

Haciéndole Justicia a la *Justicia*

## **Haciéndole Justicia a la *Justicia***

Marcos de interpretaciones rivales en la Ética Social Cristiana

Stephen J. Grabill  
Kevin E. Schmiesing  
Gloria L. Zúñiga

Serie Pensamiento Social Cristiano  
Número 4

## Contenidos

<b>Prefacio</b>	3
<b>1 Introducción</b>	5
<b>II Dad a Sto. Tomás lo que es de Santo Tomás</b>	7
<b>III El significado de la justicia económica</b>	29

Serie Pensamiento Social Cristiano, Número 4  
©2002 por el Centro para el Personalismo Económico  
Todos los derechos reservados.  
ISSN 1531-4057

Centro para el Personalismo Económico del Acton Institute para el Estudio de la Religión  
y la Libertad

161 Ottawa Avenue, NW, Suite 301  
Grand Rapids, Michigan 49503  
Teléfono: 616-454-3080  
Fax: 616-454-9454  
[www.acton.org](http://www.acton.org)  
Impreso en los Estados Unidos de América

## Prefacio

La disciplina de la economía merece mucho más reconocimiento en los estudios teológicos que el que recibe actualmente. El desempleo, las recesiones, las políticas fiscales y demás afectan la vida de cada feligrés. Por eso es inevitable que el clero, llamado al ministerio apostólico y al liderazgo religioso, se confronte directamente con temas económicos. Aunque los medios y la literatura popular nos hayan llevado a creer que los temas económicos tienen que ver sólo con el dinero, existe un gran número de otros problemas que cada uno de nosotros debe afrontar que son también de naturaleza económica. Sorprendería a muchos saber que la actividad económica incluye la propia elección del material de lectura o la elección de la comida que escojamos en el mercado, y hasta inclusive hay una dimensión económica en nuestra elección de amigos. La actividad económica es mucho más amplia que lo que se cree comúnmente, pero al parecer sólo los economistas lo saben. La Serie Pensamiento Social Cristiano fue concebida como una forma de ayudar al clero a lograr tal entendimiento.

Con este propósito, es importante ubicar esta publicación dentro de la gama de todas las publicaciones posibles dedicadas a temas económicos de cualquier grado. Por un lado, la Serie Pensamiento Social Cristiano no proporcionará al lector conocimiento económico técnico. Esto no sólo sería un objetivo vano sino que, como demostraremos luego, sería innecesario. Por otro lado, la Serie Pensamiento Social Cristiano no es otra revista de asuntos económicos al estilo de los periódicos. Muy a menudo los artículos periodísticos o las editoriales omiten el examen sustancioso de los hechos por priorizar el entretenimiento. La Serie Pensamiento Social Cristiano es una publicación académica. Esto significa que está escrita por economistas y académicos de otras disciplinas tales como la teología, historia y filosofía que tienen un firme arraigo en la teoría económica y la teología Cristiana. Sin embargo, los ensayos de la serie no han sido escritos por economistas que no hayan sido librados de su propensión a los términos matemáticos y al lenguaje especializado ajeno al lector no especializado. Nuestro propósito es que ellos escriban lo que saben en lenguaje simple y ordinario sin sacrificar la profundidad y complejidad de su análisis económico. Debe aclararse, también, que los ensayos de la Serie Pensamiento Social Cristiano no fueron sólo escritos por teólogos, aunque dichos ensayos propicien el rigor que acompaña a los estudios teológicos. Nuestra herencia de pensamiento aristotélico que se filtró a través de las contribuciones de la edad media, por ejemplo, así como también la formulación de una ley natural a la que Santo Tomás de Aquino le dedicó gran parte de su trabajo, constituyen el marco formal de nuestro análisis filosófico. Cuando todos estos elementos convergen, el producto final que el lector recibe es una investigación clara y sofisticada de un tema específico del análisis económico que servirá tanto como una herramienta instructiva, como una fuente de referencia que se encuentra en el límite de la economía y el pensamiento social Cristiano.

Nuestro plan para 2002 es tratar las relaciones del Estado, por un lado, y el individuo y otras instituciones privadas, por el otro. Cuando por primera vez pensamos en este tema general, nos dimos cuenta que el número de temas económicos individuales a los cuales deberíamos dedicar cada ensayo es monumental. El criterio que empleamos para

## Haciéndole Justicia a la *Justicia*

seleccionar los tres temas económicos que aparecerán en los ensayos subsiguientes en 2002 es la experiencia actual de la humanidad. La tragedia del 11 de septiembre de 2001, nos condujo a dedicar el segundo ensayo de la serie de este año al tema de la inmigración. El miedo generalizado, a comienzos de 2002, de una seria recesión económica y un desempleo potencialmente alto nos llevó a enfrentar la cuestión de los gremios a la que dedicaremos el tercer ensayo de la serie de este año. Finalmente, la bancarrota de Enron y su posible conexión gubernamental nos condujo a considerar el tema de la corrupción institucional. Los recientes desarrollos políticos en la Argentina también proveyeron un modelo robusto para examinar este tema. Examinaremos, entonces la corrupción institucional en nuestro cuarto y último ensayo de este año.

Dedicamos este primer ensayo de 2002 a la justicia, ya que se presenta a sí misma como el hilo unificador de la tela moral de los otros tres temas. Fundamentalmente, a la justicia le conciernen las relaciones externas entre las personas y el bien común. La asignación apropiada de la responsabilidad de originar el bien común se hace explícita mediante el principio de la subsidiariedad. El principio de subsidiariedad junto con la justicia, entonces, posee un rol en la integración de cada aspecto de la interacción material de naturaleza política y económica entre las personas. Desde esta visión, podemos apreciar el basamento que establece la justicia - mano a mano con el principio de subsidiariedad- para nuestro tema subsiguiente de la inmigración, los gremios sindicales y la corrupción institucional.

Como nota final, me complace presentar la Serie Pensamiento Social Cristiano de este año con el nuevo diseño que desde el Acton Institute hemos elegido. Este nuevo diseño tiene como objetivo resaltar la singularidad de cada tema de la serie. Dado que seguimos tratando de mejorar la calidad de esta publicación significativamente, creemos que la presentación de la misma debe ser digna de sus contenidos. Todo lo que logramos se hace posible por nuestro Señor y la eficacia del Espíritu Santo actuando en nosotros.

Gloria L. Zúñiga, Ph.D.  
Editora Ejecutiva, Serie Pensamiento Social Cristiano  
Grand Rapids, Michigan  
Abril, 2002

## I Introducción

La justicia y la ecuanimidad irán de la mano y todos aquellos que hagan el bien seguirán el camino.

Salmos 97:2

La justicia, como concepto universal y como estado real de las cosas en el mundo, es central a la teología y a la ética cristianas. Emplearemos el marco de la tradición cristiana en este análisis. Dicho énfasis no es para sugerir que otras tradiciones - cristianas o no - sean irrelevantes para el análisis de la justicia. Mas bien, nuestro propósito es simplemente reconocer las contribuciones del legado filosófico más antiguo en el tema de la justicia que, aunque oscurecido por las teorías contemporáneas, aun permanece afianzado por su andamiaje lógico. En la enseñanza católica específicamente, la definición clásica de justicia desarrollada por Santo Tomás de Aquino es dar a cada uno lo suyo. Esta definición sirve como base en el pensamiento social Cristiano a partir de la cual pueden comprenderse las nociones de los derechos (como tener derecho a), de la conducta correcta y de lo correcto de una situación. En otras palabras, lo que a una persona le corresponde, lo que es de ella, es a lo que la misma tiene derecho. Dichas acciones, que están dirigidas a asegurar a una persona lo que le es propio constituyen la conducta correcta. Y es una situación justa, por ende, el estado final de cosas en donde a la persona se le ha dado lo que le es propio a través de la conducta correcta de otros que lo hicieron posible.

La filosofía moral de Sto. Tomás es esencialmente la ética aristotélica de la virtud; es decir, un conocimiento práctico de la buena conducta que lleva a hábitos beneficiosos para la persona y para aquellos que la rodean. Para conocer qué constituye una buena conducta, sólo se necesita mirar el comportamiento de personas virtuosas y seguir su ejemplo. Para Aristóteles la virtud es un hábito y lo aprendemos de la experiencia más que de la comprensión racional de verdades articuladas sobre qué es la virtud.

La perspectiva práctica de la ética de Aristóteles, entonces se filtró en la doctrina cristiana a través de Santo Tomás. Para los creyentes cristianos de antaño, especialmente aquellos criados en una cultura predominantemente cristiana, posiblemente la perspectiva práctica para aprehender la virtud no haya sido solamente viable sino que también exitosa. El vasto desarrollo multicultural en los Estados Unidos, sin embargo, presenta un escenario diferente. Una familia cristiana puede vivir al lado de una musulmana, a la vuelta de la esquina de una budista y al final de la calle de una judía, y, también puede estar rodeada de familias ateas y agnósticas. Esta situación presenta un desafío. Por un lado, hay marcos morales competidores que no pueden ser comprendidos y distinguidos desde el marco moral cristiano sin una articulación científica de las verdades cristianas. Por otro, el cristiano moderno está forzado a tener en cuenta críticas que caracterizan no sólo a la cristiandad sino también a la religión en general, como parte de lo sobrenatural, de lo irremediamente superfluo o lo contrario a la razón. El acercamiento práctico sólo no puede superar estos desafíos, dado que hacer lo correcto y servir a la justicia ya no se auto evidencian en la conducta del vecino. Probablemente, nunca sucedió, pero la aprehensión

## Haciéndole Justicia a la *Justicia*

de lo correcto y justo se hace manifiesta cada vez menos en la cultura americana de hoy. El pensamiento social Cristiano debe ser, entonces, más explícito y extremadamente claro en el lenguaje de su enseñanza.

Hacia este objetivo, daremos un primer paso con la *justicia* como concepto y cualidad moral de la conducta real y como situación real. Nuestro objetivo no es meramente académico de clarificación del pensamiento, sino práctico, ya que la justicia ocupa un lugar importante en el ámbito político y económico. Más específicamente, queremos examinar cómo la justicia es correctamente llevada a cabo por la persona –incluyendo la familia y otros grupos privados – y por el Estado y otras autoridades públicas. Será sobre esta base que examinaremos otros tipos de relaciones económicas privadas comparadas con las públicas, en los tres ensayos subsiguientes de la Serie de Pensamiento Social Cristiano para 2002.

## II Dad a Santo Tomás lo que es de Santo Tomás

Comencemos con la descripción tomista de justicia, ya que ha servido como la base del pensamiento social Cristiano en este tema. En el *Summa Theologiae*, Santo Tomás de Aquino le dedica a la justicia desde la II-II, Q.57 hasta la 61. Santo Tomás define la justicia como “el hábito por el cual el hombre le da a cada uno lo que le es propio mediante una voluntad constante y perpetua”<sup>1</sup>. Clasifica a la justicia como una de las cuatro virtudes cardinales – junto con la templanza, la prudencia y la fortaleza- y distingue el sentido general y el particular de la justicia.

La justicia en un sentido general, es la virtud por la cual una persona dirige sus acciones hacia el bien común. Cada virtud, explica Santo Tomás, “dirige su acto hacia el mismo fin de esa virtud”. Dirigir los actos hacia un fin mayor, sin embargo, requiere de una virtud mayor. La justicia es “distinta de cada una de las otras virtudes” porque dirige todas las virtudes del bien común”<sup>2</sup>

La justicia también tiene un sentido particular en el que Sto. Tomás distingue dos especies: justicia distributiva y justicia conmutativa<sup>3</sup>. La justicia conmutativa gobierna la acción del intercambio, ordenando que cada parte del intercambio complete sus obligaciones tal como se especifican en el acuerdo contractual. Por ejemplo, un vendedor debe describir con precisión el producto que intenta vender al comprador. Si se vende un metal como un circonio bajo la promesa de que es un diamante, se ha violado la justicia conmutativa.

La justicia distributiva, en palabras del *Catecismo de la Iglesia Católica*, “regula lo que la comunidad le debe a sus ciudadanos en proporción a su contribución y necesidades”<sup>4</sup>. Lo

---

<sup>1</sup> Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* (desde ahora *ST*) II-II, q. 58, a. 1.

<sup>2</sup> *ST* II-II q. 58, a. 6.

<sup>3</sup> *ST* II-II q. 61, a. 1. La justicia conmutativa es algunas veces llamada “justicia comercial”.

<sup>4</sup> El *Catecismo de la Iglesia Católica* (en lo sucesivo *CIC*), n. 2411. A partir de este momento la idea de la distribución proporcional de acuerdo a la contribución y necesidad se aplicará cada vez que nos refiramos a la justicia distributiva. Debe aclararse, sin embargo, que el término *necesidad* posee un significado restringido. Tal como John Finnis escribe, la necesidad esta “sujeta a un descuento considerable en los casos de aquellos cuya indignancia resulta de su disparatada poca voluntad de ejercitarse por su propio bien, o es impuesta sobre ellos como castigo legítimo por su autopreferencia culpable y su indignancia nociva hacia el bien de otros.

que la comunidad le debe a cualquier persona en particular, depende de la posición de ésta en la vida. Como tal, la justicia ordena las acciones de aquellos en posición de autoridad, de aquellos que tienen la responsabilidad y los medios de distribución en la sociedad, a actuar como corresponde. Es importante notar que Sto. Tomás deja en claro que la justicia distributiva es compatible con la desigualdad material<sup>5</sup>. Él no considera que la justicia distributiva implique una obligación de asegurar que los bienes sean distribuidos más o menos equitativamente entre las personas de una sociedad dada. Implica, más bien, una obligación de distribuir los bienes proporcionalmente de acuerdo a la contribución de cada persona.

Una forma sencilla de pensar en las relaciones entre ambas formas de justicia es considerar las relaciones que ellas gobiernan. La justicia conmutativa gobierna las relaciones entre las personas. La justicia distributiva gobierna la relación entre la comunidad como un todo, supervisada por el Estado en su jurisdicción, y cada persona individual en la comunidad. Si también consideramos la justicia legal, entonces completamos el ámbito de todas las posibles relaciones con la relación entre la persona individual y la comunidad como totalidad<sup>6</sup>. Es importante reconocer que estas relaciones de ninguna manera entran en conflicto. La justicia distributiva, por ejemplo, no debe ser vista como a menudo se la mal representa: un correctivo de la justicia conmutativa. De hecho el *Catecismo* habla tan elevadamente de la naturaleza fundamental de la justicia conmutativa que “sin justicia conmutativa, ninguna otra forma de justicia es posible,”<sup>7</sup>. Esto puede ser interpretado como indicador de que una sociedad ordenada y funcional es imposible sin el orden provisto por la justa interacción de sus miembros.

De crucial importancia para el presente examen es el término *justicia social*. Ha habido un debate considerable –y un desorden considerable- acerca de lo que este término significa en el transcurso de los setenta y cinco años en los que ha sido de uso común. Algunos abogan por abandonar el término del todo. La justicia social, escribió un comentarista,

debe su inmensa popularidad precisamente a su ambigüedad y falta de significado. Puede ser utilizada por diferentes personas, que sostengan puntos de vista diferentes, para designar una amplia variedad de cosas diferentes... . Le permite al

---

Inclusive las situaciones de emergencia no se aplican directamente al significado restringido del término *necesidad*. Finnis presenta un caso en el que “unos cuantos o hasta muchos pueden ser desprovistos de mucho de manera que aquellos que pueden defender a toda la comunidad contra los peligros puedan hacerlo y sean alentados para ello”. En este caso, la necesidad de aquellos que contribuyen a la sociedad con su privación no es justicia distributiva, ya que eso terminaría con el propósito de traer el bien común para cada individuo de la comunidad. Véase John Finnis, *Ley Natural y Derechos Naturales*, Claredon Press (Oxford, 1980), 174

<sup>5</sup> *ST* II-II q. 61, a. 2.

