

De la liberación a la justicia.
Reflexiones sobre John Rawls y Gustavo Gutiérrez

From liberation to justice.
Reflections on John Rawls and Gustavo Gutiérrez

Michael SCHULZ*

Resumen: El mismo año de 1971 en que el filósofo norteamericano John Rawls (1921-2002) publicó su *Teoría de la justicia* también marcó el lanzamiento de la teología de la liberación con la publicación de la obra homónima del dominico peruano Gustavo Gutiérrez Merino (1928-). Por lo tanto, parece interesante relacionar a Rawls como representante del Norte global y a Gutiérrez como representante del Sur global con el objetivo de resaltar coincidencias y diferencias. A pesar de las diferentes epistemologías (razón / fe), preferencias políticas (socialismo / liberalismo) y métodos (punto de partida en términos de contenido y procedimiento formal), ambos enfoques coinciden en la preocupación por servir a una sociedad justa y bien ordenada (Rawls), que, según Gutiérrez, señala la llegada del Reino de Dios. Esta coincidencia se debe a un horizonte cristiano de la teoría secular de la justicia de Rawls y a una apertura de la teología de Gutiérrez al pensamiento secular, y simboliza un importante y valioso entendimiento Norte-Sur dentro de un mundo que se globaliza y regionaliza.

Palabras clave: teología de la liberación, teoría de la justicia, socialismo democrático, liberalismo, pobreza

Abstract: The same year of 1971 in which the American philosopher John Rawls (1921-2002) published his *Theory of Justice* also marked the launching of liberation theology with the publication of the homonymous work by the Peruvian Dominican Gustavo Gutiérrez Merino (1928-). Therefore, it seems interesting to relate Rawls as a representative of the global North and Gutiérrez as a representative of the global South in order to highlight coincidences and differences. Despite different epistemology (reason - faith), political preference (socialism - liberalism) and method (substantive starting point - formal procedure), both approaches coincide in the concern to serve with their reflections a just and well-ordered society (Rawls), which according to Gutiérrez signals the coming of the Kingdom of God. This coincidence owes to a Christian horizon of Rawls' secular theory of justice and an openness of Gutiérrez's theology to secular thought, and symbolizes an important and valuable North-South understanding within a globalizing and regionalizing world.

Keywords: liberation theology, theory of justice, democratic socialism, liberalism, poverty

Recibido: 3 agosto 2021 Aceptado: 22 octubre 2021

* Alemán. PhD (Dr. habil.). Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität Bonn; Philosophische Fakultät (Humanidades), director del Departamento de Filosofía de las religiones y del Centro Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos. Email: <michael.schulz@uni-bonn.de>.

Consideración inicial

El mismo año de 1971 en que John Rawls (2021-2002) publicó su *Teoría de la justicia* también marcó el lanzamiento de la teología de la liberación con la publicación de la obra homónima de Gustavo Gutiérrez Merino. Dos obras que abordan la comprensión de la justicia: la de Rawls, que ofrece una compleja teoría de la justicia para establecer una sociedad bien ordenada a través de un proceso equitativo; la de Gutiérrez, que desarrolla una teología profético-práctica de la justicia social en la que el Reino de Dios comienza a realizarse. ¿Hay puntos de contacto, solapamientos? Además, Rawls pertenece ciertamente a los pensadores del centro cultural global, el llamado Primer Mundo, mientras que Gutiérrez —a pesar de su fama— pertenece más bien a la periferia cultural e intelectual, el llamado Tercer Mundo. Sin embargo, por esta misma razón, es interesante relacionar ambos enfoques entre sí.

Literatura

En la literatura no se encuentran grandes tratados comparativos sobre Gutiérrez y Rawls; aparecen unas breves referencias, por ejemplo, de Michelle Becka, en una antología reciente, a través de la cual se recuerda la publicación de la *Teología de liberación* de Gutiérrez hace cincuenta años (Becka, 2021: 143-162). Dado que Gutiérrez no respondió a la teoría de la justicia de Rawls, este espacio en blanco no resulta sorprendente.

Otros teólogos, sin embargo, se sintieron desafiados por la teoría de la justicia de Rawls; por ejemplo, el teólogo protestante, obispo y presidente de la Iglesia Protestante en Alemania Heinrich Bedford-Strohm. En su disertación titulada *Prioridad para los pobres*, publicada en 1993, considera la teoría de Rawls como “una importante contribución para mediar entre las normas bíblicas y la realidad actual” (Bedford-Strohm, 1993: 306). Pero, sobre todo, establece una conexión entre el segundo principio de justicia según Rawls y la opción teológica de liberación por los pobres. El director de la University of Stellenbosch Business School en Sudáfrica, Piet J. Naudé, sigue las reflexiones de Bedford-Strohm en su contribución *In defence of partisan justice - an ethical reflection on “the preferential option for the poor”* (2007: 168; 187). La referencia a Gutiérrez, sin embargo, sigue siendo general; es interesante como defensor de la opción por los pobres. Para evitar que la teología de la liberación peligre por su sesgo marxista, Calloway (2011) recomienda acceder a ella a través del enfoque de Rawls.

