo que depende de las virtudes paternalísticas de sus benefactores.⁷

1.2. ¿División del trabajo entre la Iglesia y el Estado?

En línea con la crítica precedente, S. Pope analiza la afirmación en *Deus caritas est* de que la responsabilidad directa de la Iglesia es la caridad, no la realización de la justicia: “una sociedad justa debe ser el objetivo de la política, no de la Iglesia” (DCE 28a).⁸ Ello, por supuesto, debe entenderse no en el sentido de que la Iglesia “puede y debe quedar al margen de la lucha por la justicia”, sino de que en el ámbito de la justicia, su tarea es “mediata” (DCE 29). La Iglesia ejerce su responsabilidad de promover la justicia en la sociedad a través del uso de sus recursos pedagógicos, morales y pastorales, formando la conciencia de los ciudadanos, promoviendo el debate razonado en el ámbito público, e insistiendo en el respeto del bien común y la dignidad humana.

Pope entiende que esta doctrina es problemática por dos razones:

1. Una primera razón es *externa*. A partir de la pasividad de las iglesias blancas y sus ministros ante el escándalo de la discriminación racial, denunciada por Martín Luther King Jr. en su “Carta desde la prisión de Birmingham”, Pope señala que la caridad por los necesitados requiere trabajar por sus derechos y encarar las causas de su sufrimiento; en una palabra, requiere involucrarse en la lucha por la justicia, en un modo colectivo y concertado. El concepto de caridad de la encíclica, por el contrario, parece focalizarse en las necesidades inmediatas de los pobres, sin tener en cuenta las causas estructurales de su sufrimiento. El recurso a la caridad así entendida corre el riesgo de justificar la inacción e incluso la complicidad con la opresión.
2. Una segunda razón es *interna*. El elogio de la superioridad de la caridad puede crear la impresión de que la Iglesia trasciende la justicia y no necesita focalizarse en ella. Esta vez ilustra su posición con el problema de los abusos sexuales a menores por

7. Cf. VERSTRAETEN, *op. cit.*, 403.

8. S. POPE, “Benedict XVI’s *Deus Caritas Est*. An Ethical Analysis”, en L. HOGAN (ed.), *Applied Ethics in a World Church. The Padua Conference*, New York, Orbis Books, 2006, 271-277.

miembros del clero en los Estados Unidos. A su juicio, se trata de un ejemplo de cómo el argumento del amor a la Iglesia y la misericordia para con los acusados pudieron desplazar la atención respecto del sufrimiento de las víctimas y de los más obvios imperativos de la justicia. Ello demuestra que “el amor y la caridad no sólo son limitados en su objeto sino que también deben ser dirigidos y corregidos por la justicia”.⁹

La visión general de DCE acerca del poder unificador del amor, ganaría plausibilidad teniendo más presente que la gracia inspira el ejercicio de la justicia tanto en el ámbito interpersonal como en el más amplio dominio de lo social. “La justicia sin amor puede ser despiadada, pero el amor sin justicia puede ser radicalmente irresponsable”.¹⁰

En conclusión, las dos críticas que hemos referido brevemente muestran la necesidad de comprender el nuevo énfasis en la solidaridad y la caridad. ¿Se trata de un giro ideológico de corte liberal? ¿Existen otras interpretaciones plausibles para estos cambios?

2. Justicia legal y justicia social

La respuesta a estos interrogantes debe partir de una revisión del concepto de justicia, especialmente porque la exaltación de la caridad y la solidaridad se ha hecho a veces a costa de un empobrecimiento del mismo.

CDS 201, en el marco de los “valores fundamentales” define la justicia por una doble referencia. En primer lugar, recurre a la división clásica de la virtud de la justicia, que Santo Tomás recoge de Aristóteles, y que distingue entre una justicia general o legal,¹¹ entendida como la que ordena a los ciudadanos al bien común de la sociedad, y la justicia particular, que tiene como término a los individuos, sea en sus relaciones recíprocas (justicia conmutativa), o en la distribución de bienes y cargas (justicia distributiva).¹² En segundo lugar, alude a la expresión “justicia social”, entendida como un “desarrollo” de la justicia general. Debemos analizar más de cerca la relación entre la justicia legal y la justicia social.

9. POPE, *op. cit.*, 277.

10. *Ibidem*.