<sup>6</sup> Esta forma útil de resumir las varias formas es presentada en el trabajo de Joseph Cardinal Höffner, *Enseñanza Social Cristiana*, traducido por Stephen Wentworth Arndt. (Cologne: Ordo Socialis, 1983), 66.

<sup>7</sup> *CIC*, n. 2411.

usuario elogiar sus propias ideas y simultáneamente expresar desprecio por las ideas de aquellos que no acuerden con él.<sup>8</sup>

No podemos evitar reconocer, sin embargo, que el término aparece extensivamente en las encíclicas papales y en el Catecismo de la Iglesia Católica. Entonces, ¿qué querían decir los papas mediante su invocación a la *justicia social*?. El siguiente análisis de su uso en los documentos de la Iglesia buscará determinar su definición y lugar en el contexto de la doctrina social católica.

### Tres interpretaciones de la justicia social

Antes de examinar los documentos de la Iglesia en un intento de destilar el significado del término *justicia social*, será útil presentar los tres marcos de interpretación más prominentes que los académicos católicos han ofrecido. Los marcos a continuación corresponden al nombre del individuo que desarrolló esa perspectiva de justicia social en particular.

#### *John A. Ryan*

La primer interpretación de justicia social es aquella propuesta de la forma más sistemática por Monseñor John A. Ryan y continuada por muchos pensadores sociales desde entonces. Monseñor Ryan era profesor de la Universidad Católica y jefe del departamento de Acción Social de la Conferencia Católica Nacional de Bienestar durante los años 1920 y 1930. Proponía el argumento de la necesidad de intervención gubernamental en la economía de una sociedad. Aún más, Ryan abogaba por la política pública de establecer un salario mínimo al nivel del *salario vital*; esto es al nivel que se requiere para que el jefe de familia mantenga a los suyos. Dicha política pública, desde este punto de vista, constituiría lo que él llama *justicia social*. La popularidad de este punto de vista es tal que ha sido asumido como el significado generalmente aceptado de justicia social aun por críticos del término.<sup>9</sup> Ryan interpretaba *Quadragesimo anno* como la garantía de su argumento de la intervención del gobierno. Sin embargo, no nos adelantemos tanto.

Encontramos la definición de Ryan de justicia social en su ensayo “El *New Deal* (Nuevo Contrato) y la Justicia Social”. Escribe que justicia social es “el tratamiento justo para cada clase en la comunidad, particularmente las clases trabajadoras”.<sup>10</sup> Las dificultades con esta

---

<sup>8</sup> Antonio Martino, “El Mito de la Justicia Social”, en *Tres Mitos*, ed. Arnold Beichman, Antonio Martino, y Kenneth Minogue (Washington: Heritage, 1982), 23.

<sup>9</sup> Véase por ejemplo, Friedrich A. Hayek, *El Espejismo de la Justicia Social*, Vol. 2 de *Derecho, Legislación y Libertad* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), xii (edición española de Unión Editorial, Madrid, 1979).

<sup>10</sup> John A. Ryan, “El “New Deal” (Nuevo Contrato) y la Justicia Social,” *Commonweal*, Abril 13, 1934, 657.

definición son múltiples. El problema inmediato más evidente es su uso del término *justo* en una definición de justicia social, lo que resulta en una definición vacía ya que presupone aquello que está intentando definir. Es como intentar definir qué es una *pieza de arte* por la mera afirmación de que es un objeto de *arte*.

Lo que es más, encontramos que la definición de Ryan no provee ninguna característica que distinga a la justicia *social* de la justicia en un sentido más general.

De acuerdo a la tradición tomista abrazada por la iglesia, la justicia se trata de relaciones externas en nuestro trato con la gente.<sup>11</sup> Si a la justicia, entonces, le conciernen las relaciones externas en nuestro trato con la gente, Ryan debe mostrar que el término calificativo, *social*, cambia el significado de justicia.

Adicionalmente, no está claro qué propósito se logra citando el término *clases*. Podría ser que Ryan está evocando la solicitud tradicional de la Iglesia por aquellos menos capaces de ayudarse a sí mismos. De ser así, entonces la *justicia social* para Ryan debe ser principalmente brindar apoyo a aquellos grupos de la sociedad que son vulnerables porque carecen de recursos económicos. El lenguaje que él utiliza, sin embargo, también se presta a la interpretación de que la justicia equivale a un tratamiento preferencial hacia una clase de personas; es decir, la clase trabajadora. Esta interpretación se diferencia de la presentación de justicia en la tradición tomista y de los documentos oficiales de la Iglesia. En la enseñanza cristiana, generalmente, todas las personas son vistas como trabajadores; de allí, la clase trabajadora es el universo de la humanidad.

Ryan no hace nada por aclarar estos temas en el resto de su artículo. No obstante, deja claro que cree que todos los programas del “New Deal” (Nuevo Contrato) están “en armonía con las demandas de la justicia social”.<sup>12</sup> La creencia de que el Nuevo Contrato es un medio hacia la justicia social presupone dos postulados. Primero, él asume que cada parte del Nuevo Contrato logró lo que prometió en teoría. Este punto es evidente en su tratamiento del desempleo. Mientras admite que *Quadragesimo anno* “no otorga ningún remedio específico para este mal”, argumenta que los programas de obras públicas emprendidos por el Nuevo Contrato están justificados porque tienen el objetivo de reducir el desempleo. La misma fórmula es adoptada a lo largo del artículo de Ryan: debido a que un programa en particular tiene *x* como su finalidad u objeto, éste representa una intervención del Estado justificable.

El segundo supuesto implícito en la discusión de Ryan es que, en referencia a cada uno de los temas sociales discutidos, el gobierno es el actor principal en brindar una solución.

---

<sup>11</sup> *ST II-II* q. 58, a. 3.

<sup>12</sup> Ryan, “New Deal (Nuevo Contrato) y Justicia Social,” 657. Nos basamos en el ensayo de Ryan *Commonweal* porque su libro *Justicia Distributiva* (New York: MacMillan, 1927 [rev. ed.]), describe el pensamiento de Ryan sobre la justicia distributiva, pero no sobre la justicia social.

Esto hace caso omiso del reconocimiento del principio de subsidiariedad, que ocupa un lugar central en la discusión sobre el Estado de Pío XI. Nos ocuparemos luego del principio de subsidiariedad. Dejándolo momentáneamente de lado, el punto principal que podemos extraer de las contribuciones de Ryan es que la justicia social implica un rol amplio y determinante del Estado.

En resumen, a pesar de que el uso que Ryan hace de los términos *justicia social* no es claro, hay dos cosas que se hacen claramente manifiestas. Primero, pareciera que él no identifica a la justicia social con la definición tomista de justicia legal. En otras palabras, la justicia social no es la realización de aquellas obligaciones individuales que cada persona le debe a la comunidad para lograr el bien común. Segundo, atribuye la responsabilidad primaria y el mantenimiento de la justicia social a aquellos en posiciones de autoridad pública.

### *Johannes Messner, S. J.*

La segunda interpretación de justicia social es la de Johannes Messner, un jesuita alemán y pensador social cuyo tratado de ética social es ampliamente considerado como un clásico en la materia. Messner observa que la justicia está demasiado estrechamente vinculada con el sentido legal de justicia - ley positiva y dictámenes del Estado u otra autoridad legal- por lo tanto, no sería apropiado incluir a la justicia social como una sub-categoría de la justicia legal. Está en lo cierto al pensar que la perspectiva de la Iglesia con relación a la justicia social implica mucho más que simplemente la actividad del Estado a través de la ley positiva, como mostraremos luego.

A pesar de eso, el esfuerzo de Messner por enfatizar las obligaciones de la ley natural no logra aprehender el uso del término *justicia legal* de Sto. Tomás. Para él, el término *justicia legal* conlleva solamente aquellas obligaciones impuestas por la ley positiva. Para Sto. Tomás, sin embargo, a la justicia legal le concierne no solamente la ley positiva, sino también, y más importante, la ley natural.<sup>13</sup> Si Messner hubiera comprendido esto, habría visto que las obligaciones que deseaba incluir bajo el término *justicia social* fácilmente se situaban bajo el título *justicia legal*.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> En *ST II-II* q. 58, a. 5, cuando Sto. Tomás introduce la justicia legal, hace referencia a I-II q. 90, a. 2, donde discute el fin de la ley como bien común. En esa discusión, remite al concepto general de ley, el cual diferencia entre eterna, natural y demás. De esa manera, el término “legal” de justicia legal pretende denotar la ley en general, no meramente la ley positiva. Para una introducción a la ley natural, véase John Finnis, *Ley Natural y Derechos Naturales* (Oxford: Clarendon Press, 1980).

<sup>14</sup> Messner no es consciente de que sus categorías difieren de aquellas de muchos teóricos católicos contemporáneos, pero cree que la distinción hecha entre justicia legal y justicia social es importante puesto que enfatiza la diferencia entre las obligaciones de la justicia natural y aquellas de la ley positiva. Johannes Messner, S.J., *Ética Social: Ley Natural en el*

*David Hollenbach, S.J.*

La tercera interpretación de justicia social es de origen más reciente. David Hollenbach, quizás el teórico católico americano de la justicia social más conocido, sostiene que a la justicia social “le conciernen patrones institucionalizados de acción mutua e interdependencia que son necesarios para lograr la realización de la justicia distributiva”. Describe a la justicia social como

las obligaciones de todos los ciudadanos de ayudar en la creación de los patrones de organización de la sociedad y actividades esenciales para la protección de los derechos humanos mínimos de mutualidad y participación de todos en la vida social. En otras palabras, la justicia social es una virtud política. Se distingue de las otras formas de justicia por basarse en esa forma de interdependencia humana que sucede a través del Estado.<sup>15</sup>

La primer parte de su definición parece consonante con la tradición tomista de pensamiento sobre la justicia. Las segunda y tercer oraciones, sin embargo, aparecen como fundadas en el supuesto de que la justicia social sea primariamente realizada a través de la actividad del Estado. Esta lectura se corrobora por una oración posterior. Hollenbach escribe que la creación de las condiciones necesarias para la justicia conmutativa y distributiva

depende de la acción concertada por la sociedad como totalidad a través de sus instituciones públicas, especialmente el gobierno. Estas dimensiones institucionales y políticas de las obligaciones involucradas están expresadas como el reclamo por la justicia social.<sup>16</sup>

---

*Mundo Occidental*, Ed. rev., trad. J.J Doherty (ST. Luis, Mo.: B. Herder, 1965 [1949]), 323–24.

<sup>15</sup> David Hollenbach, S.J., *Justicia, Paz y Derechos Humanos: Ética Social Católica Americana en un Mundo Pluralista* (New York: Crossroad, 1988), 27.

Los errores de Hollenbach también derivan de su apoyo en pensadores tales como John Rawls, que conciben a la “justicia como equidad”, separándola de ese modo del concepto Tomista de “lo suyo” como realidad metafísica y abriendo la puerta al planeamiento central del gobierno para asegurar la distribución de los bienes sin referencia a las necesidades individuales, esfuerzo o mérito. Véase Hollenbach, “Liberalismo, comunitarismo y la carta pastoral de los obispos sobre la economía”, *Anuario de la Sociedad de Ética Cristiana* 1987 (Washington, D. C.: Georgetown University, 1987), y John Rawls, una *Teoría de la Justicia* (Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1971). Para una crítica de Rawls desde el punto de partida de la noción tradicional de justicia véase Wallace Matson, “Injusto con la justicia,” *Modern Age* 43 (Otoño 2001): 372–78.

<sup>16</sup> 16 *Ibíd.*, 28.

Si el bien común es lo que Hollenbach caracterizaría como justicia social, entonces, Hollenbach niega el rol que las instituciones sociales, más allá del gobierno, poseen para lograr el bien común. No menciona, por ejemplo, la importancia de las instituciones privadas, especialmente la familia, para lograr el bien común. Además, no reconoce el rol de los individuos en la realización de la justicia y, por lo tanto, del bien común. Lo que Hollenbach nos dice, en cambio, es que la justicia social involucra la resolución de temas sistemáticos y organizacionales de la comunidad por el mecanismo del gobierno. De alguna manera, el error de Hollenbach es el opuesto de Messner.

Recordemos que Messner no quería que la justicia social se identifique con una visión estrecha de justicia *qua* justicia legal, puesto que pensaba que la justicia social es más que netamente política. A la inversa, Hollenbach piensa que la justicia social es netamente política y por lo tanto no quiere que se la identifique con la definición tomista apropiadamente entendida de la justicia en su sentido general. Si uno entiende que las propias obligaciones hacia el bien común se cumplen solamente (o al menos principalmente) a través de los mecanismos del gobierno, entonces se menoscaba la importancia de la rectitud moral individual.<sup>17</sup>

Admitidamente la enseñanza tradicional de la Iglesia ha sido lo suficientemente polisémica para abrirse a varias interpretaciones. De acuerdo a uno de los académicos de la enseñanza social, Joseph Cardinal Höffner, aquellos que utilizaban el término *justicia social* durante el siglo diecinueve y a principios del veinte pueden no haber estado seguros del significado preciso. “Al principio, esta designación fue tan sólo una palabra repetida tras la cual aparecían efectivamente un deseo poco claro y una demanda, pero no un concepto específico”.<sup>18</sup> La investigación sobre la enseñanza papal en la siguiente sección intentará dilucidar el significado del término *justicia social* en la enseñanza de la Iglesia, y este examen mostrará la conexión entre justicia social y otras especies de justicia. Nuestro propósito es descubrir precisamente qué quiso decir la Iglesia mediante el término *justicia social* en el transcurso del último siglo.

## Una Investigación de las Encíclicas Sociales

### *La Discusión sobre la Justicia de León XIII en Rerum novarum*

Conservando la visión tomista de la justicia distributiva descrita anteriormente, León XIII brinda una explicación de justicia distributiva que ha funcionado como el *locus classicus* para discusiones subsiguientes. El párrafo 33 de la encíclica está dedicado a una explicación de cómo, en lo que respecta al Estado, todos los miembros de la sociedad son

---

<sup>17</sup> En una colección de ensayos sobre la justicia social, Hollenbach destaca, sólo una vez, en un solo párrafo, la importancia de la virtud personal para la realización de la justicia (y allí cita a Sto. Tomás; Hollenbach, *Justicia, Paz y Derechos Humanos*, 73–74

<sup>18</sup> Höffner, *Enseñanza Social*, 68. Para una historia del término *justicia social*, véase Leo W. Shields, “La historia y el significado del término justicia social” (Ph.D. diss., University of Notre Dame, 1941), 26ff.

iguales. A partir de ahí, sería irracional y una violación de la naturaleza “descuidar a una porción de los ciudadanos y favorecer a otra”, León escribe que “la administración pública debe procurar solícitamente y a su debido tiempo el bienestar y el confort de las clases trabajadoras; de lo contrario, esa ley de justicia que decreta que cada hombre debe tener lo que es de cada hombre, sería violada”<sup>19</sup>.