Dado que Gutiérrez, al igual que otros autores de la teología de la liberación, no desarrolla un procedimiento formal, en el sentido de Rawls, para elaborar principios de una sociedad justa y bien ordenada, no es de extrañar que los teólogos de la liberación busquen el diálogo con el economista y filósofo indio Amartya Sen en lugar de con Rawls. Porque el enfoque de Sen sobre las capacidades y circunstancias concretas de la libertad, sobre la pobreza, es correlativo al enfoque de la teología de la liberación sobre la situación real de la vida de las personas. Sen enumera las limitaciones de la libertad (hambrientos, que niegan la libertad básica de sobrevivir; desnutrición; inasistencia sanitaria; malos sistemas de provisión de agua; falta de educación funcional; desempleo; negación a las libertades políticas y derechos humanos básicos; inseguridad económica por falta de derechos y libertades democráticas; gobiernos autoritarios) (Sen 2002a: 31) para discutir e identificar caminos de liberación de las mismas. La liberación de estas restricciones y carencias es igualmente la misión de la teología de Gutiérrez, como explica en sus estudios el teólogo colombiano Héctor Adrián Martínez Díaz (2014: 72). La teología de la liberación también se compromete a capacitar a las personas para que realmente vivan sus vidas libremente en la responsabilidad compartida. A pesar de esta mayor cercanía de pensamiento entre la teología de la liberación y la teoría económica de Sen —enfoques ambos de la periferia global—,

el foco de atención en lo que sigue se centra en la relación, hasta ahora poco advertida, entre la teología de Gutiérrez y la teoría de la justicia de Rawls.

El conocimiento de Dios como justicia practicada

Después de estas breves referencias a la literatura, es necesario comprender primero la naturaleza específica de la teología de Gutiérrez para poder relacionarla con el enfoque de Rawls en un segundo paso. Mientras Rawls concibe una teoría secular de la justicia que prescinde precisamente del anclaje teológico, Gutiérrez (1990: 233) formula lo contrario: “Conocer a Dios es obrar la justicia”.

El compromiso con la justicia es el principio de verificación del conocimiento de Dios. En este sentido, Gutiérrez se enfrenta a la delicada cuestión de cómo hablar del Dios de la justicia en medio de una gran injusticia y violencia. “¿Cómo hablar de Dios desde Ayacucho?” se pregunta Gutiérrez (1988) en una conferencia. Ayacucho —ciudad de la sierra peruana que adquirió triste fama por la violencia de Sendero Luminoso; Ayacucho —el nombre de la ciudad significa “rincón de los muertos” en quechua (Gutiérrez, 1988: 241). ¿Cómo se puede hablar de un Dios de justicia y amor desde esta ciudad, en esta situación de violencia y asesinatos diarios? Gutiérrez responde a la pregunta señalando el compromiso del cristiano con una sociedad justa, con el Reino de Dios. Sin el Reino de Dios y de la justicia, que empieza a manifestarse en una sociedad justa, no se reconoce a Dios o sólo se adora a un Dios falso e imaginario. Gutiérrez formula agudamente: “En efecto, un dios sin reino es un fetiche, obra de nuestras manos, negación del Señor; porque esta separación es contraria a sus deseos” (Gutiérrez, 1988: 235-236). Positivamente hablando, esto significa: El cristiano comprometido con el Reino de la justicia de Dios es la teodicea viva: la reivindicación práctica del Dios justo en medio de la injusticia, por grande que sea.

Justificación bíblica

Gutiérrez justifica su teodicea práctica con referencias a la Biblia hebrea: los profetas proclaman el día de Dios como un día de juicio sobre los que infringen la ley, especialmente hacia grupos de población que apenas pueden defenderse, como los extranjeros, las viudas y los huérfanos. Con ellos Dios se solidariza, por lo que Israel debe seguir la opción de Dios por estas personas. Además de ser con los extranjeros, las viudas y los huérfanos (Gutiérrez, 1990: 327), la solidaridad de Dios es también con los pobres (Gutiérrez, 1990: 321-330).