11. S.Th. II-II, q.58, a.5.

12. S.Th. II-II, q.61, a.1.

2.1. *Justicia legal*

El concepto de justicia general está referido a la ordenación de *toda* la actividad social hacia su fin, que es el bien común. La justicia general tiene, por lo tanto, una función arquitectónica, de edificación de la sociedad, incluso respecto de los diferentes aspectos de la justicia particular. Y dado que esta ordenación se realiza a través de las leyes, a esta justicia se la llama también *justicia legal*, no sólo en el sentido de la ley vigente, sino de aquellas exigencias de la justicia que deben plasmarse en el ordenamiento jurídico.¹³

Este concepto de justicia legal, sin embargo, se ha mostrado históricamente insuficiente. Los tratados de *iusitia et de iure* durante siglos se habían mantenido en una perspectiva abstracta, crecientemente desajustada respecto a los problemas sociales concretos. A ello se sumó el debilitamiento del concepto de justicia general como justicia del bien común, lo que lleva en la época moderna a identificar tendencialmente la justicia con la justicia conmutativa y con el ordenamiento jurídico positivo.¹⁴ Las categorías resultantes eran claramente insuficientes para afrontar el desafío de la sociedad industrial, y las condiciones laborales de la nueva clase del proletariado.

2.2. *Justicia social*

El concepto de justicia social refleja, precisamente, el despuntar de un nuevo tipo de reflexión social, capaz de percibir los cambios históricos y de juzgarlos a la luz del Evangelio para discernir las nuevas exigencias de la justicia. *Rerum Novarum* (1891), aun con sus límites, hoy evidentes, es un testimonio claro de esa nueva orientación, que consiste en una mayor sensibilidad ante las “cosas nuevas”.¹⁵ En un proceso lento

13. Hablamos por ello de justicia legal *natural* y *positiva*, incluyendo la primera los deberes naturales que aún no han recibido sanción jurídica positiva, y que sin embargo, están ordenadas potencialmente a ello. Por esta razón, no son dos especies distintas de justicia sino una misma. Cf. A. ROYO MARÍN, *Teología moral para seglares*, I, Madrid, BAC, 1979, 679.

14. M. COZZOLI, «Justicia», en F. COMPAGNONI, ET AL. (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1992, 989.

15. Sobre la creciente sensibilidad histórica de la DSI, cf. Ch. CURRAN, *Catholic Social Teaching 1891-Present. A Historical, Theological and Ethical Analysis*, Washington DC, Georgetown University Press, 2002, 54-67. El CDS 201 avala implícitamente este carácter histórico de la justicia social cuando, luego de invocar “el respeto de las formas clásicas de la justicia: la conmutativa, la distributiva y la legal”, se refiere a aquella como un “verdadero y propio desarrollo de la justicia general”, es decir, un desarrollo histórico, y como “exigencia vinculada a la cuestión social”, cf. CEC 2421.

pero inexorable, va quedando en claro que las exigencias de la justicia no pueden ser determinadas sólo por deducción a partir de principios generales y de una vez para siempre. La justicia social es la respuesta a los requerimientos provenientes de la realidad social de cada época.

De hecho, el concepto nace ante los grandes conflictos entre capital y trabajo en la sociedad industrial. En este contexto, la justicia social alude a exigencias debidas a toda una clase social, la clase obrera. No piensa ya entonces en términos de relaciones interindividuales, sino de relaciones colectivas o sociales. El sujeto primario no es el individuo, sino el grupo, en el seno de relaciones propias de una sociedad compleja y estructurada.¹⁶ Ello explica el texto de CDS 201, en el cual se afirma que la justicia social “concierna a los aspectos sociales, políticos y económicos, y, sobre todo, a la dimensión *estructural* de los problemas y las soluciones correspondientes”.

El mismo carácter histórico de este concepto explica, al menos en parte, cierta pérdida de vigencia del mismo en los últimos decenios: si bien pudo reflejar bien el ideal social en la época de la industrialización, hoy el concepto de solidaridad parece adecuarse mejor a los desafíos de un mundo crecientemente interdependiente.¹⁷

2.3. *Justicia legal y justicia social*

Para la opinión mayoritaria entre los teólogos preconciliares, el concepto de justicia social coincide con la justicia legal, completada por la justicia distributiva en una justicia *comunal*, dejando fuera sólo la justicia conmutativa.¹⁸ Esta solución es perfectamente aceptable, pero revela todavía una matriz abstracta y a-histórica, que nos resulta de escasa utilidad. Si, en cambio, adoptamos una perspectiva más histórica, y definimos la justicia legal como aquella que está plasmada *efectivamente* en el ordenamiento jurídico positivo, entonces el concepto de justicia social ya no está completamente incluido en ella, y entre ambos se genera la tensión característica que une y a la vez diferencia el ideal de la realidad.