Cita el análisis de Sto. Tomás de la relación entre las partes y los todos en la *Summa Theologiae*<sup>20</sup> para apoyar su explicación de la primer y principal obligación de los gobernantes. Esta obligación es “actuar con estricta justicia –con esa justicia llamada *distributiva*- hacia cada una de las clases por igual”.<sup>21</sup> Cien años después, Juan Pablo II, en su discusión de un salario justo, reitera explícitamente la descripción anterior de León XIII con respecto a la tarea del gobernante de distribuir los bienes de la sociedad en forma justa en proporción a la contribución de la persona y sus necesidades.<sup>22</sup> Los términos *justicia conmutativa* y *justicia social* no son empleados por León en su discusión de la cuestión social.

### *La Discusión sobre la Justicia de Pío XI en Quadragesimo anno*

El primer Papa en utilizar el término *justicia social* fue Pío XI, quien lo utilizó ocho veces en su encíclica de 1931. Desdichadamente, el campo semántico del término fluctúa tan ampliamente que la única manera de precisar su significado es aislando la forma en que se utiliza en cada caso. El primer uso del término *justicia social* involucra la distribución de la propiedad y la riqueza. Las riquezas deben ser distribuidas entre las personas y las clases, escribe Pío XI,

...de modo que quede a salvo esa común utilidad de todos.... Con otras palabras, que se conserve inmune el bien común de toda la sociedad. Esta ley de justicia social prohíbe que una clase excluya a la otra en la participación de los beneficios.  
<sup>23</sup>

---

<sup>19</sup> León XIII, Carta encíclica *Rerum novarum* (1891), n. 33.

<sup>20</sup> *ST I-I* q. 61, a. 1.

<sup>21</sup> *Rerum novarum*, n. 33.

<sup>22</sup> Juan Pablo II, Carta Encíclica *Centesimus annus* (1991), n. 8.

<sup>23</sup> Pío XI, Carta Encíclica *Quadragesimo anno* (1931), n. 57. A partir de aquí, todas las citas de los documentos vaticanos y pontificios (excepto las notas a pie nros. 19, 68, 70, 71, 72 y 74) corresponden a las siguientes ediciones: *Doctrina Pontifica*, BAC, Madrid, Libros II y III, 1958 y 1964 respectivamente; *Catecismo de la Iglesia Católica*, Asociación de Editores del Catecismo, Madrid, 1992; *Vaticano II, Documentos Conciliares*; Paulinas, Buenos Aires, 1981; *Populorum progressio*, Paulinas, Buenos Aires, 1967; *Pacem in terris*, Paulinas, Buenos Aires, 1978; *Laborem exercens*, L'Osservatore Romano, Edición semanal en lengua española, Año XIII, Nro. 38 (664) del 20 – 9 – 1981; *Sollicitudo rei socialis*, L'Osservatore Romano, Edición semanal en lengua española, Año XX, Nro. 9 (1000), del 28 – 2 – 1988; *Centesimus annus*; L'Osservatore Romano, Edición semanal en lengua española, nro. 18, del 3-5-1991.

El segundo uso aparece en el mismo párrafo y análogamente trata de la distribución de los bienes.<sup>24</sup> El tercer uso aparece en el contexto de una discusión relativa al salario justo. El Papa sostiene que es un asunto de justicia social que se les pague a los esposos suficiente para permitirles a sus mujeres concentrarse en las tareas domésticas y que no sean forzadas a comprometerse en un empleo lucrativo fuera de la casa<sup>25</sup>.

El cuarto uso es relativo al manejo público de las pagas y salarios de manera que no sean excesivamente aumentados o reducidos y de que el mayor número de gente tenga la oportunidad de obtener un medio adecuado de vida<sup>26</sup>.

El quinto uso aparece en el contexto del argumento de Pío XI de que la vida económica requiere de la dirección de las autoridades públicas ya que la libre competencia, en sí misma, tiende hacia una “malvada dictadura individualista”. Para refrenar la tendencia de la competencia a promover una dictadura de desequilibrio y desplazamiento, Pío XI escribe “Por tanto, han de buscarse principios más elevados y más nobles, que regulen severa e íntegramente a dicha dictadura, es decir, la justicia social y la caridad social”<sup>27</sup>. El sexto uso indica que la justicia social es violada cuando un sistema económico dirige al comercio a operar de acuerdo a su propia voluntad y ventaja sin interés aparente por la dignidad humana, el carácter social de la actividad económica y el bien común<sup>28</sup>. La

---

<sup>24</sup> “A cada cual, por consiguiente, debe dársele lo suyo en la distribución de los bienes, siendo necesario que la partición de los bienes creados se revoque y se ajuste a las normas del bien común o de la justicia social, pues cualquier persona sensata ve cuán gravísimo trastorno acarrea consigo esta enorme diferencia actual entre unos pocos cargados de fabulosas riquezas y la incontable multitud de los necesitados” *Ibíd.*, n. 58.

<sup>25</sup> “Hay que luchar denodadamente, por tanto, para que los padres de familia reciban un sueldo lo suficientemente amplio para atender convenientemente a las necesidades domésticas ordinarias. Y si en las actuales circunstancias esto no siempre fuera posible, la justicia social postula que se introduzcan lo más rápidamente posible las reformas necesarias para que se fije a todo ciudadano adulto un salario de este tipo”. *Ibíd.*, n. 71.

<sup>26</sup> “Es contrario, por consiguiente, a la justicia social disminuir o aumentar excesivamente, por la ambición de mayores ganancias y sin tener en cuenta el bien común, los salarios de los obreros; y esa misma justicia pide que, en unión de mentes y voluntades y en la medida que fuere posible, los salarios se rijan de tal modo que haya trabajo para el mayor número y que puedan percibir una remuneración suficiente para el sostenimiento de su familia”. *Ibíd.*, n. 74.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, n. 88. En la próxima oración, Pío XI se refiere a la justicia social nuevamente: “Por ello conviene que las instituciones públicas y toda la vida social estén imbuidas de esa justicia, y sobre todo es necesario que sea eficiente, esto es, que constituya un orden social y jurídico, con que quede como informada toda la economía”.

<sup>28</sup> *Ibíd.*, n. 101. “... [un sistema económico] viola el recto orden sólo cuando el capital abusa de los obreros y de la clase proletaria con la finalidad y de tal forma que los negocios e incluso toda la economía se plieguen a su exclusiva voluntad y provecho, sin tener en cuenta para nada ni la dignidad humana de los trabajadores, ni el carácter social de la economía, ni aún siquiera la misma justicia social y el bien común”.

séptima aparición del término, es utilizada como sinónimo de bien común<sup>29</sup>. El octavo uso del término meramente funciona como una referencia a los principios de la justicia social y la caridad social que fueron examinados en el párrafo 88, que son utilizados esencialmente de la misma manera<sup>30</sup>. *Prima facie*, estos usos del término *justicia social* se prestan a ser incluidos bajo justicia social en la tradición tomista. En cada caso, con la excepción del tercer uso de *justicia social* de Pío XI, el contexto indica que la justicia social asume una concepción legal de justicia, y está enfocada en cómo los asuntos de distribución afectan al bien común<sup>31</sup>.

Pío XI fue el primer Papa en usar la antigua terminología escolástica de *justicia conmutativa* para describir el tipo de justicia empleada en cuestiones de propiedad. En el párrafo 47 de *Quadragesimo anno*, Pío XI reafirma la distinción tradicional de Sto. Tomás de que el derecho a la propiedad es distinto de su uso. Él cita luego la discusión de León de *Rerum novarum* para introducir la justicia conmutativa:

“La justicia llamada conmutativa manda, es verdad, respetar santamente la división de la propiedad y no invadir el derecho ajeno excediendo los límites del propio dominio; pero que los dueños no hagan uso de lo propio si no es honestamente, esto no atañe ya a dicha justicia, sino a otras virtudes, el cumplimiento de las cuales no hay derecho de exigirlo por la ley”<sup>32</sup>.

Pío XI utiliza el concepto de justicia conmutativa para argumentar contra aquellos que sostienen que los derechos de propiedad son destruidos o perdidos por abuso o desuso. Su propósito aquí es arribar a un punto intermedio entre los liberales y los marxistas de su momento, entre aquellos que presentarían abiertamente una concepción individualista de la propiedad y aquellos que presentan una exclusivamente social.

También se hace mención a la justicia conmutativa en los párrafos 110 y 137 de la encíclica. En el caso del párrafo 110, Pío XI establece que dado que el sistema económico vigente está fundado sobre la propiedad y el trabajo, los principios de la filosofía social cristiana deben utilizarse para evitar “los escollos del individualismo y el colectivismo”.

La filosofía social cristiana, enseña que hay dos dimensiones de la propiedad y el trabajo: dimensiones individuales y dimensiones sociales. Entonces, al exhortar a los fieles a evitar el individualismo y el colectivismo, Pío XI quiere decir que debe dársele el peso apropiado al carácter individual y al social de la propiedad y el trabajo. Es dentro del contexto de definir las relaciones apropiadas entre el carácter individual y el social de la propiedad y el trabajo que el Papa apela a la justicia conmutativa.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, n. 110. “Las instituciones públicas deben conformar toda la sociedad humana a las exigencias del bien común, o sea a la norma de la justicia social...”.

<sup>30</sup> *Ibid.*, n. 126.

<sup>31</sup> Leo Shields llega a una conclusión similar. Véase Shields, “Historia y significado”, 47-49. El tercer uso del término evoca un sentido de justicia distributiva dirigida al bien individual del esposo y la esposa, y no el bien común como se vio en otros usos.

<sup>32</sup> *Quadragesimo anno*, n. 47. La frase citada fue tomada de *Rerum novarum*, n. 36.

Las relaciones mutuas entre ambos deben ser reguladas conforme a las leyes de la más estricta justicia llamada conmutativa, con la ayuda de la caridad cristiana. La libre concurrencia, contenida dentro de límites seguros y justos, y sobre todo la dictadura económica, deben estar imprescindiblemente sometidas de una manera eficaz a la autoridad pública en todas aquellas cosas que competen a su cometido. Las instituciones públicas deben conformar toda la sociedad humana a las exigencias del bien común, o sea la norma de la justicia social, con lo cual ese importantísimo sector de la vida social que es la economía no podrá menos de encuadrarse dentro de un orden recto y sano<sup>33</sup>.

Es importante notar que los varios usos del término *justicia* en esta cita son hechos inconsistentemente con lo que Sto. Tomás describe como justicia general o legal: aquella virtud que dirige las acciones de una persona hacia el bien común. Pío XI parece unir justicia conmutativa con justicia social, en lugar de identificar a la justicia social con una forma de justicia distributiva.

Finalmente, en el caso del párrafo 137, Pío XI declara que una verdadera reforma social nunca será completa si los reformadores se interesan sólo en la ejecución de la justicia conmutativa ya que “la ley de la caridad, ‘que es el vínculo de la perfección’ debe siempre tener un rol preponderante”<sup>34</sup>. El punto de Pío XI es que la justicia, finalmente, no puede ser separada del amor (“la ley de la caridad”).

La *Divini redemptoris* de Pío XI refuerza la visión de que la justicia social debe ser considerada sinónimo de la explicación tomista de la justicia legal:

Porque es un hecho cierto que, al lado de la justicia conmutativa, hay que afirmar la existencia de la justicia social, que impone deberes específicos a los que ni los patronos ni los obreros pueden sustraerse. Y es precisamente propio de la justicia social exigir de los individuos todo lo que es necesario para el bien común. Ahora bien, así como en un organismo viviente no se atiende suficientemente a la totalidad de ese organismo si no se da a cada parte y a cada miembro lo que éstos necesitan para ejercer sus funciones propias, de la misma manera no se puede atender suficientemente a la constitución equilibrada del organismo social y al bien de toda la sociedad si no se da a cada parte y a cada miembro, es decir, a los hombres, dotados de dignidad de persona, todos los medios que necesitan para cumplir su función social particular<sup>35</sup>.

Se hace evidente a partir de esta cita que Pío XI no tiene en mente tan sólo un fenómeno político. De hecho, establece en el párrafo 54 de la misma encíclica que “Y así, como sucede cada día con mayor frecuencia, en el régimen de salariado los particulares no

---

<sup>33</sup> *Ibíd.*, n. 110.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, n. 137

<sup>35</sup> 35 Pío XI, Carta Encíclica *Divini redemptoris* (1937), n. 51.

pueden satisfacer las obligaciones de justicia, si no es con la exclusiva condición previa de que todos ellos convengan en practicarla conjuntamente mediante instituciones que unan entre sí a los patronos –para evitar entre éstos una concurrencia de precios incompatible con los derechos de los trabajadores–, es deber de los empresarios y patronos en estas situaciones sostener y promover las instituciones necesarias que constituyan el medio normal para poder cumplir los deberes de la justicia...”<sup>36</sup>. Ciertamente, no menciona a los empleadores y trabajadores e insiste en que la justicia social involucra obligaciones aplicables a toda la gente. Queda claro a partir de este pasaje, que la justicia social no puede ser una virtud particular de aquellos en posición de autoridad (es decir, funcionarios políticos) ni tampoco puede involucrar obligaciones políticas (por ejemplo, el deber de votar de una forma determinada) exclusivamente, puesto que de ser así, no se habría referido específicamente a los empleadores y empleados.

### *La Discusión sobre la justicia de Juan XXIII en Mater et magistra*

La discusión sobre la justicia de Juan XXIII, particularmente cuando se relaciona con la justicia social, es en gran parte una repetición de las enseñanzas de Pío XI en *Quadragesimo anno*. La primera<sup>37</sup> y segunda<sup>38</sup> aparición del término *Mater et magistra* apoyan la visión de que la justicia social implica justicia legal dentro del marco tomista. Esto puede verse en la identificación de Juan XXIII de la justicia social con el bien común, que hereda de la formulación de Pío XI en *Quadragesimo anno*.<sup>39</sup> El tercer y último uso del término aparece en el contexto de la discusión sobre el salario justo y las condiciones infrahumanas que caracterizan a los extremos, bajos los cuales algunos trabajan arduamente. En este caso, el Papa emplea la frase “justicia social y equidad” para representar cuál es la cuestión en el tratamiento de los trabajadores, particularmente con respecto a su dignidad y salarios<sup>40</sup>. Vale observar que a través de esta encíclica el Papa frecuentemente emplea la frase “justicia y equidad” y otras variantes, de manera bastante similar a cuando utilizó la frase “justicia social y equidad” en el párrafo 69<sup>41</sup>. Utiliza las

<sup>36</sup> *Ibíd.*, n. 54. Ver su argumento en el transcurso de los números 51–54.

<sup>37</sup> Carta Encíclica *Mater et magistra* de Juan XXIII (1961), n.39. “Toda empresa de carácter económico, por el contrario, deberá regirse, como por suprema ley del orden social, por la justicia y la caridad”.

<sup>38</sup> *Ibíd.*, n. 40. “Lo segundo que consideramos propio de la encíclica de Pío XI establece que, mediante la fundación de instituciones públicas o privadas, dentro del ámbito nacional o internacionalmente, bajo los auspicios de la justicia social, se instaure un orden jurídico en que cuantos se dediquen a actividades económicas puedan coordinar armónicamente sus intereses personales con los intereses comunes de todos”.

<sup>39</sup> La mención de Juan XXII a la justicia social en los números 39 y 40 de *Mater et magistra* claramente refiere al quinto uso de Pío XI del término en el número 88 de *Quadragesimo anno*.

<sup>40</sup> *Mater et magistra*, n. 69. “...ocurre, además, en otros lugares, que los ciudadanos son sometidos a cargas exorbitantes para que la nación eleve su producción en poco tiempo a un grado que no es posible conseguir sin lesionar las leyes de la justicia y de la equidad”.