16. I. CAMACHO LARAÑA, *Doctrina social de la Iglesia. Quince claves para su comprensión*, Bilbao, Desclée, 2000, 221.

17. CAMACHO LARAÑA, *op. cit.*, 222.

18. Cf. ROYO MARÍN, *op. cit.*, 679; T. URDÁNOZ, “Introducción a la IHI, q. 58”, en S. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, VIII, Madrid, BAC, 1956, 262.

A partir de ello sería posible representar la vinculación entre justicia legal y justicia social a través de dos círculos parcialmente superpuestos, y que tienden a coincidir. Sólo queda excluida la justicia conmutativa en sus aspectos específicos –es decir, teniendo en cuenta, por ej., que incluso dentro de la legislación de los contratos, diferentes instituciones vinculan los mismos a las exigencias del bien común, como por ejemplo, el abuso del derecho y la teoría de la imprevisión–.

Así se genera la referida tensión entre la justicia legal como ordenamiento jurídico vigente y la justicia social como justicia *histórica* del bien común. En esta tensión entre realidad e ideal, la justicia social cumple una función crítica e innovadora que dinamiza la justicia legal y le impide capitular ante la ideología y los intereses sectoriales.¹⁹

3. Caridad y justicia

En la teología de inspiración luterana, se ha tendido a separar caridad y justicia como niveles paralelos. La caridad tiene su lugar en el orden sobrenatural, es preferencial, supererogatoria, gratuita y maximalista. La justicia se da en el ámbito mundano, es universal, obligatoria y mínima.²⁰ La teología y el magisterio católicos han cuestionado en principio esta visión pero, en el contexto de una moral legalista, la caridad no podía ser introducida en los asuntos de este mundo sino fuertemente empobrecida, en la forma de “deberes de caridad”, o de obras supererogatorias. Desde mediados de s. XX se ha hecho un gran esfuerzo por devolver a estos conceptos su inspiración bíblica y evangélica. En este contexto, *Deus caritas est*, al distinguir tan nítidamente entre actos de justicia y actos de caridad, parecería un retorno a esquemas preconciarios. ¿Se trata de una sospecha fundada?

3.1. La doble perspectiva de la *Summa*

La posibilidad de una doble perspectiva en la consideración de la caridad está ya insinuada en el Nuevo Testamento. Por un lado, afirma S.

19. Cf. COZZOLI, *op. cit.*, 989.

20. Cf. J. J. PÉREZ SOBA, “Justicia y amor”, en L. MELINA ET AL., *Una luz para el obrar. Experiencia moral, caridad y acción cristiana*, Madrid, Palabra, 2006, 217-255.

Pablo que “el que ama al prójimo, ha cumplido la Ley, puesto que la caridad resume en sí todos los preceptos (cf. Rom 13,8-10). Ello no impide, sin embargo, que en la enumeración de los frutos del Espíritu, el amor sea mencionado, si bien en primer término, como parte de una lista de actitudes que van más allá de la ley (cf. Gal 5,22-23).

Profundizando esta línea, en la *Suma Teológica* la caridad es considerada, en primer lugar, como una virtud *general*, en tanto que desempeña una función arquitectónica con respecto a las demás virtudes. Bajo esta consideración, la caridad es *forma* de las virtudes.²¹ Esta expresión no significa que la caridad prive a las virtudes de su forma *específica* –lo cual haría de la caridad la única virtud bajo diferentes nombres–, sino que constituye su forma en sentido eficiente y *final*, pues las comanda y orienta hacia Dios como fin último. De este modo, la caridad informa la justicia, en cuanto anima los deberes de dicha virtud imperándolos y ordenándolos al supremo bien divino,²² y no sólo en cuanto a la *actividad* propia, sino también en referencia el *hábito* mismo.²³

Este modo de vincular ambas virtudes, que denominaremos en adelante modelo de *compenetración*, está dirigido a poner de relieve su recíproca interacción. La justicia es mediación operativa de la caridad, concretando el contenido de la misma en su ámbito propio y poniéndole límites negativos,²⁴ mientras que la caridad no sólo brinda a la justicia una nueva y más profunda motivación, sino que ejerce sobre ella una eficacia histórica, transformándola en su contenido.²⁵

Ello no significa, sin embargo, negar la trascendencia de la caridad respecto de la justicia. En las qq.31-32, Santo Tomás trata la caridad en cuanto virtud *particular*, y estudia, en consecuencia, “los actos o efectos exteriores de la caridad”, es decir, los más *proprios*, elicitados por la caridad o por otra virtud que coincide con ella en su objeto formal: la beneficencia (q.31) y la limosna (q.32), donde incluye las diferentes obras de

21. S.Th. II-II,23,8; CEC 1827; cf. J PORTER, “The Virtue of Justice”, en S. POPE (ed.), *The Ethics of Aquinas*, Washington, D.C., Georgetown University Press, 2002, 282-284; ID., *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law*, Michigan – Cambridge, U.K., Grand Rapids, Eerdmans, 2005, 391-393.

22. Cf. S.Th. q.23, a.8c y ad 3; cf. URDÁNOZ, *op. cit.*, 701.

23. Cf. *De verit.* Q.14, a.5; *De carit.*, a.3c.

24. Insiste especialmente en esto último M. RHONHEIMER, “Sins against Justice (IIa IIae, qq.59-78)”, en POPE (ed.) *The Ethics of Aquinas*, 287-303; igualmente, PORTER, *op. cit.*, 389.

25. La caridad “modela” la concepción de la justicia *transformándola* y no sólo suplementándola, cf. PORTER, *op. cit.*, 392.

misericordia, y la corrección fraterna (q.33). “Los más propios solamente –insiste el Padre Urdánoz– pues ... no hay modalidad de bien que no esté comprendida en el ámbito universal del bien caritativo”.²⁶

Esta segunda consideración, a su vez, no tiene un carácter absoluto. La beneficencia, por ej., es hacer bien a alguien. Como explica la q.31, a.1c, si tomamos el bien bajo su razón común (*secundum communem rationem boni*), la beneficencia es un acto de amistad o caridad, pues la caridad incluye hacer el bien al amado si es posible. Pero si el bien que uno hace se toma bajo una modalidad especial (*sub aliqua speciali ratione boni*), la beneficencia toma una esencia especial y pertenecerá a una especial virtud. Así, donde la caridad ve la razón de bien, la justicia puede ver una razón de débito (*ad 3*). La limosna (q.32, a.1), es decir, el socorro a quien padece necesidad, pertenece a la misericordia, y a través de ella, es un acto de caridad. Pero puede pertenecer también a otras virtudes (*ad 2.4*). Un mismo acto puede ser de justicia y, al mismo tiempo, de caridad, sea por la motivación, por el modo en que se realiza, o por la falta de obligación estricta para ese sujeto concreto.

Esta segunda perspectiva formal, que llamaremos en adelante modelo de *distinción*, pone de relieve no la interacción y mutua compenetración, sino la *especificidad* de la caridad frente a la justicia, cuando se trata de componer la pluralidad de registros en que se expresa la conducta cristiana, enfatizando el modo en que ambas virtudes se diferencian y complementan, sobre todo, en el nivel de los actos *exteriores*.

Nos proponemos mostrar a continuación cómo la DSI integra ambas perspectivas sin permitir que una colapse en la otra. Tener presente esta clave de lectura nos permitirá interpretar mejor el contexto del que son tomadas las expresiones magisteriales, evitando traspolaciones de uno a otro registro. Como mostraremos más adelante, ciertos temores acerca de un énfasis excesivo en un término a expensas de otro encuentran aquí al menos una de sus causas.

3.2. Modelo de distinción: obras de justicia y caridad

Un ejemplo, dentro del Magisterio reciente, del recurso al modelo de distinción, es DCE. En esta encíclica, la relación entre justicia y caridad se trata en el contexto de la reflexión acerca de la caridad como *tarea*

26. *Ibid.*, 938.

de la Iglesia (n. 20ss). De la mención de la crítica marxista y la pretensión de sustituir la caridad con la justicia (n. 26) surge con claridad que la perspectiva adoptada es la de las *obras* de una y otra virtud.