<sup>41</sup> Ver al respecto los siguientes párrafos: 18, 31, 71, 82, 83, 110 (“justicia y libertad en la sociedad”), 112 (“justicia y equidad”), 136, 150, y 161 (“justicia y humanidad”).

frases “*justicia y equidad*” y “*justicia social y equidad*” para llamar la atención al hecho de que el tipo de justicia en cuestión es distributiva –debido a su interés por el bien común- y no conmutativa. Estas frases, en efecto, funcionan como sinónimos del término *justicia social*.

### La discusión sobre la justicia de Juan XXIII en *Pacem in terris*

El Papa nunca usa el término *justicia social* en esta encíclica; sin embargo, emplea la frase “justicia y equidad” una vez, con exactamente el mismo sentido en que fue usada a lo largo de *Mater et Magistra*<sup>42</sup>. Apela a la justicia general o legal, en una variedad de diferentes contextos para introducir el alcance (el bien común) y la dimensión moral de su argumento. *Justice simpliciter* es por mucho, el término más usado en la encíclica<sup>43</sup>. Claramente, el uso de *justice simpliciter* es una referencia a la justicia general o legal.

### *La Discusión sobre la justicia de Pablo VI en Populorum progressio*

Pablo VI utiliza el término *justicia social* cuatro veces en esta encíclica, cada una con un sentido diferente de los otros y no brinda ninguna claridad de definición. El primer uso de *justicia social* viene de la descripción que el Papa hace de la misión de la recientemente creada Comisión Pontificia para la justicia y la paz<sup>44</sup>. Pablo VI, más que sus predecesores, está comenzando aquí a tomar un interés activo en los temas de justicia social que se originan en contextos internacionales. Para ayudar a aumentar la conciencia sobre asuntos relativos a la justicia social internacional y asegurar que la Iglesia esté lista para responder inteligente y compasivamente, creó la Comisión Pontificia para la justicia y la paz.

El segundo uso de *justicia social* trata el tema de mantener un balance comercial apropiado entre las naciones más ricas y las más pobres. El término aparece como el segundo ítem en una lista de obligaciones para las naciones ricas que surgen de la hermandad humana y sobrenatural de los hombres<sup>45</sup>. El tercer<sup>46</sup> y cuarto<sup>47</sup> uso de *justicia social*, los más

---

<sup>42</sup> Juan XXIII, Carta Encíclica *Pacem in terris* (1963), n. 56.

<sup>43</sup> Referencias a la justicia general y la legal pueden encontrarse en los siguientes párrafos: 27, 35, 69, 80, 91, 92, 95, 96, 98, 114, 134, 149, 154, 155, 162 y 163.

<sup>44</sup> Pablo VI, Carta encíclica *Populorum progressio* (1967), n. 5. El propósito de esta comisión es “suscitar en todo el pueblo de Dios el pleno conocimiento de la función que los tiempos actuales piden a cada uno, en orden a promover el progreso de los pueblos más pobres, de favorecer la justicia social entre las naciones, de ofrecer a los que se hallan menos desarrollados una tal ayuda que les permita proveer, ellos mismos y para sí mismos, a su progreso”.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, n. 44; “2) deber de justicia social, enderezando las relaciones comerciales defectuosas entre los pueblos fuertes y débiles;...”

<sup>46</sup> *Ibíd.*, n. 59. “El libre intercambio sólo es equitativo si está sometido a las exigencias de la justicia social”.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, n. 61. “La justicia social exige que el comercio internacional, para ser humano y moral, restablezca entre las partes al menos una cierta igualdad de oportunidades”.

significativos de la encíclica, aparecen en medio de una discusión relativa a cómo las naciones ricas, algunas veces, mantienen una ventaja injusta por sobre las más pobres bajo el aspecto de “relaciones de libre comercio”. El Papa está preocupado de que el libre comercio sin restricciones entre naciones ricas y pobres lleve a la explotación de las más pobres, lo que él toma como una forma de “dictadura económica” de la que Pío XI habló en *Quadragesimo anno*, párrafo 88. Sin embargo, cuando se lee en el contexto de todo su argumento, es claro que el uso del término *justicia social* aquí, está incorporado en una discusión mayor de la justicia distributiva puesto que su interés – a pesar de las consecuencias no planeadas de su recomendación- es explícitamente el bien común.

### *La Discusión sobre la justicia de Juan Pablo II en Laborem exercens*

En esta encíclica el Papa hace dos referencias a la *justicia social*. La primera, que aparece en el párrafo 8, es la más significativa en cuanto la definición desde *Quadragesimo anno* porque muestra cómo el significado del término se ha desarrollado desde *Rerum novarum* hasta *Populorum progressio*. Por lo tanto, es válido citarlo completamente:

Si se considera en cambio la evolución de la cuestión de la justicia social, ha de notarse que, mientras en el período comprendido entre la *Rerum novarum* y la *Quadragesimo anno* de Pío XI, las enseñanzas de la Iglesia se concentran sobre todo en torno a la justa solución de la llamada cuestión obrera en el ámbito de cada nación, en la etapa posterior amplían el horizonte a dimensiones mundiales. La distribución desproporcionada de riqueza y de miseria, la existencia de países y continentes desarrollados y no desarrollados, exigen una justa distribución y la búsqueda de vías para un justo desarrollo de todos. En esta dirección se mueven las enseñanzas contenidas en la Encíclica *Mater et magistra* de Juan XXIII, en la Constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II y en la Encíclica *Populorum progressio* de Pablo VI<sup>48</sup>

Es importante notar que Juan Pablo II considera que a la justicia social le compete una distribución justa de los recursos dentro del contexto de asegurar las posibilidades de desarrollo para todos.

El desarrollo de la justicia social dentro de las encíclicas sociales tiene un creciente interés en el bien común que se amplía desde las naciones individuales hacia el mundo entero. Este punto de vista es, en efecto, una reafirmación de la posición tomista previa de que la justicia social es simplemente otro término para justicia general o legal: aquella virtud que dirige las acciones y la atención de uno hacia el bien común.

El segundo uso de *justicia social* aparece en la discusión de cómo la actividad gremial debería ser comprendida como un interés prudente por el bien común. De acuerdo al Papa,

---

<sup>48</sup> Juan Pablo II, Carta encíclica *Laborem exercens* (1981), n. 8

[Los gremios] son ciertamente el portavoz de la lucha por la justicia social, por los derechos justos de los trabajadores de acuerdo con sus profesiones individuales... Aún si en los temas controvertidos la lucha toma un carácter de oposición contra otros, esto es porque apunta al bien de la justicia social, no por el propósito mismo de la “lucha” o para eliminar al adversario<sup>49</sup>.

La naturaleza del trabajo es tal, que une a la gente; tiene el poder de construir una comunidad. Por eso, dado el poder social del trabajo, es esencial que aquellos que trabajan o aquellos que manejan o poseen los medios de producción estén unidos en comunidad. Los gremios por lo tanto están para unir a la gente para asegurarles sus derechos y para ser factores constructivos del orden social y la estabilidad. Políticamente hablando, los gremios no deberían “jugar a la política” sino “asegurar los derechos justos de los trabajadores dentro del marco del bien común de toda la sociedad<sup>50</sup>”. El uso del término *justicia social* de Juan Pablo II en su discusión sobre los gremios claramente exhibe su deuda con la comprensión tomista de la justicia distributiva, que puede ser vista en el acento que pone sobre el bien común.

### *La Discusión sobre la justicia de Juan Pablo II en Sollicitudo rei socialis*

No hay mención explícita a la justicia social en esta encíclica, sin embargo, en dos puntos críticos, menciona que el espectro de la justicia debe ser ampliado para que incluya dimensiones internacionales<sup>51</sup> y que la dimensión social de la justicia no debe ser desatendida<sup>52</sup>.

### *La Discusión sobre la Justicia de Juan Pablo II en Centesimus annus*

Tal como se menciona arriba (La Discusión sobre la justicia de León XIII en *Rerum novarum*), el primer uso del término *justicia* ocurre donde reitera la advertencia de León XIII a los gobernantes para que provean el bienestar de los trabajadores apropiadamente, “puesto que no hacerlo viola la justicia (justicia distributiva)”<sup>53</sup>. El segundo uso aparece dos párrafos después en una discusión donde Juan Pablo II reafirma la proscripción de León de que el Estado no puede favorecer a una porción de la ciudadanía sobre ninguna otra. Hacerlo, escribe, “sería una violación de aquella ley de justicia que ordena que cada persona reciba lo que a esa persona le corresponde<sup>54</sup>”. El tercer uso aparece en referencia a su discusión previa (*Laborem exercens*) sobre el rol positivo del conflicto entre los diferentes grupos sociales en la lucha por la justicia social<sup>55</sup>. Aquí, el Papa está meramente reafirmando la sabiduría de Pío XI en *Quadragesimo anno* cuando dice que si la lucha de

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, n. 96.

<sup>50</sup> *Ibid.*, n. 98.

<sup>51</sup> Juan Pablo II, Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987), nn. 10 y 39.

<sup>52</sup> *Ibid.*, n. 41.

<sup>53</sup> Juan Pablo II, Carta Encíclica *Centesimus annus* (1991), n. 8.

<sup>54</sup> *Ibid.*, n. 10.

<sup>55</sup> *Ibid.*, n. 14. “La encíclica *Laborem exercens* claramente reconoce el rol positivo del conflicto cuando toma la forma de ‘lucha por la justicia social’...”

clases se abstiene de la animosidad y los odios, gradualmente cambiarían a una discusión honesta de las diferencias encontradas en el deseo de justicia. El cuarto uso del término, aparece en referencia al esfuerzo, luego de la segunda guerra mundial, de reconstruir la sociedad europea sobre ideales democráticos<sup>56</sup>. El quinto y sexto uso ocurren en los párrafos 58 y 59 respectivamente, donde el Papa hace una conexión explícita entre el amor al pobre y la promoción de la justicia<sup>57</sup> y, el rol necesario que el don de la gracia juega en la satisfacción de la demanda de justicia<sup>58</sup>. Estos usos son reminiscencias de la advertencia de Pío XI en el párrafo 137 de *Quadragesimo anno*, que el amor y la justicia no deben separarse nunca: que la ley de la caridad es el verdadero fin de la ley de la justicia.

## Valoración de la tradición en la justicia social

Una parte de la confusión entre los lectores de las encíclicas sobre el significado de la justicia social con relación a las otras formas de justicia, puede partir de que las varias formas de justicia están, de hecho, conectadas. La justicia conmutativa, por ejemplo, depende de la igualdad básica de las partes de un acuerdo. Si una de las partes se encuentra en tal estado de pobreza como para hacer del intercambio un acto de desesperación en lugar de elección, la posibilidad de la justicia conmutativa se frustra. Además, la habilidad de intercambiar libre y abiertamente es un factor importante en la distribución justa de los bienes de la sociedad. De esta manera, la justicia distributiva es ambos: un prerrequisito y un resultado de la justicia conmutativa.

Del mismo modo, la justicia social *qua* la justicia legal, que como se estableció arriba implica que los miembros de la sociedad le den a la misma lo que es de ella, está relacionada a la justicia distributiva. La dirección de las acciones de uno hacia el bien común depende de un mínimo nivel de bienestar necesario para participar en la sociedad. En condiciones de destitución, a una persona le será imposible contribuir plenamente a la justicia social mediante el trabajo, el pago de tributos y la contribución caritativa de tiempo y recursos.

Así, la justicia distributiva puede verse como un prerrequisito para la justicia social. A pesar de que se han utilizado varios términos para diferentes especies de justicia en el desarrollo de las encíclicas sociales, alternando entre *justicia distributiva*, *justicia conmutativa*, *justicia social* y *justicia simpliciter*, es importante ver que el cuerpo principal de enseñanza se mantiene consistente en su orientación hacia el bien común a lo largo de los documentos. Esta continuidad en la enseñanza se puede explicar, a nuestro juicio, con los parámetros tomistas que fueron establecidos y aceptados por León XXIII en *Rerum novarum*. El punto principal ha realizar a partir de este análisis de términos es que la

---

<sup>56</sup> *Ibíd.*, n. 19.

<sup>57</sup> “El amor por el hombre y, en primer lugar, por el pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en *la promoción de la justicia*”. *Ibíd.*, n. 58.

<sup>58</sup> “Así, pues, para que se ejercite la justicia y tengan éxito los esfuerzos de los hombres para establecerla, es necesario el don de la gracia, que viene de Dios”. *Ibíd.*, n. 59.

justicia social, la mayoría de las veces, se refiere a lo que Sto. Tomás describió como justicia general o legal: aquella virtud que dirige las acciones de uno hacia el bien común<sup>59</sup>.

## El Estado

Debido a que la mayor parte del debate sobre los temas sociales dentro de los círculos cristianos se centra alrededor del rol del gobierno, es importante tener una idea clara de la naturaleza de dicho rol tal como lo ve la enseñanza social de la Iglesia. De acuerdo con León XIII, el Estado debería “ajustarse en sus instituciones a la recta razón y la ley natural” y a los mandatos de la sabiduría divina. La primer obligación del gobierno “debería ser asegurarse que las leyes e instituciones, el carácter general y la administración de la nación sean tales que por sí mismas hagan realidad el bienestar público y la prosperidad privada<sup>60</sup>”. Esta afirmación está reflejada en la caracterización que el filósofo Jacques Maritain hace del gobierno como aquella parte de la sociedad cargada particularmente con la codificación y administración de la ley, la promoción del bienestar común y la conservación del orden público<sup>61</sup>. En el contexto estadounidense, la Constitución afirma estos propósitos de gobierno en lenguaje similar.

De acuerdo con el *Catecismo de la Iglesia católica*, es un hecho que deriva de la naturaleza humana que todas las sociedades humanas deben tener autoridades por las cuales ser gobernadas. La autoridad es la cualidad por la cual las personas hacen leyes y demandan obediencia. La autoridad es necesaria para la unidad del Estado y tiene como su propósito la promoción del bien común de la sociedad<sup>62</sup>. En *Pacem in terris*, Juan XXIII se refiere abiertamente a la autoridad.

“La convivencia entre los hombres no puede ser ordenada y fecunda si no la preside una legítima autoridad que salvaguarde la ley y contribuya a la actuación del bien común en grado suficiente. Tal autoridad, como enseña san Pablo, deriva de Dios: ‘Porque no hay autoridad que no venga de Dios’<sup>63</sup>”.

Derivando de la *Inmortale dei*, de León XIII, Juan XXIII reconoce que Dios ha creado al hombre social por naturaleza y concluye que la sociedad no puede “mantenerse junta a menos que alguien tenga autoridad para darle una dirección efectiva y una unidad de propósito<sup>64</sup>”. Pero esto no significa que el orden, en un sentido convencional, no surja

---

<sup>59</sup> Esta visión pareciera que también está apoyada por el *Catecismo*: “La sociedad asegura la justicia social cuando realiza las condiciones que permiten a las asociaciones y a cada uno conseguir lo que les es debido según su naturaleza y su vocación. La justicia social está ligada al bien común y al ejercicio de la autoridad”: (*CIC*, n. 1928)

<sup>60</sup> *Rerum novarum*, n. 32. Para los propósitos de esta discusión, los términos *Estado* y *gobierno* se usan en forma intercambiable.

<sup>61</sup> Ver Jacques Maritain, *Hombre y Estado* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 12

<sup>62</sup> Cf. *CIC*, nn. 1897–1898.

<sup>63</sup> *Pacem in terris*, n. 46.

<sup>64</sup> *Pacem in terris*, n. 46.

espontáneamente. Por ejemplo, los mercados, el orden del tráfico en las rutas (del que se originaron las direcciones derecha o izquierda) y hacer cola son evidencia de orden social espontáneo. Mientras que la autoridad del Estado en última instancia deriva de Dios, la fuente de toda autoridad, la constitución de la forma política del Estado y la selección de sus funcionarios, depende de la actividad libre de los ciudadanos.

Los ciudadanos están sujetos a las leyes de Dios y la naturaleza para apoyar un gobierno que busque el bien común. Citando nuevamente a la *Inmortale dei* de León XIII, Juan XXIII refuerza la enseñanza de que “resulta que es necesaria a la autoridad civil la autoridad con que se gobierne; autoridad que, de manera semejante a la sociedad, proviene de la naturaleza y por lo tanto de Dios mismo como autor<sup>65</sup>”. No obstante, la autoridad de los funcionarios de gobierno es limitada y debe responder a una autoridad superior. Juan XXIII articula el origen y limitación de la autoridad de gobierno de la siguiente manera: “La fuerza obligatoria procede consiguientemente del orden moral, el cual se fundamenta en Dios, primer principio y último fin suyo<sup>66</sup>”. Así, ya que la autoridad gubernamental es un postulado del orden moral y que en última instancia deriva de Dios, se deduce que las leyes que contravienen el orden moral y la razón correcta no pueden tener fuerza vinculante sobre la conciencia. Además, el hecho de que la autoridad gubernamental en última instancia deriva de Dios “no se sigue el que los hombres no tengan la libertad de elegir las personas investidas con la misión de ejercerla, así como de determinar las formas de gobierno y los ámbitos y métodos según los cuales la autoridad se ha de ejercitar.”<sup>67</sup>

Como la principal responsabilidad del gobierno es promover el bien común, es fundamental que el término *bien común* no se malinterprete. Juan XXIII, en *Mater et magistra*, bien resume el propósito principal del Estado con respecto al bien común: “En lo que concierne al Estado, toda su *raison d’être* es la realización del bien común en el orden temporal.”<sup>68</sup> O, como afirma Juan XXIII en *Pacem in terris*, “La prosecución del bien común constituye la razón misma de ser de los poderes públicos.”<sup>69</sup> Por este motivo, entonces, el Estado debe hacer todo lo posible para promover “la producción de una buena cantidad de bienes materiales.” El Estado tiene el deber de proteger los derechos y seguridad de sus ciudadanos, en particular sus miembros más débiles, como los trabajadores, las mujeres, y los niños.<sup>70</sup> Además, es el deber del Estado “vigilar para que los contratos de trabajo se acomoden a normas de justicia y equidad, y, al mismo tiempo, para que en los lugares de trabajo no sufra menoscabo la dignidad de la persona, ni en cuanto al cuerpo ni en cuanto al espíritu”<sup>71</sup> Para dar claridad conceptual y estabilidad al

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, n. 46.

<sup>66</sup> *Ibid.*, n. 47.

<sup>67</sup> *Ibid.*, n. 52.

<sup>68</sup> *Mater et magistra*, n. 20.

<sup>69</sup> *Pacem in terris*, n. 54.

<sup>70</sup> *Rerum novarum*, n. 35. “... La seguridad del Commonwealth no es solamente la ley primera, sino que es la única razón de existencia de un gobierno ...”; y “Los derechos deben ser respetados religiosamente cuando existan, y es el deber de la autoridad pública evitar y castigar al agravio, y proteger a todos en la posesión de sí mismo” (n. 37).

<sup>71</sup> *Mater et magistra*, n. 21.

término, el Concilio Vaticano II brindó una definición concisa del bien común: “la suma total de las condiciones sociales que le permiten a las personas, ya sea como grupos o como individuos, alcanzar su realización más plena y fácilmente.”<sup>72</sup>

Se puede ver inmediatamente que este concepto del bien común se adapta claramente al principio de la subsidiariedad que gobierna a la participación del Estado en los asuntos de la sociedad. La subsidiariedad tiene componentes tanto negativos como positivos. En forma negativa, advierte sobre la interferencia en las funciones de un cuerpo de un orden inferior por parte de un cuerpo de un orden superior: “...como no se puede quitar a los individuos y darlo a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada...”<sup>73</sup> En forma positiva, exige la asistencia o apoyo de las instituciones inferiores en los casos en que son incapaces o no quieren llevar a cabo las responsabilidades que le son propias. En los casos donde el Estado necesita ejercitar una función sustituta, tomando el lugar del papel que le corresponde al comercio o a otras instituciones sociales en la economía, dicha intervención complementaria, “deben ser limitadas temporalmente, para no probar establemente de sus competencias a dichos sectores sociales y sistemas de empresas y para no ampliar excesivamente el ámbito de intervención estatal de manera perjudicial para la libertad tanto económica como civil.”<sup>74</sup>

La dificultad surge cuando el Estado se carga con la responsabilidad de reformar las instituciones sociales tales como la economía para cumplir con las exigencias de la justicia<sup>75</sup>. La doctrina social de la Iglesia, no obstante, es clara con respecto a que mientras las autoridades públicas son responsables de asegurar que el bien común sea equitativamente fomentado, el Estado debe respetar simultáneamente los derechos de los individuos a la propiedad privada y a la iniciativa para desempeñar sus papeles primarios. En ciertas oportunidades, particularmente durante las décadas de mediados del siglo veinte, los pontífices estaban preocupados en apelar a las autoridades públicas para que reduzcan los desequilibrios entre las distintas ramas de la economía, las distintas regiones de un país, y los distintos pueblos del mundo. Mientras esta apelación a una mayor participación claramente puso en las manos de la autoridad pública mayores medios para limitar las

---

<sup>72</sup> Constitución pastoral en la Iglesia del mundo moderno (*Gadium et spes*), n. 26.

<sup>73</sup> *Quadragesimo anno*, n. 79.

<sup>74</sup> *Centesimus annus*, n. 48.

<sup>75</sup> Pablo VI expresa perfectamente esta tendencia cuando afirma que “Los programas necesarios para ‘animar, estimular, coordinar, suplir e integrar’ la acción de los individuos y de los cuerpos intermedios”. Pero es consciente de los escollos potenciales de una propuesta como tal. Las autoridades públicas “...han de tener cuidado de asociar a esta empresa las iniciativas privadas y los cuerpos intermedios. Evitarán así el riesgo de una colectivización integral o una planificación arbitraria que, al negar la libertad, excluirá el ejercicio de los derechos fundamentales de la persona humana” *Populorum progressio*, n. 33.

fluctuaciones en la economía, siempre estuvo conciente de las limitaciones necesarias de dichas intervenciones según lo establece el principio de subsidiariedad. Después de reafirmar la declaración de subsidiariedad de Pío XI en el párrafo 53 de *Mater et magistra*, Juan XXIII dijo lo siguiente, que es representativo de la tradición en su conjunto:

Pero quede siempre firme que la intervención estatal en la economía, por amplia y profunda que sea en el seno de las comunidades, deberá efectuarse de modo que, actuando sobre la libertad de los particulares, no sólo no la coarte, sino que incluso la realce, manteniendo a salvo los fundamentales derechos de toda persona humana. Entre los cuales debe reconocerse el derecho y deber que normalmente tiene todo individuo de sustentar su propia vida y la de los suyos; de lo que se desprende que todo sistema económico debe permitir y facilitar a todo individuo la libre facultad de ejercer una profesión provechosa.<sup>76</sup>

Esta comprensión de los deberes del Estado y las limitaciones de la intervención según se filtran del principio de subsidiariedad pueden verse en numerosos puntos en el *Centesimus annus*.<sup>77</sup> de Juan Pablo II.

La combinación de los principios del bien común y de la subsidiariedad resalta el papel adecuado del Estado en la sociedad. El gobierno no es ni el único ni el primer locus de estas instituciones o funciones a través del cual viene la realización personal. A cambio, tiene a su cargo asegurar las condiciones dentro de las cuales pueden florecer estas instituciones.

Esta carga tiene varias partes. El gobierno debe brindar el imperio de la ley. Un marco político viable es indispensable para la justa operación de toda economía. Es responsabilidad del Estado proteger los derechos de la propiedad, mantener una moneda estable, y asegurar servicios públicos eficientes. Estas previsiones hacen posible que las

---

<sup>76</sup> *Mater et magistra*, n. 55. Cf. n. 117.

<sup>77</sup> Ver los siguientes párrafos: 15: “Existe ciertamente una legítima esfera de autonomía de la actividad económica, donde no debe intervenir el Estado”; al Estado “le corresponde determinar el marco jurídico dentro del cual se desarrollan las relaciones económicas”; el Estado respeta el principio de subsidiariedad “creando las condiciones favorables al libre ejercicio de la actividad económica, encauzada hacia una oferta abundante de oportunidades de trabajo y de fuentes de riqueza”; 40: “Es deber del Estado proveer la defensa y tutela de bienes colectivos, como son el ambiente natural y el ambiente humano, cuya salvaguarda no puede estar asegurada por los simples mecanismos del mercado”; 48: la tarea principal del Estado “supone una seguridad que garantiza la libertad individual y la propiedad, además de un sistema monetario estable y servicios públicos eficientes”; “Otra incumbencia del Estado es la de vigilar y encauzar el ejercicio de los derechos humanos en el sector económico”; “el Estado tiene el deber de secundar la actividad de las empresas, creando condiciones que aseguren oportunidades de trabajo, estimulándola donde sea insuficiente o sosteniéndola en momentos de crisis”; “el Estado tiene, además, el derecho a intervenir, cuando situaciones particulares de monopolio creen rémoras u obstáculos al desarrollo”.

personas gocen del fruto de su trabajo, contribuyendo a un sistema económico justo y eficaz. El gobierno también debe brindar asistencia a las instituciones inferiores cuando no puedan o no quieran cumplir con las responsabilidades que les son propias.

Esto es necesario para el funcionamiento adecuado de todas las otras instituciones sociales. Junto a las instituciones sociales, el gobierno es responsable de asegurar la justicia. Como dejaron en claro los resúmenes de Sto. Tomás y las encíclicas papales, la justicia distributiva es una responsabilidad particular de aquellos en posiciones de autoridad. La justicia distributiva exige que se le brinden a todos los miembros de la sociedad los bienes necesarios para una existencia digna.

Sin embargo, donde las fallas de los individuos, de las familias, y de las instituciones sociales han dejado a las personas sin tales medios, el gobierno tiene la responsabilidad, bajo el principio de subsidiariedad, de ayudar a dichas personas. Es importante recordar, al mismo tiempo, que la justicia conmutativa y la justicia general no pueden ignorarse en estos casos de necesidad extrema. Mientras que las necesidades básicas de la vida le corresponden a una persona en virtud de ser un miembro de la sociedad humana, esa persona también tiene la responsabilidad de contribuir al bien común y de promover su propio bien individual participando en la sociedad. “La participación se realiza ante todo,” enseña el *Catecismo*, “con la dedicación a las tareas cuya responsabilidad persona se asume:

por la atención prestada a la educación de la familia, por la responsabilidad en su trabajo, el hombre participa en el bien de los demás y en el de la sociedad.”<sup>78</sup>

No obstante, la justicia distributiva no debería entenderse como interesada en primera medida en la provisión de una red de seguridad social. El mecanismo común por el cual se distribuyen equitativamente los bienes en la sociedad es el mercado. Juan Pablo II apuntó a este hecho con su observación de que “el mercado libre es el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades.”<sup>79</sup> Por un lado, la principal responsabilidad del gobierno con respecto a la justicia distributiva es permitir que el mercado sea sensible a la libre iniciativa humana. Por otro lado, el gobierno puede brindar intervenciones breves y complementarias para ayudar durante circunstancias extraordinarias, como en recesiones generales (más que en específicas de la industria), shocks de oferta, y monopolios de oferta. Juan Pablo II habla de la tarea del Estado como “vigilar y encausar el ejercicio de los derechos humanos en el sector económico.”<sup>80</sup> No obstante, agrega, “la primera responsabilidad no es del Estado, sino de cada persona y de los diversos grupos y asociaciones en que se articula la sociedad.”<sup>81</sup>

La justicia distributiva exige, entonces, que los funcionarios gubernamentales hagan lo que sea necesario para asegurar una operación eficaz del mercado. La determinación del grado

---

<sup>78</sup> *CIC*, n. 1914.

<sup>79</sup> *Centesimus annus*, n. 34.

<sup>80</sup> *Centesimus annus*, n. 48.

<sup>81</sup> *Ibíd.*

en el cual el gobierno debería intervenir en la economía puede verse como una aplicación de la subsidiariedad. La intervención o la supervisión del gobierno podría ser necesaria en casos en los que los individuos o las instituciones económicas no sirven al bien común. Cuando las operaciones del mercado pueden entorpecerse o desviarse potencialmente hacia resultados deseados según los intereses de personas o grupos individuales, el gobierno debe abstenerse de intervenir en tal forma. Como implica la cita anterior del *Catecismo*, con respecto a la naturaleza fundamental de la justicia conmutativa, un esfuerzo genuino para lograr la justicia distributiva nunca debería abrogar las obligaciones de la justicia conmutativa.

Es fundamental, además, que el gobierno promueva los elementos fundacionales de un orden social justo, como por ejemplo el desarrollo de organizaciones no gubernamentales y voluntarias. Es crítico también para el Estado apoyar el desarrollo de familias fuertes, ya que “es el deber del Estado alentar y proteger la auténtica institución de la familia, respetando su estructura natural y sus derechos innatos e inalienables.”<sup>82</sup> Un método para lograr este objetivo es a través de la legislación que favorezca estas instituciones sociales, especialmente en el área de políticas impositivas. Toda legislación de este tipo, debe, no obstante, ser tan indirecta como sea posible para preservar la naturaleza de estas instituciones, así como también la coordinación espontánea del mecanismo de precios.

Dada esta meta, el gobierno debe ser cuidadoso de no lastimar a la justicia social en el nombre de su promoción. Las políticas de bienestar, que aunque dirigidas a brindar las mercancías básicas resultan en la socavación de la vida familiar, deben reformarse para no sufrir tal auto-contradicción. Juan Pablo II también advierte sobre los “excesos y abusos” del Estado de bienestar, cuando, en vez de actuar según la subsidiariedad, priva a la sociedad de sus responsabilidades y le permite “formas de pensar burocráticas” para dominar los esfuerzos de asistencia social.<sup>83</sup>

Un buen gobierno es fundamental para el sano funcionamiento de una sociedad. Los que están en posiciones de autoridad pública y los que los eligen y nombran deben tener una clara comprensión de la naturaleza y el propósito del gobierno para asegurar que cumple con sus deberes genuinos y se abstiene de usurpar los que son propios de otros elementos en la sociedad. La discusión arriba tratada intenta resumir esos deberes y la relación entre el Estado, la sociedad, y el individuo.

---

<sup>82</sup> Juan Pablo II, Mensaje en el Día Mundial de la Paz, 1994, n. 5.

<sup>83</sup> *Centesimus annus*, n. 48.