La justicia, en este sentido, es responsabilidad de la comunidad política, y en particular, del Estado. La doctrina social católica, al reflexionar sobre los temas de la justicia, no pretende un poder sobre el Estado, sino contribuir a la purificación de la razón, por medio de su argumentación –que es racional y se funda en el derecho natural pero al mismo tiempo está inspirada en la fe– y por medio de la formación de las conciencias. No es “cometido inmediato” de la Iglesia hacer valer políticamente esta doctrina –n. 28, y 29 donde insiste sugestivamente en la misma idea–. Es claro que el texto se refiere a la Iglesia como tal y a la actividad que se realiza en su nombre, y no a los fieles laicos en particular que, como cristianos, tienen el deber inmediato de actuar a favor del orden justo (n. 29).

Y así como la Iglesia no pretende sustituir al Estado en la tarea de construir una sociedad justa, reivindica a su vez para sí el servicio de la caridad, que será siempre necesario, aún en la sociedad más justa. Siempre habrá sufrimiento, soledad, necesidades materiales, que entrañan la demanda de una respuesta personal que el Estado no puede dar (n. 28b).

Como puede apreciarse claramente, aquí la distinción se establece entre obras de caridad y obras de justicia, y más precisamente, entre el servicio organizado de la caridad y la actividad política (cf. n. 20 y 28a); y entre sus respectivos sujetos, la Iglesia –la jerarquía, o las organizaciones caritativas, cf. 29, último párrafo– y el Estado o los fieles laicos obrando a título personal. En este contexto, parece aceptable la distinción entre las obras estrictamente debidas, como respuesta material a necesidades materiales, y aquellas que exceden las exigencias de la justicia, y que aún con ocasión de necesidades materiales, apuntan a demandas de otro orden.

3.3. Modelo de compenetración: caridad, forma de la justicia

Pero es importante notar que *el mismo* documento alude a otro modo de vincular caridad y justicia. Por ejemplo, en el n. 29, se dice: “Aunque las manifestaciones de la caridad eclesial nunca pueden confundirse con la actividad del Estado, sigue siendo verdad que la caridad debe animar toda la existencia de los fieles laicos y, por tanto, su actividad política, vivida como «caridad social»”. Aquí no se trata ya de una distinción

de contenido entre obras de ambas virtudes, sino de una compenetración: la justicia animada por la caridad, que adquiere así el carácter de caridad social. Ésta es una aplicación del principio clásico explicado anteriormente de la caridad como forma de las virtudes.

Esta orientación no tiene lugar sólo en cuanto a la motivación del obrar, sino también en referencia a su mismo contenido. En efecto, si consideramos que las virtudes tienen una dimensión histórica y cultural, y que la percepción de sus exigencias está sometida a múltiples condicionamientos, en parte subjetivos y en parte de la misma realidad, no es difícil imaginar la incidencia que puede tener la caridad, en cuanto amor a Dios y al prójimo, en la comprensión del verdadero significado de cada virtud.²⁷ El concepto moderno de justicia social es un buen ejemplo de cómo la caridad en la Iglesia ha permitido renovar ideas seculares acerca de la justicia.

Esta consideración se ve reflejada claramente en el CDS. En el n. 207 se refiere a la caridad como *forma virtutum*, afirmando la necesidad de la misma para construir un orden de paz y justicia. A continuación, en el mismo n. 207 y en el n. 208 habla de *caridad social* y *política*, cuya especificidad no se encuentra a nivel de los contenidos —que coinciden con los de la justicia social—²⁸ sino en su motivación profunda.

3.4. Caridad, complemento de la justicia

Diferentes textos aluden a una “complementación” entre ambas virtudes, pero ello no es suficiente para encuadrarlos en el modelo de distinción. Por ej., CDS n.206 trata de exaltar la superioridad de la caridad sobre la justicia, sosteniendo que “la caridad presupone y trasciende la justicia”, y por lo tanto, “esta última ha de complementarse con la caridad”. A continuación explica esta afirmación de dos maneras no completamente coincidentes:

1. Si la justicia “es de por sí apta para servir de «árbitro» entre los hombres en la recíproca repartición de los bienes objetivos según una medida adecuada, el amor, en cambio y solamente el amor ... es capaz de restituir el hombre a sí mismo” (DiM 14).²⁹

27. Cf. PORTER, *Nature as Reason*, 392-393.

28. Nótese referencia al carácter estructural de la caridad social-política, coincidente con el concepto de justicia social, cf. CDS 201.

29. La misma cita se repite en CDS 582.

Esta afirmación, aunque no es muy lograda, no ofrece dificultades: la distribución justa de bienes no agota el significado de la caridad –aunque tampoco de la justicia–.

2. La experiencia histórica demuestra que la justicia por sí sola no sólo es insuficiente, sino que puede convertirse en injusticia (*summum ius, summa iniuria*). Por ello la justicia debe experimentar una notable “corrección” por parte del amor, y en particular, de la misericordia. Aquí se pasa del plano teórico al histórico. No se trata ya del concepto de justicia, sino del modo como ésta se practica en un determinado contexto social y cultural. La justicia, librada a sí misma, tiende a endurecerse frente a los reclamos de la realidad.

Parece claro que la primera explicación coincide con el “modelo de distinción” que, desde una perspectiva objetiva, de actividades, contraponen obras de justicia –en este caso, distribución– y obras de caridad, cuyos contenidos se complementan. En el segundo caso, la distinción se sitúa en un plano histórico, entre una justicia que, librada a sí misma, tiende a pervertirse, y la virtud de la caridad, capaz de corregirla y llevarla a su plenitud. Esta “corrección” es, precisamente, el efecto histórico de la caridad obrando como forma de la justicia, conforme al modelo que hemos llamado “modelo de compenetración”.

4. Solidaridad y justicia

La utilización de la noción de solidaridad en el discurso de la doctrina social es apta para producir más de una perplejidad. Por momentos parece identificarse con el concepto de justicia social; en otros, se hace intercambiable con el de caridad social y política. Debemos preguntarnos, entonces, por su contenido específico.

4.1. Solidaridad y subsidiaridad

La solidaridad es uno de los principios permanentes de la DSI. Para comprender adecuadamente su sentido, es preciso considerarlo, como pide el CDS 162, en su articulación y conexión con los restantes principios. El principio del bien común se expresa de dos maneras en las relaciones sociales. En aquellas que se establecen entre instancia superior e inferior,

se traduce en el principio de subsidiaridad que, respetando la autonomía de cada nivel, permite hacer efectivo el principio de participación. En cambio, aquellas relaciones que se establecen de modo horizontal, entre los miembros de la sociedad en cuanto iguales en dignidad y derechos, están regidas por el principio de solidaridad.

Subsidiaridad y solidaridad deben entenderse, entonces, de modo complementario y recíprocamente iluminador:

- La solidaridad se funda en la subsidiaridad: supone la “subjetividad social” de individuos y asociaciones intermedias, que hace de la sociedad civil plural la forma originaria de socialización (CDS 417-420);
- La solidaridad hace posible una auténtica subsidiaridad: consiste en afrontar los desequilibrios sociales que atentan contra una efectiva igualdad de oportunidades y de participación;
- Pero la subsidiaridad permite la actuación adecuada de la solidaridad, puesto que evita que la misma quede confinada al ámbito del Estado, dando espacio a la responsabilidad de la sociedad civil.³⁰

4.2. *Solidaridad y justicia*

La solidaridad puede ser entendida bajo dos aspectos complementarios como principio social y como virtud moral (cf. CDS 193; CEC 1939-1942). En cuanto a lo primero, la solidaridad debe ser entendida “ante todo” como principio social ordenador de las instituciones, y que permite superar las “estructuras de pecado” mediante la creación u oportuna modificación de leyes, reglas de mercado y ordenamientos. Dado su carácter estructural y dinamizador de la justicia legal, podemos decir que se identifica con la justicia social, con exclusión de aquellos aspectos que se vinculan específicamente a la subsidiaridad (p.ej., la larga enumeración de CDS 187.3).

30. “Lo que hace falta no es un Estado que regule y domine todo, sino que generosamente reconozca y apoye, de acuerdo al principio de subsidiaridad, las iniciativas que surgen de las diversas fuerzas sociales y que unen la espontaneidad con la cercanía a los hombres necesitados de auxilio” (DCE n.28b) “La solidaridad sin subsidiaridad puede degenerar fácilmente en asistencialismo, mientras que la subsidiaridad sin solidaridad corre el peligro de alimentar formas de localismo egoísta”, CDS 351.