### III El significado de la justicia económica

#### La justicia como universal

La exposición detallada que antecede sobre el uso del término *justicia* en la tradición católica generalmente, y los documentos magistrales de la Iglesia específicamente, nos ayuda a llegar a la siguiente definición de justicia. La justicia sobresale en primer lugar entre todas las virtudes porque apunta a la rectitud de la voluntad por su propio bien en nuestras interacciones con los demás.<sup>84</sup> Todas las demás virtudes funcionan ya sea internamente – es decir, que son dirigidas hacia el bien del individuo actuante como un acto de auto-perfección como, por ejemplo, la prudencia y la fortaleza – o, como en el caso de la valentía, pueden dirigirse hacia los demás sólo en circunstancias especiales y extraordinarias, como en la guerra o en casos donde el peligro atípico esté presente.

En contraste con todas las demás virtudes, la justicia siempre se dirige hacia el bien de otro. Más específicamente, la justicia se dirige hacia el bien común de todos esos asuntos que conciernen a los individuos particulares. En la tradición católica, la justicia así indicada también se ha llamado *justicia general*, *justicia legal*, y *justicia social*. El uso del término *justicia legal* se aplica específicamente a la esfera de la ley, ya que cada ley legítima – positiva, natural, o divina – se dirige al bien común.<sup>85</sup> Aunque el término *general* junto al término *justicia*, al igual que el término *social* junto al término *justicia*, tienen cada uno la apariencia de pleonasmos, se considera que un importante énfasis. El término *justicia general* reafirma la aplicabilidad universal de la justicia hacia el bien común. Cuando intentamos interpretar la frecuencia del término *justicia social* en los documentos magistrales, la lectura más probable es que se emplea para dar una luz especial a la naturaleza del bien común.<sup>86</sup> No obstante, el significado de justicia es categórico; no

---

<sup>84</sup> Anselm, *De verit.* 12. PL 158, 482; *ST II-II* q. 58, a. 4.

<sup>85</sup> *ST I-II* q. 90, a. 2. *CIC*, n. 2411, afirma que la justicia legal “se refiere a lo que el ciudadano debe equitativamente a la comunidad”.

<sup>86</sup> Friedrich von Hayek observa dos sentidos del término *justicia social* en su uso común. El primer sentido resulta de la propensión infantil de las personas a transformar en antropomorfo a los procesos de auto-ordenamiento de un grupo o comunidad. Este sentido le atribuye un propósito unificado al resultado de un conglomerado de acciones de muchas personas, como si el grupo constituyese una persona social con actos de la voluntad deliberados y guiados por las reglas morales. Pero Hayek señala que la sociedad no un agente actuante. Argumenta que “la sociedad, en el sentido estricto en el que debe distinguirse del aparato de gobierno, es incapaz de actuar con un propósito específico.” El segundo sentido es equivalente a la justicia distributiva. Hayek observa que “parece haber alcanzado tal significación en la época en que (y seguramente gracias a su influencia) Stuart Mill equiparara de forma explícita ambos términos.” (*Derecho, Legislación y Libertad*, Unión Editorial, Libro II, p. 113). Agrega que los efectos combinados de estos dos sentidos de ‘justicia social’ han transformado el orden de la sociedad de una previamente “gobernada por principios de conducta justa” a una que “en

necesita calificación especial. La justicia es universal, aunque posee un papel fundamental en la articulación, codificación, adjudicación, y cumplimiento de la ley, y apunta al bien común a través de las acciones de los individuos en comunión con los demás.

## La Justicia en instancias particulares

El concepto de justicia universal se obtiene del mismo modo que todo otro concepto universal: abstrayendo su naturaleza esencial de nuestras observaciones de instancias de justicia en la experiencia cotidiana. En el ámbito de las instancias particulares, su característica compartida es su dirección hacia el estado-final del bien común. Pero este final a menudo es malinterpretado como un sentido de la justicia de Robin Hood, o como uno en el que solamente un Estado centralizado y el colectivismo podrían lograr. Ninguno de éstos es reconciliable con la enseñanza católica. Contrario al enfoque de Robin Hood, la Iglesia es clara cuando afirma que “el hombre justo...se distingue por la rectitud habitual de sus pensamientos y de su conducta con el prójimo: ´siendo juez no hagas injusticia, ni por favor del pobre, ni por respeto al grande”.<sup>87</sup> Con respecto a la intervención del Estado y al colectivismo, la Iglesia sostiene que una “intervención demasiado fuerte del Estado puede amenazar la libertad y la iniciativa personales”.<sup>88</sup>

Además, agrega que “el principio de subsidiariedad se opone a toda forma de colectivismo” y por ello establece “límites a la intervención del Estado.”<sup>89</sup> La Iglesia define al bien común como “el conjunto de aquellas condiciones de vida social que permiten a los grupos y a cada uno de sus miembros conseguir más plena y fácilmente su propia perfección”.<sup>90</sup> Estas condiciones son: respeto por la persona, bienestar social, y paz.<sup>91</sup> La tarea de dirigir al bien común de todas esas tareas que conciernen individuos particulares, se logra de dos maneras que Sto. Tomás presenta como dos tipos de relaciones entre la parte y el todo.<sup>92</sup> Primero, mediante la justicia distributiva que incumbe a las relaciones todo-a-parte. En otras palabras, el bien común de un todo social depende del bienestar de cada individuo de los que son parte. De ahí, las mercancías deben estar dirigidas a cada individuo, no igualmente, sino proporcionalmente a su contribución al todo social o a su posición en el mismo.

La pregunta es, ¿quién realiza esta cuenta? La Iglesia acepta el papel de los que se encuentran en posiciones de autoridad política para aplicar la justicia distributiva.<sup>93</sup> Este papel, no obstante, se encuentra atenuado por la responsabilidad de cada individuo de alertar a la autoridad política de cualquier error de exceso o deficiencia. De lo contrario, el bien común no sería dispensado adecuadamente. Esta perspectiva de la justicia distributiva

---

forma creciente coloca al deber de la justicia sobre las autoridades con poder para ordenarle a la gente qué hacer.” Hayek, *Ley, legislación, y libertad*, 62–67.

<sup>87</sup> *CIC*, n. 1807.

<sup>88</sup> *CIC*, n. 1883.

<sup>89</sup> *CIC*, n. 1885.

<sup>90</sup> *CIC*, n. 1906, *Gaudium et spes*, n. 26; Cf. *Gaudium et spes*, n. 74.

<sup>91</sup> *CIC*, nn. 1907-1909.

<sup>92</sup> *ST II-II* q. 61, a. 1.

<sup>93</sup> *CIC*, n. 2236.

como proporcional a la contribución de un individuo es totalmente distinta de las perspectivas contemporáneas de justicia distributiva.<sup>94</sup> No debe reducirse a la igualdad de la distribución. No sugiere preferencias hacia el más logrado ni hacia el menos logrado. Simplemente establece que el deber de uno se encuentra identificado por la posición propia o las contribuciones propias al todo social al que uno pertenece. Sobre todo, no descarta la asistencia especial en casos de extrema necesidad, ya que el bien común se dispensa mejor cuando está ausente la privación severa.<sup>95</sup>

En segundo lugar, el hecho de dirigir al bien común todos esos asuntos que incumben a los individuos particulares también se logra mediante la justicia conmutativa que incumbe a las relaciones del intercambio parte-a-parte. El bien común del todo social no puede lograrse si los intercambios entre los individuos, entre los individuos y las organizaciones, o entre las organizaciones, no se hacen de forma responsable, honesta, y de buena fe, con cumplimiento de acuerdos, y con consideración al otro. La justicia conmutativa se atribuye más frecuentemente a la actividad mercantil y a los contratos, pero fundamentalmente se dirige a la salvaguarda de los derechos de propiedad, que reconoce los deberes de pagar deudas y de cumplir con las obligaciones libremente contratadas.<sup>96</sup> La posición de la Iglesia es que la justicia conmutativa es fundamental para la persona en su interacción con los demás. Sería difícil concebir, ni hablar de mantener, contratos estables, por ejemplo, si fuese difícil para los individuos cumplir con una simple promesa a alguien, o confiar en la palabra del otro.

La justicia distributiva y la justicia conmutativa son, entonces, dos especies distintas de justicia que se aplican en instancias particulares. La justicia distributiva es posible sólo sobre la base de la justicia conmutativa. De aquí, podemos decir que la justicia conmutativa es no sólo fundamental, sino que también es anterior a la justicia distributiva.

### ¿Qué tipo de justicia es la justicia económica?

Estamos ahora en posición de examinar lo que se denomina *justicia económica* y sus relaciones con la justicia distributiva y la justicia conmutativa. Antes de proceder, sería

---

<sup>94</sup> Con respecto a la distribución, John Rawls escribe que “las desigualdades sociales y económicas deberán arreglarse de modo que sean ... para el mayor beneficio de los menos aventajados.” Rawls, *Una teoría de la justicia*, 302.

<sup>95</sup> El economista y premio Nobel Friedrich Hayek escribe lo siguiente. “No hay razón por la cual en una sociedad libre el gobierno no le asegure a todos protección contra la privación severa en forma de ingreso mínimo asegurado, o piso por debajo del cual nadie pueda descender. Ingresar en dicho seguro contra la desgracia extrema puede ser el interés de todos; o puede percibirse como un claro deber moral de todos de ayudar, dentro de la comunidad organizada, a aquellos que no se pueden ayudar a sí mismos. Véase, *Law, Legislation, and Liberty*, 87. Una declaración similar apareció diez años más tarde en *Justicia económica para todos*, 38: “La justicia básica también exige el establecimiento de un piso de bienestar material sobre el que todos podemos pararnos.”

<sup>96</sup> *CIC*, n. 2411.

importante situar el reino de *lo económico*. En el uso cotidiano, lo que es económico está asociado con el dinero o con las transacciones financieras, o es una forma de referirse a métodos de conservación de los bienes o la riqueza, o se refiere a los precios bajos. Lo económico, no obstante, es un reino más amplio que lo que se cree típicamente, e incumbe a esos bienes que son objeto de una actividad humana especial que los economistas describen como *actividad económica*. La naturaleza de la actividad económica individual puede describirse por tres características. Primero, es resuelta y específica con respecto a aquello que un agente percibe debe obtenerse para satisfacer una necesidad o deseo presente y urgente.<sup>97</sup> Segundo, en relación con ese propósito, el agente se compromete en algo así como cálculos en los que pesa las alternativas según su adecuación potencial para satisfacer la necesidad presente, y también según el costo que pueda imponerse por medio de una alternativa si y cuando una alternativa sea previsible o sacrificada por otra. Tercero, el agente realiza una elección que percibe es el mejor medio para llegar a sus fines. La disciplina de la economía es, de ese modo, fundamentalmente un estudio de elección humana a la luz de la condición humana de la escasez<sup>98</sup>. Todas las elecciones son, entonces, económicas por naturaleza debido a que están motivadas por una necesidad específica e insatisfecha, son evaluadas conforme a cuán apropiadas son para satisfacer esta necesidad, y manifiestan valor económico en virtud de ser elegidas. A la luz de esto, entonces, la elección de qué hacer para la cena esta noche, la elección de qué libro leer en la tarde, y la elección de qué ponerse al día siguiente, son todas elecciones *económicas*.

Los objetos de elecciones tienen valor económico en virtud de ser elegidos. El valor económico surge de la conexión causal percibida por una persona particular de un bien que cree satisfará un deseo presente y urgente. El valor económico es, de este modo, subjetivo. Debe quedar claro que el deseo es urgente no debido a su asociación con una necesidad

---

<sup>97</sup> La urgencia de la necesidad o deseo presente es completamente dependiente de la percepción del sujeto actuante. Por consiguiente, es subjetivo. En lo sucesivo, utilizaremos los términos *necesidad* y *deseo*, en su sentido económico, de manera intercambiable. Debe quedar claro, no obstante, que estos términos no se refieren exclusivamente o ni siquiera necesariamente a las necesidades humanas básicas de supervivencia. Un sujeto actuante podría ir en pos del conocimiento como una necesidad o deseo presente y urgente en un momento y un lugar de decisión específicos, del mismo modo que podría tener al hambre como una necesidad o deseo presente y urgente en otro momento y lugar de decisión específicos.

<sup>98</sup> La escasez no se refiere únicamente a instancias en las que un agente tiene la necesidad de un bien cuyas provisiones se agotaron. Además, la escasez no se aplica limitadamente a la naturaleza efímera de algunos recursos, como las secuoyas gigantes o los osos panda, o a la naturaleza finita de la reserva actualmente existente de diamantes o de petróleo. La noción de la escasez se dirige, en sentido más amplio, a la condición humana de siempre desear más de lo que en realidad se puede satisfacer. Uno puede desear servirse por tercera vez en una cena del día de Acción de Gracias, pero la saciedad no se lo permitirá. Uno puede desear más tiempo ocioso, pero las limitaciones de su presupuesto no le permitirán menos horas de trabajo. O, uno puede desear las entradas para la temporada de la ópera y las entradas para la temporada de básquet, pero solamente puede pagar uno o el otro. Estas son instancias de la condición humana de la escasez.

básica, como la comida o el techo, sino debido a que la persona desea sacrificar un deseo menor en su lugar. Si un estudiante ve que necesita comprar un libro y este gasto no fue previsto con antelación, sacrificará otras satisfacciones que tenía planeadas en su presupuesto para asignar sus fondos a la compra de este libro. Su deseo de este libro es así urgente, aunque no satisfaga una necesidad básica para su supervivencia. Los deseos presentes y urgentes en el análisis económico pueden caracterizarse como dirigidos a un bien que se puede procurar y a su alcance.

Decir que un bien *está a su alcance* es enfocar un aspecto simple de la vida práctica: podemos tener sólo lo que podemos pagar. Entonces, mientras el estudiante desea tener un castillo en Francia, no perderá nada de tiempo calculando qué deseos menores quiere sacrificar porque el castillo está más allá de sus medios. Los deseos pueden distinguirse de los deseos presentes y urgentes ya que los primeros no tienen limitaciones prácticas y pueden ser tan ilimitados como nuestra imaginación.

Además de estar a su alcance, los deseos presentes y urgentes también deben *poder procurarse*, lo que significa que el bien debe ser suministrado. Este fue el caso del petróleo en los años 1970, que causó escasez en el suministro de sus derivados, como la gasolina, dejando insatisfecha la demanda de combustible de cada individuo. El deseo de combustible fue un deseo medio, ya que el deseo último era que las necesidades individuales de transporte quedasen satisfechas. Al tener una falta de suministro adecuado de combustible, los individuos recurrieron a sustitutos como grupos para compartir un auto, ir en bicicleta, caminando, o tomar transporte público. Por el contrario, los deseos no tienen sustitutos.

Debe quedar en claro, entonces, que los objetos de los deseos no tienen los requisitos de logro y de procuración necesarios para los objetos de deseos presentes y urgentes. Lo mismo se aplica a los objetos de otras formas débiles similares de interés dirigido, como las preferencias y deseos. En otras palabras, los anhelos, las preferencias, y los deseos no poseen requisitos de logro y de procuración de sus objetos debido a su falta de necesidad de producir intencionalmente aquello que se anhela, se prefiere, o se desea. En vista de esto, la ciencia económica se ocupa del proceso de selección que, a la vez, es el resultado de la decisión racional con consideraciones prácticas, aunque el proceso en sí mismo puede resultarle a los individuos difícil de describir o articular. Las buenas elecciones por parte de los individuos contribuirán, muy probablemente, aunque no necesariamente, al bien común. Pero debe quedar claro que el bien común es un estado de asuntos moralmente relevante. Debido a que muchas elecciones por parte de los individuos son moralmente relevantes, el reino económico y el reino moral se superponen. Un ejemplo de esto se da cuando un presidente de una empresa con el aval de su Directorio y auditores, elige embarcarse en prácticas contables corruptas para presentarle a los accionistas una imagen falsa y menos riesgosa de la cartera de la empresa. Si, en cambio, el presidente elige llevar una corbata azul en vez de una roja, entonces debe quedar en claro que su elección (que, por definición, es económica por naturaleza) no tiene significación moral. En este sentido, la justicia es compatible con la actividad económica así declarada, aunque no co-extensiva con esta.