En cuanto virtud, por su parte, se la define como “la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos” (SRS 38; CDS 193). La cercanía con la definición clásica de justicia es muy obvia. Bajo el influjo de la gracia, además, la solidaridad humana se eleva al nivel de una virtud específicamente cristiana, caracterizada por la gratuidad total, el perdón y la reconciliación, y la disposición de amar a los otros, incluso enemigos, como los ama el Señor (cf. CDS 196).

En consecuencia, esta definición de solidaridad, sea en términos de principio o de virtud, no busca distinguirse de la justicia, sino más bien *explicitar* el concepto de justicia general, es decir, la justicia del bien común, corrigiendo a su vez ciertas *insuficiencias históricas* del mismo. Para ello, la solidaridad pone de relieve, entre otros aspectos: la igualdad de dignidad y de destino de los hombres y los pueblos (CDS 194); el desafío de la interdependencia y de las crecientes desigualdades (CDS 192), la deuda de cada miembro de la sociedad para con ésta (CDS 195), el destino universal de los bienes (CDS 171ss.), etc.³¹ La solidaridad así entendida hace posible que el énfasis moderno en la igualdad y la libertad no degeneren en individualismo (OA 23), y permite determinar el balance apropiado entre subsidiaridad y socialización.³²

Por otro lado, sin embargo, la solidaridad puede hacer también referencia a la actividad estrictamente *voluntaria* (“compromiso de solidaridad y caridad”, CA 49), que ofrece apoyo material al necesitado promoviéndolo al mismo tiempo como persona, como sucede con el servicio del voluntariado. En este caso, se está haciendo referencia a una actividad exterior que *se distingue* de la actividad propia de la justicia, en cuanto su contenido excede el débito estricto, y no es simplemente comandada por la caridad sino que brota directamente de ella.

31. Estos contenidos van siendo introducidos en el concepto de solidaridad merced a un proceso histórico de ampliación del mismo, señalado por B. SORGE, *Introduzione alla Dottrina Sociale della Chiesa*, Brescia, Queriniana, 2006, 152-155. A los factores mencionados se suma el tema del lenguaje: hoy el término solidaridad es más significativo tanto para los cristianos como para “los hombres de buena voluntad”.

32. Cf. CURRAN, *op. cit.*, 152.

4.3. Solidaridad y caridad

Como se puede apreciar, en el concepto de solidaridad se repite la doble consideración a la que habíamos encontrado en referencia a la caridad. La solidaridad, en cuanto mediación social de la caridad, informa la justicia y expande su alcance; y por otro lado, en cuanto solidaridad voluntaria, se distingue de la justicia y la complementa.

En el primero de estos sentidos, el principio de solidaridad comprende en cierta manera todos los demás principios, y “está iluminado por el primado de la caridad”. Es la proyección de la caridad en el ámbito social, es “caridad social y política” (CDS 580-1). Queda claro que el concepto de solidaridad enfatiza que la caridad no es una virtud exclusiva de la vida privada sino que está llamada a animar toda la vida social, como norma constante y suprema de acción (CDS 582), lo que se traduce en el ideal de la “civilización del amor”. De ahí que la caridad deba ser considerada “el mayor mandamiento social” (CEC 1889). Éste conserva el fundamento natural, que incluye los deberes de justicia, pero los trasciende en la dirección de la entrega de sí mismo (CDS 583).

En el segundo sentido, en cambio, tal como dijimos más arriba de la caridad, el concepto de solidaridad en cuanto actividad que excede la justicia, tiene la función de señalar tanto los límites inherentes al poder del Estado en la gestión del bien común como aquellos que son propios de la justicia, lo cual hace indispensable la colaboración libre y creativa de la sociedad civil.

5. Conclusión: una respuesta tentativa

Como resultado de este largo recorrido, las críticas que hemos referido al principio del trabajo pueden ser retomadas y discernidas con mayor claridad. Las observaciones de J. Verstraeten son atendibles cuando señala la incongruencia entre el concepto de “*estructuras* de pecado” en SRS y cierto acento unilateral en la conversión personal,³³ así como la falta de matices en el juicio negativo sobre Estado asistencial, que puede ge-

33. Lo mismo observa agudamente en referencia al pecado estructural: C GALLI, “El pecado social”, *Sedoi* 106 (1990) 44. En sentido contrario, criticando el énfasis del Magisterio en la consideración estructural a expensas de la conversión personal: CURRAN, *op. cit.*, 45-47.