Es importante a esta altura distinguir la actividad económica y la actividad mercantil. La actividad mercantil sigue a la actividad de elección (es decir, a la actividad económica) y, así, realiza elecciones individuales accesibles a los demás a través de los intercambios. Es en la plaza del mercado donde encontramos una especie de justicia en el trabajo en instancias particulares, como en el intercambio entre un comprador y un vendedor.

La justicia conmutativa se aplica claramente a la actividad mercantil debido a que conlleva cosas externas: bienes y otras personas.<sup>99</sup> Pero la justicia conmutativa no tiene espacio en la actividad económica de la elección, como se define adjuntamente, ya que esta última es un proceso interno de decisión.

En resumen, la actividad económica es un proceso interno de evaluación, decisión y valoración. De este modo no es una actividad que afecta directamente la interacción entre el agente económico y otras personas. En este sentido estricto, entonces, la actividad económica no está sujeta a juicios que atañen a la justicia. *A fortiori*, la actividad económica no es accesible para el juicio de ningún tercero. Por consiguiente, el término *justicia económica* no puede aplicarse de modo comprensible a la actividad económica que son, como hemos discutido, actos de elección internos. La correcta comprensión de la justicia se aplica a la actividad mercantil, que es la manifestación observable de dichos actos de elección internos. Debemos reconocer que la persona humana es capaz de elegir el mal y, a veces, estas elecciones no se manifiestan externamente. Considere las elecciones como por ejemplo la rendición interna ante la envidia, los celos, el enojo, el resentimiento, y demás, que se suprimen de la manifestación externa. Claramente, estas elecciones tienen consecuencias morales que afectan a la persona que las elige. Notablemente, se transforma en el mal al elegir el mal. No obstante, no puede ser juzgado de injusto. Si no hay consecuencias morales para los demás en las relaciones entre la persona que elige y las demás personas, entonces no hay sentido de la justicia aplicable que se pueda emplear en estos casos. Algunas actividades económicas, no obstante, tienen consecuencias que afectan a las personas además de la persona misma que elige. Estas consecuencias se manifiestan generalmente en la actividad mercantil, cuando las opciones son accesibles públicamente a través de intercambios que revelan las demandas de los individuos, y el suministro resultante.

La oferta y la demanda hacen realidad las preferencias y elecciones de todos los individuos y, así, comunican en el mercado los efectos de toda la actividad económica anterior. Estos efectos pueden ser efectos estéticos, como cuando una persona elige mantener un jardín hermoso en su patio delantero. Pero, como explicamos anteriormente, la justicia se aplica cuando los efectos tienen importancia moral en las interacciones con las demás personas. En este caso, entonces, podemos decir que la justicia económica se aplica junto a la justicia conmutativa. En otras palabras, para cada intercambio real, el cumplimiento justo de las promesas y obligaciones hará realidad la justicia conmutativa.

Esto no es todo, sin embargo, ya que la rectitud de la acción individual debe cuestionarse para cada caso en que los efectos de cualquier intercambio (inclusive los que caracterizan a

---

<sup>99</sup> En *ST II-II* q. 58, a. 3, Tomás escribe que “la Justicia atañe a las cosas externas ... al utilizarlas en nuestros tratos con otros hombres”.

los casos de justicia conmutativa) tengan importancia moral a no partes del intercambio o al bien común en general. Los casos como este se conocen en la economía como instancias de exterioridades negativas; es decir, instancias de pérdidas no compensadas para los espectadores. Supongamos el caso de un traficante de armas clandestino que suministra armas a grupos terroristas. Les brinda solo armamento de la mejor calidad y representa su mercadería de igual modo a todos sus potenciales compradores. Cuando realiza un trato sobre precio y cantidad, cumple su obligación para con el acuerdo al pie de la letra. Podemos decir que se ha atendido a la justicia conmutativa. No obstante, los efectos de este intercambio no producen el bien común, ya que les está suministrando armamento a los terroristas. En consecuencia, como los efectos del intercambio son moralmente relevantes, es aplicable un juicio sobre la justicia económica de esta actividad mercantil. Los usos legítimos del término *justicia* económica, entonces, surgen cuando los efectos de la actividad mercantil (y no la actividad económica, estrictamente hablando) son moralmente relevantes con respecto a los terceros o el bien común.

Debemos tener en cuenta, no obstante, que el lenguaje común a menudo es una herramienta imprecisa de la comunicación. Los documentos de la Iglesia no son la excepción a este hecho de la condición humana. Pese a eso, es de destacar cómo los que hablan tal o cual lengua materna, fluidos por ende en un idioma natural pueden percibir el significado a pesar de la ambigüedad en la expresión. Es común que podamos percibir un significado sin ser capaces de articularlo a los demás. El significado de la justicia es perceptible hasta por un niño en su noción de lo que es el juego justo. Pero un niño no puede articular a los demás lo que ha aprehendido intuitivamente a través de la observación y la experiencia. Hemos, hasta allí, examinado lo que es la *justicia económica* de una manera científica, casi separada del uso común, en un esfuerzo por descubrir su significado preciso. Ahora, emplearemos nuestros hallazgos en el examen del uso del término *justicia económica* que se encuentra en una contribución prominente de los Obispos de los Estados Unidos sobre este tema, para ayudarnos a desentrañar las intuiciones que comprende.

### ¿Cómo se utiliza el término *Justicia económica*?

En 1986, la Conferencia Nacional de Obispos católicos aprobó la publicación de *Justicia económica para todos*, una carta pastoral sobre la enseñanza social católica y la economía de los Estados Unidos. Ocuparemos nuestro examen de justicia económica con este documento a pesar de todas las objeciones anticipadas de que tiene quince años, ya que no podemos negar tres asuntos cruciales.<sup>100</sup> Primero, el documento es representativo de otras

---

<sup>100</sup> Diez años más tarde, la Conferencia nacional de obispos de 1995 publicó *Una década después de la justicia económica para todos: Principios continuos, contexto cambiante, desafíos nuevos*. Este documento reconoce la controversia continua sobre el significado de la *justicia económica*. No obstante, insiste que diez años más tarde los pobres son más pobres, mientras que la tendencia de las ganancias y la productividad han crecido en el mismo período.

En consecuencia, la conclusión es que “Parece que estamos muy lejos de la ‘justicia económica para todos’”. Esta conclusión no es fundamentada, aunque ampliamente

declaraciones similares sobre la *justicia económica* que fueron emitidas por otras denominaciones cristianas en la misma época.<sup>101</sup> Segundo, este documento se utiliza como referencia en investigaciones sobre el pensamiento social cristiano o, al menos, presupuesto allí.<sup>102</sup> Tercero, aunque la carta pastoral de 1986 no introduce un nuevo término con la *justicia económica*, emplea este término como si su significado fuese claramente definido y demarcado. Este no es el caso ni en la conversación cotidiana ni en las investigaciones académicas, ya que el término *justicia económica* a menudo está refundido en el primero, y es el sujeto de debate en el último. Por ejemplo, los economistas no aceptan el término *justicia económica* como descriptivo de ninguna parte de su marco teórico, y los filósofos no han avanzado una teoría convincente de la justicia que se

---

sostenida. Es importante, entonces, reconsiderar el legado de su documento antecesor para nuestro análisis presente.

<sup>101</sup> La iglesia luterana en Estados Unidos publicó una posición en setenta y tres párrafos en 1980, llamada “Justicia económica: Administración de la Creación en la comunidad humana”. La iglesia presbiteriana en los Estados Unidos, produjo una recopilación de reflexiones teológicas y recomendaciones de políticas públicas en 1981, llamada “La gran asamblea habla de Justicia económica: Pasajes de Reflexiones teológicas y recomendaciones de política pública de la Asamblea general de la Iglesia presbiteriana en los Estados Unidos, 1965 -

1981.” Ulteriormente, la Iglesia presbiteriana, EE.UU., desarrolló su posición con respecto a la justicia económica en “La fe cristiana y la justicia económica” (1984), “Enseñanzas sociales de la Iglesia presbiteriana” (1984), e “Informe del Comité sobre una economía política justa:

Hacia una economía política justa, humanitaria y dinámica” (1985). La Iglesia unida de Canadá avanzó una declaración de tres páginas sobre la justicia económica en 1984, llamada “La Iglesia y la crisis económica: la política de la Iglesia unida de Canadá”. La iglesia unida de Cristo produjo tres documentos sobre el tema de la justicia económica.

Estos se llaman “La Iglesia unida de Cristo: Política social, Los primeros 25 años (1957-1981)” (1981), “Acciones de política social: Sínodo general 15, Iglesia unida de Cristo, 28 de Junio-02 de julio de 1985” (1985), y “la Fe cristiana y la vida económica” (1987). La Iglesia metodista unida contribuyó tres documentos sobre la justicia económica: *Libro de resoluciones de la Iglesia metodista unida* (1984), “Principios sociales” en la Parte III del *Libro de disciplina de la Iglesia metodista unida* (1984), y “Llamado de los Obispos de la Iglesia metodista unida a las Iglesias sobre el hambre y la desnutrición nacional”.

(1982, revisado 1985). Para un análisis de estas declaraciones, véase Paul F. Camenisch, “Recientes declaraciones protestantes de línea principal sobre la justicia económica”, *El anuario de la sociedad de ética cristiana*, 1987, 55-77.

<sup>102</sup> Véase, por ejemplo, Michael Novak, *Personas libres y el bien común* (Madison Books, 1989), pp. 151-156. La visión de la tradición filosófica y moral cristiana como un paradigma de tres formas ha sido presentada por el Centro para la justicia económica y social. Véase [http://www.cesj.org/thirdway/economic justice-defined.htm](http://www.cesj.org/thirdway/economic%20justice-defined.htm) Véase también David Hollenbach, “Liberalismo, comunitarianismo, y la carta pastoral de los obispos sobre la economía,” *Anuario de la Sociedad de ética cristiana*, 1987, y especialmente su bien recibido libro *Justicia, Paz, y Derechos Humanos*, 1988. *Comasión y solidaridad* de Gregory Baum, 1990, parece presuponer la carta pastoral de los obispos sobre la economía.

acomode rigurosamente a las ramificaciones *económicas* de lo que sería la *justicia económica*.<sup>103</sup>

Según *Justicia económica para todos*, las condiciones mínimas de justicia económica se establecen por los derechos económicos a la comida, al techo, y al empleo. La comida y el techo son verdaderamente necesidades humanas elementales. Está claramente en el interés del bien común el ayudar a los que se encuentran en privación severa de estas necesidades básicas, no sólo brindando alimento y techo temporal sino, más importante, poniendo a disposición oportunidades laborales con el fin de restituir su dignidad y autonomía para asegurar sus necesidades básicas permanentemente. El lenguaje en el documento, sin embargo, plantea dos cuestiones.

Primero, ¿cómo algo que es económico también es algo a lo que uno tiene derecho? Si lo económico es aquello que es el sujeto de la elección y, así, totalmente subjetivo como se clarificó anteriormente, entonces sólo el sujeto en sí mismo puede determinar qué satisfará sus necesidades. No puede haber derechos para cosas que se determinan subjetivamente. Esto no significa que un hombre no tiene derecho al alimento y al techo. Mejor dicho, esto significa solamente que los derechos al alimento y al techo no son económicos por naturaleza. Son, lisa y llanamente, derechos *humanos*.

Segundo, ¿cómo se aplica el concepto de justicia a un caso de necesidad severa de parte de una persona? Por otro lado, si afirmamos que se aplica la justicia conmutativa, entonces lo que se le debe a la persona es lo que se ha acordado en un contrato u otro intercambio mercantil. Si es incapaz de participar en ningún intercambio, entonces no se aplicaría la justicia conmutativa. No obstante, no hay razón por la cual una oferta de trabajo no podría ser propuesta en cualquier momento por la persona que la necesita, y es deber de todos los que están en posición de contratarlo, hacerlo. Sólo aquí se aplicaría la justicia conmutativa. Por otro lado, si afirmamos que se aplica la justicia distributiva, entonces lo que se le debe a la persona que necesita es proporcional a su propia contribución. Si está hambriento, no tiene hogar, ni empleo, su contribución es mínima. En este caso, la aplicación de la justicia distributiva no es sencilla, a menos que la persona necesitada intente contribuir al bien

---

<sup>103</sup> Deborah Stone examina las tantas formas arbitrarias en que puede definirse la justicia en *Paradoja de la política, el arte de tomar decisiones políticas* (Nueva York: W.W. Norton & Company, 2001). Según los intereses de quién estén en juego y, de allí, con una definición compatible de igualdad, se puede hacer un buen caso para todo tipo de justicia que también sea justificable con el análisis económico o al menos responsable ante él. Claramente, la economía no tiene una teoría de la justicia.

No obstante, se pueden encontrar intentos de producir una teoría económica de la justicia, especialmente de parte de los economistas marxistas. El programa de Economía, Justicia, y Sociedad en U.C. Davis, por ejemplo, se describe como motivado por lo que los organizadores del programa creen que es el empeoramiento de la desigualdad de ingresos en las sociedades modernas. Por consiguiente, la justicia económica equivale a la justicia distributiva. La información sobre el programa secundario está en: <http://www.econ.ucdavis.edu/links/ejs.html>

común con su capital humano.<sup>104</sup> Pero consideremos esta segunda posibilidad con más cuidado. “La búsqueda de la justicia económica”, declara la carta pastoral, “lleva a los creyentes a la arena pública, probando las políticas del gobierno por los principios de nuestra enseñanza.”<sup>105</sup> Si preguntamos, hacia qué meta deberíamos dirigir las políticas de gobierno, encontramos la siguiente respuesta:

La justicia distributiva exige que la distribución del ingreso, de la riqueza y el poder en la sociedad se evalúen a la luz de sus efectos sobre aquellos cuyas necesidades materiales básicas no están satisfechas.<sup>106</sup>

*Prima facie*, parece como si el documento interpretase a la justicia económica como justicia distributiva. Es importante observar aquí, sin embargo, que considerar a la justicia distributiva a la luz de la necesidad extrema por parte de algunos, no significa decir que la justicia distributiva debe dirigirse a satisfacer *sólo* la necesidad extrema. La justicia distributiva debe aplicarse dentro de los límites del principio de subsidiariedad.<sup>107</sup> La carta pastoral afirma que,

Las personas tienen la obligación de ser participantes activos y productivos en la vida de la sociedad y esa sociedad tiene el deber de permitirles participar de esta manera.<sup>108</sup>

No obstante, el significado del término *justicia económica* en la carta pastoral de los obispos de los Estados Unidos de 1986 no es unívoco. Una lectura imparcial del significado transmitido en *Justicia económica para todos* presenta a la *justicia económica* como un balance entre la conducta justa individual, por un lado, y un trato preferencial hacia los pobres, por el otro. Esto sugiere que aunque la justicia conmutativa debe mantenerse, es secundaria a las políticas públicas redistributivas que benefician primeramente a los pobres. Pero esto ya inclina la balanza hacia la última meta. Aunque la preocupación por los pobres es incuestionablemente un deber cristiano, es difícil reconciliar la *Justicia económica para todos* con una política pública de justicia distributiva en línea con la tradición tomista de la Iglesia. Más específicamente, la conducta caritativa de una persona hacia otra que necesita es esencialmente justa ya que afirma la dignidad y el valor intrínseco de la persona.