nerar la impresión de que la solución de los problemas sociales debe quedar en manos de la libre iniciativa de la sociedad civil. Sin embargo, ello no es suficiente para afirmar que el Magisterio actual tienda a subordinar la justicia a la solidaridad, en el sentido sustituir las respuestas debidas en justicia por el ejercicio de un “voluntarismo bienintencionado” y paternalístico. La solidaridad incluye no sólo actos puramente gratuitos, sino también muchos deberes de justicia –por ej., impuestos progresivos destinados a la redistribución, a través de los cuales el Estado, en nombre de los ciudadanos, cumple con los deberes de solidaridad de estos últimos–.³⁴

Por su parte, S. Pope acierta al señalar que una distinción tan neta como la que formula DCE entre la actividad caritativa, responsabilidad de la Iglesia, y la actividad política, competencia de la comunidad política, si no es ulteriormente esclarecida puede dejar en la penumbra el compromiso evangélico de la Iglesia por la justicia. Pero resulta a todas luces exagerado vincular la formulación de DCE con la “caridad” sin justicia de algunas Iglesias locales frente a la discriminación racial o el escándalo de los abusos sexuales.³⁵

En ambos casos, el problema parece ser el mismo. SRS y DCE han buscado delimitar competencias: en el primer caso, entre el Estado y la sociedad civil; en el segundo, entre la Iglesia y el Estado, o la jerarquía y los laicos, mostrando en cada caso cómo la solidaridad y la caridad van más allá de la estricta justicia y no pueden ser sustituidas por ella. La solidaridad y la caridad comportan respuestas específicas a necesidades humanas auténticas que exceden los criterios estrictos de justicia pero no son por ello menos vitales. Para expresar esta idea se recurre al modelo de *distinción* al que hemos hecho referencia, contraponiendo los actos de justicia –estrictamente debidos– y los actos de solidaridad y caridad –no debidos en justicia–, o lo que compete al Estado en el desempeño de sus funciones

34. El ejemplo es desarrollado, en diálogo crítico con el pensamiento de R. Nozick, por M. RHONHEIMER, “Lo Stato costituzionale democratico e il bene comune” (extracto), www.pusc.it/fil/p_rhonheimer. Para el texto integral: E. MORANDI e R. PANATTONI (ed.) *Ripensare lo spazio politico: quale aristocrazia? Con-tratto - Rivista di filosofia tomista e contemporanea* VI (1997), Il Poligrafo, Padova, 1998, 57-122.

35. Conviene tener presente, además, la doctrina sobre la *suplencia política* según la cual la Iglesia jerárquica y sus ministros pueden actuar directamente en el ámbito político en casos excepcionales, Cf. Sínodo Mundial de Obispos, 1971, *El sacerdocio ministerial*, en *Enchiridion Vaticanum* IV/1197; JUAN PABLO II, “El presbítero y la sociedad civil”, en *L'Osservatore Romano* (29 de julio de 1993), CEC 2442. Incluyendo evaluaciones de casos concretos: SORGE, *op. cit.*, 292-302.

propias y la colaboración voluntaria que puede prestar de un modo más adecuado y eficiente la sociedad civil o las organizaciones de caridad.

Pero estos autores no han tenido en cuenta que los mismos documentos que analizan recurren también al modelo complementario de la *compenetración* para presentar la caridad y la solidaridad no ya como fuente directa de actos específicos sino como inspiración general del compromiso por la justicia. Sólo percibiendo el equilibrio entre ambas perspectivas es posible llegar a un juicio más equilibrado sobre la relación que el Magisterio establece entre los tres principios.

Sin perjuicio del peligro siempre latente de que la solidaridad y la caridad se conviertan en subterfugios para relativizar las exigencias de la justicia, se puede concluir que una interpretación más cuidadosa del contexto de las expresiones magisteriales, y una mejor individualización de la perspectiva adoptada en cada caso, puede prevenir sospechas infundadas. En conclusión, parece claro que los desplazamientos en el vocabulario de la doctrina social deben atribuirse, en primer lugar –aunque no únicamente–, al dinamismo y al carácter histórico de esta disciplina, cuya reflexión y lenguaje buscan con creciente sensibilidad comprender y expresar las exigencias que brotan de los signos de los tiempos.

GUSTAVO IRRAZÁBAL

30.07.08 / 15.08.08