---

<sup>104</sup> El capital humano incluye el trabajo, el intelecto, las habilidades, la educación, el conocimiento, la experiencia, la creatividad, la ingenuidad, el pensamiento original, y la iniciativa.

<sup>105</sup> *Justicia económica para todos*, xv.

<sup>106</sup> *Ibíd.*, 36.

<sup>107</sup> De *Quadragesimo anno*, n. 79. “Como no se puede quitar a los individuos y darlo a la comunidad lo que ellos pueden realizar por su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas puedan hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada...”.

<sup>108</sup> *Justicia económica para todos*, 36.

Sin embargo, la conducta justa de una comunidad organizada no significa la caridad para uno o pocos, ya que esto violaría el principio de la justa distribución en forma proporcional a las contribuciones. Lo que falta, parece, es el reconocimiento del papel del principio de subsidiariedad. Si se agregara este principio a las fórmulas recetadas para la justicia económica, entonces las declaraciones como las siguientes

La obligación de brindar justicia para todos significa que los pobres tienen la demanda económica más urgente sobre la conciencia de la nación.<sup>109</sup>

La satisfacción de las necesidades básicas de los pobres es la mayor prioridad.<sup>110</sup>

La inversión de la riqueza, el talento, y la energía humana debería dirigirse especialmente para beneficiar a los que son pobres o económicamente inseguros.<sup>111</sup>

podrían interpretarse como demandas sobre el individuo hacia su vecino más necesitado, más que como recetas de política pública. El término *justicia económica* podría verse así no como otra especie de justicia, y no como un principio económico, sino como una norma moral. Esta norma, entonces, aplicada a la persona individual, beneficiaría no sólo al receptor sino también al agente moral como el portador del bien moral, tanto como a la comunidad, ya que una comunidad afectuosa es mejor que una en la que cada uno vela sólo por sí mismo.

Sin embargo, es inevitable que la *justicia económica* como una norma moral se solape en el reino de la política pública. Esto se debe a que muchas relaciones entre individuos caen en asociaciones que son reguladas por las diversas esferas de la política pública. Si decido contratar a un desempleado y le pago para que trabaje en mi patio y él acepta los términos de mi oferta, ya hemos trascendido en el reino de las relaciones laborales.

Si resulta que esta persona es extranjera, esto pone en relevancia el reino de la inmigración y la naturalización. Y, si este escenario tuviese lugar en una nación dominada por empresas del Estado y la corrupción generalizada de las instituciones públicas, entonces lo indicado sería la evaluación de la corrupción institucional. Será importante, entonces, examinar cómo la justicia económica como norma moral trabajaría en una situación compleja más afín con lo que nos enfrentamos en nuestras vidas cotidianas.

### El caso de los gremios<sup>112</sup>

---

<sup>109</sup> Ibid., 44.

<sup>110</sup> Ibid., 46.

<sup>111</sup> Ibid., 47.

<sup>112</sup> Estamos muy agradecidos con el Dr. Charles W. Baird, profesor de economía en la Universidad del Estado de California en Hayward y Director fundador del Centro Smith para los Estudios de empresa privada en la misma universidad, por sugerir este caso interesante. El Dr. Baird será un autor contribuyente en la Serie del Pensamiento social cristiano en 2002, el volumen dedicado a los gremios. Agradecemos a Jasón Negri de la

Hasta 1992, Electromation, Inc., era una fábrica de componentes eléctricos y productos afines sin gremios en Elkhart, Indiana, que empleaba aproximadamente doscientos trabajadores. A través de esfuerzos conjuntos de la gerencia y los trabajadores, la empresa organizaba varios comités voluntarios de cooperación entre los trabajadores y la gerencia. La motivación de este acuerdo era el interés de la empresa en darle a los empleados una voz significativa en la toma de decisiones de la compañía. La Unión Internacional de Camioneros ya había perdido una elección de certificación en la empresa.

A continuación de una investigación, la Junta nacional de relaciones laborales (NLRB) descubrió que los comités de empleados-gerencia en Electromation, Inc. satisfacían la definición de “organización laboral” – es decir, toda organización de cualquier tipo, o toda agencia, o comité de representación de empleados o plan, en el que los empleados participan y que existe con el fin, en su totalidad o en parte, de tratar con los empleadores sobre quejas, disputas laborales, salarios, tarifas de pago, horas de empleo, o condiciones de trabajo.<sup>113</sup> Esta definición amplia era necesaria para adherir al fin de la Ley Wagner (Wagner Act) de eliminar los gremios dominados por el empleador. Según la Sección 8 (a)(2) de la Ley nacional de relaciones laborales (National Labor Relations Act), se considerará práctica laboral injusta que un empleador domine o interfiera con la formación o administración de cualquier organización laboral o que contribuya financieramente o de otro modo para sostenerla. Como resultado, la NLRB declaró que los comités de empleados-gerencia que se habían establecido tanto por la gerencia como por los trabajadores en Electromation, Inc., eran gremios de compañía ilegales.

Los Camioneros luego intervinieron y argumentaron que la única forma de cooperación entre empleados y gerencia que permitiría el gobierno sería la cooperación entre la gerencia y el gremio. Sobre la base de este argumento, los Camioneros ganaron una apretada mayoría en una segunda elección de certificación.

Muchos argumentan que las acciones de la NLRB fueron justas y, de hecho, meritorias por traer justicia económica si esta última debe comprenderse, en este caso al menos, como una redistribución preferencial del poder al trabajador individual. El atractivo de la intención es claro: Hay evidencia histórica de empresas que tienden a ser opresivas; de ahí, que los trabajadores necesiten protección. En el intento de proteger la autonomía de los trabajadores individuales, no obstante, el resultado fue que los trabajadores quedaron restringidos a la participación en el gremio laboral.

Ahora, si la justicia económica se comprende en su sentido legítimo, o al menos en su sentido justificable que hemos descrito anteriormente, entonces queda claro que no se ha atendido a la justicia económica. Los efectos de la decisión de la NLRB tienen importancia

---

Escuela de Abogacía Ave Maria en Ann Arbor, Michigan, por ayudarnos con la investigación de la jurisprudencia.

<sup>113</sup> 309 N.L.R.B., No. 163, 142 L.R.R.M. (BNA) 1001, 1992-93 NLRB 17 de diciembre de 1992, Decisión y Orden, Sección II.

clara y moral: limitaron la libertad de aquellos trabajadores que preferían quedar al margen del gremio, e injustamente colocaron al empleador en un peligro legal simplemente porque la gerencia alentó la cooperación empleados-gerencia. Además, se violó el principio de subsidiariedad. Más que permitir la participación directa del individuo en las decisiones que lo atañen directamente, la NLRB priva del derecho de representación al individuo asumiendo un papel paternal innecesario.

Queda claro que las relaciones entre los individuos y el Estado nos presentan con muchos desafíos que exigen consideración más cuidadosa que cualquier presuposición innegable de justicia económica, justicia distributiva, y justicia conmutativa. Nuestro examen precedente es una simple mirada del análisis especial que demarca el área de los gremios en la economía. Emplearemos la ciencia de la economía como una herramienta analítica para iluminar los temas complejos a los que les dedicaremos futuros volúmenes. Nuestra meta es descubrir la verdad, ya que sólo la verdad nos libraré de nuestros errores.

## Referencias

### Documentos de la Iglesia

- Catecismo de la Iglesia católica*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1994.
- Justicia económica para todos: Carta pastoral sobre la enseñanza social católica y la economía de los EE.UU.*, Conferencia nacional de obispos católicos, United States Catholic Conference, Inc., Washington, D.C., 1986
- Gaudium et spes (Constitución pastoral de la Iglesia en el mundo moderno)*. En *Concilio Vaticano II: Los documentos conciliares y pos-conciliares*, Vol. 1. Nueva edición revisada Austin Flannery, O. P. Northport, N.Y.: Costello, 1992 (1975).
- Papa Juan Pablo II. *Centesimus annus*. 1991.
- \_\_\_\_\_. *Sollicitudo rei socialis*. 1987.
- \_\_\_\_\_. *Laborem exercens*. 1981.
- \_\_\_\_\_. *Mensaje en el día mundial de la paz*, 1994.
- Papa Pablo VI. *Populorum progressio*. 1967.
- Papa Juan XXIII. *Pacem in terris*. 1963.
- \_\_\_\_\_. *Mater et magistra*. 1961.
- Papa Pío XI. *Divini redemptoris*. 1937.
- \_\_\_\_\_. *Quadragesimo anno*. 1931.
- Papa León XIII. *Rerum novarum*. 1891.
- Krason, Stephen M. *Liberalismo, conservacionismo, y catolicismo: una evaluación de las ideologías políticas americanas contemporáneas a la luz de la enseñanza social católica*. Católicos unidos por la fe: 1991.
- Maritain, Jacques. *El hombre y el Estado*. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- Martino, Antonio. “El mito de la justicia social.” En *Tres mitos*, ed. Arnold Beichman, Antonio Martino and Kenneth Minogue. Washington, D.C.: Heritage Foundation, 1982.
- Matson, Wallace. “Injusto con la justicia.” *Modern Age* 43 (Fall 2001): 372–78.
- Messner, Johannes, S.J. *Ética social: ley natural en el mundo de occidente*. Rev. ed. Trans. J. J. Doherty. St. Louis, Mo.: B. Herder, 1965 (1949).
- Mueller, Franz. *La Iglesia y la cuestión social*. Washington, D.C.: American Enterprise Institute, 1984. Reimpresión de “La Iglesia y la cuestión social.” En *El desafío de Mater et magistra*. Eds. Joseph N. Moody and Justus George Lawler. New York: Herder and Herder, 1963.
- Pham, John-Peter, ed. *Centesimus annus: evaluación y perspectivas para el futuro de la doctrina social católica* Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1998.
- Rawls, John. *Una teoría de la justicia*. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1971.
- Ryan, John A. *Justicia distributiva*. Ed. rev. New York: Macmillan, 1927.
- \_\_\_\_\_. “El *New Deal* (Nuevo Contrato) y la justicia social,” *Commonweal*, Abril 13, 1934.
- Schall, James V., S.J. *La Iglesia, el Estado, y la sociedad en el pensamiento de Juan Pablo II*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1982.
- Schuck, Michael J. *Que sean Uno: La enseñanza social de las encíclicas papales, 1740–1989*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1991.

- Shields, Leo W. "La historia y significado del término *Justicia social*." Ph.D. diss., University of Notre Dame, 1941.
- Sirico, Reverend Robert, and Reverend Maciej Zieba, eds. *La agenda social: una colección de textos magistrales*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 2000.
- Weigel, George, and Robert Royal, eds. *Un siglo de pensamiento social católico: ensayos sobre "Rerum novarum" y otros nueve documentos clave*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1991.

## Libros y artículos

- Barrera, Albino, O.P. *Documentos sociales católicos y economía política*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2001.
- Baumgarth, William P. and Regan, Richard J., S.J., eds. *Santo Tomás de Aquino sobre ley, moralidad, y política*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1988.
- Bayer, Richard C. *Capitalismo y Cristiandad: la posibilidad del personalismo cristiano*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1999.
- Curran, Charles E. and Richard A. McCormick, S.J. *Lecturas en teología moral No. 5: Enseñanza social católica oficial*. New York: Paulist Press, 1986.
- Dirksen, Cletus, C.P.P.S. *Principios católicos sociales*. St. Louis, Mo.: B. Herder, 1961.
- Fanfani, Amintore. *Catecismo de la enseñanza social católica*. Trans. Henry J. Yannone. Westminster, Md.: Newman Press, 1960.
- Finnis, John. *Ley natural y derechos naturales*. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- Gannon, Thomas M., S.J., ed. *El desafío católico a las economías Americanas: reflexiones sobre la carta pastoral de los obispos de los EE.UU. sobre la enseñanza social católica y la economía de los EE.UU.* New York: Macmillan, 1987.
- Gregg, Samuel. *Desafiando al mundo moderno: Karol Wojtyła /Juan Pablo II y el desarrollo de la enseñanza social católica*. Lanham, Md.: Lexington Books: 1999.
- Hayek, Friedrich A. *Ley, legislación y libertad*. Vol. 2, *El espejismo de la justicia social*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Hobgood, Mary E. *Enseñanza social y teoría económica católica: paradigmas en Conflicto*. Philadelphia: Temple University Press, 1991.
- Hollenbach, David, S.J. *Justicia, paz, y derechos humanos: Ética social católica Americana en un mundo pluralista*. New York: Crossroad, 1988.
- \_\_\_\_\_. "Liberalismo, Comunitarianismo, y la carta pastoral de los obispos sobre la economía." En *Anuario de la Sociedad de ética cristiana 1987*. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1987.
- Höffner, Joseph Cardinal. *Enseñanza social cristiana*. Trans. Stephen Wentworth Arndt. Cologne: Ordo Socialis, 1983.

## Sobre los autores

STEPHEN J. GRABILL es miembro investigador en teología y editor ejecutivo del "Journal of Markets & Morality" (Revista Mercados y Moralidad) en el Centro de Personalismo económico. Es candidato al título de Doctor en teología sistemática en el Seminario teológico de Calvino (Calvin Theological Seminary), en Grand Rapids, Michigan, donde también recibió sus títulos de Th.M. y M.T.S. Obtuvo sus títulos de

grado en filosofía y ciencias políticas en la Universidad Liberty (Liberty University) en Lynchburg, Virginia. Sus áreas de especialización incluyen Ética social reformada, teoría de ley natural, metodología teológica, teología y la filosofía de la ciencia, y el pensamiento de Abraham Kuyper y Wolfhart Pannenberg.

KEVIN E. SCHMIESING es miembro investigador en historia y tiene a su cargo la sección crítica de libros en el “Journal of Markets & Morality” (Revista Mercados y Moralidad). Es autor de *Los intelectuales católicos americanos y el dilema de las identidades duales, 1895-1955* (de próxima aparición, Edwin Mellen Press), y ha publicado artículos sobre la historia del pensamiento social católico y la historia de la economía. El Dr. Schmiesing obtuvo su Doctorado en la Universidad de Pennsylvania en Historia intelectual y religiosa americana. Actualmente está escribiendo un libro sobre el pensamiento social y económico de los católicos de principios del siglo veinte en los Estados Unidos.

GLORIA L. ZÚÑIGA es miembro investigador en filosofía, y editora ejecutiva de la Serie del pensamiento social cristiano (Christian Social Thought Series). Es una filósofa analítica muy afín con la fenomenología y el personalismo polaco del siglo veinte. Sus áreas de especialización son la ontología aplicada, la filosofía moral, la teoría del valor, y la filosofía de la economía. Recibió su Doctorado en filosofía en la Universidad en Búfalo. Su disertación se titula *Una teoría general del valor: Axiología en la tradición filosófica centro europea*. La Dra. Zúñiga estudió economía en la Universidad Estatal de California (California State University) en Hayward, donde se especializó en la economía de la Escuela austriaca, y en leyes y economía. Actualmente está escribiendo un libro sobre realismo moral.

Translated and edited from the English by

**María Laura Paoloni and Marcela Mestre.**  
**Translation Center**  
**Fundación Libertad**  
**Rosario, Argentina**