Gutiérrez cita al gran profeta de la justicia social Amós, que en el siglo VIII a.C. denuncia la explotación de los pobres en el norte de Israel y anuncia el gran día del juicio de Dios: “Así dice Yahvé: ¡Por los tres crímenes de Israel y por los cuatro, seré inflexible! Porque venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias; los que pisan la cabeza de los débiles, y el camino de los humildes tuercen!...” (Am 2, 6-7) (Gutiérrez, 1990: 327). Por eso Gutiérrez sostiene: “Conocer a Yahvé, lo que en el lenguaje bíblico quiere decir amar a Yahvé, es establecer relaciones justas entre los hombres, es reconocer el derecho de los pobres. Al Dios de la revelación bíblica se le conoce a través de la justicia interhumana”. (Gutiérrez, 1990: 233) Y en un pasaje posterior vuelve a subrayar apodícticamente: “Todo intento de evasión de la lucha contra la alienación y la violencia del poderoso, y por un mundo más justo y más humano es la más grande infidelidad a Dios. Conocerlo es obrar la justicia. No hay otro camino para llegar a él.” (Gutiérrez, 1990: 311-312)

Dado que el Dios de Israel es el Dios de Jesús, Jesús y la Iglesia primitiva proclaman exactamente al mismo Dios. La 1ª Epístola de Juan, que cita Gutiérrez, resume: “Si alguno dice: amo a Dios, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve” (1 Jn 4, 20) (Gutiérrez, 1990: 240).

La injusticia, pues, es el ateísmo práctico, que, según el teólogo peruano, puede darse incluso entre cristianos devotos y ministros de la Iglesia católica.

El Reino de Dios: una realidad interior y exterior

Gutiérrez aborda sus preocupaciones de teología de la justicia frente a las tendencias de una teología espiritualista que entienden la predicación de Jesús sobre la llegada del reino de Dios predominante o exclusivamente como una predicación de una realidad puramente espiritual e interior.

Para ilustrar la interpretación puramente espiritual del mensaje de Jesús, cito la conferencia *La Esencia del Cristianismo*, pronunciada por el historiador del dogma protestante Adolf von Harnack (1851-1930) en el semestre de invierno de 1899/1900 en Berlín: “El Reino de Dios viene, en cuanto llega a los individuos, penetra en las almas y se deja poseer por ellas. El Reino de Dios es el dominio de Dios; pero el dominio del Dios santo en el corazón de cada uno de los hombres es el mismo Dios con su poderío. El Reino de Dios viene, porque viene a cada uno de los hombres, tiene acceso a su alma, y ellos lo acogen” (Harnack, 2006: 51).

Con estas palabras, Harnack interpreta el término central de mensaje del Jesús histórico, la *basileia tou theou*, el Reino de Dios, según la doctrina protestante de la justificación de Martín Lutero (1483-1546): el Reino de Dios es la gracia invisible e interior que el individuo recibe en su alma, en su corazón. El Reino de Dios equivale a una realidad espiritual.

El impulso para superar esta unilateralidad fue la reunión de los obispos latinoamericanos en 1968 en Medellín, que pretendían trasladar las decisiones del Concilio Vaticano II, que había concluido en diciembre de 1965, a la pastoral de su continente. Gutiérrez fue uno de los teólogos que editó el documento final.

El documento de Medellín afirma, con razón, que el reino y la gracia de Dios liberan primero del pecado: esto se refiere al pecado personal, pero también a las “estructuras injustas” que oprimen, explotan o tientan a las personas a convertirse en cómplices del mal. Por ello, los obispos subrayan que también hay que superar las injusticias de todo tipo; hablan de un “cambio global en las estructuras latinoamericanas”, indicando que dicho “cambio tiene como requisito, la reforma política”. (CELAM, 1968: Medellín, La justicia § 16). Destaca la llamada *opción preferencial por los pobres* en el documento de Medellín (CELAM, 1968: Medellín, La Paz, p. 22; Pobreza de la Iglesia §§ 1-18; Familia y demografía, § 11e; García, 2020: 107-111) y, a continuación, once años después, en el documento del Consejo Episcopal Latinoamericano reunido en Puebla (1979, 1ª nn. 733-738). Esta opción por los pobres debe ser orientada hacia reformas políticas.

El impulso y punto de partida de la teología de la liberación de Gutiérrez fueron estas decisiones de Medellín. Por eso da por sentado el significado cristológico y teológico del concepto de la gracia y de las categorías soteriológicas *reino de Dios*, *salvación* y *redención*. Al mismo tiempo, subraya el significado terrenal y físico de estas categorías, su dimensión política (Gutiérrez, 1990: 219-226).

Para ello, Gutiérrez invoca la experiencia del Éxodo atestiguada en el Antiguo Testamento. La redención y la salvación coinciden con la liberación del cautiverio de Egipto (Gutiérrez, 1990: 194-203). La gracia de Dios es la tierra prometida. La gracia es terrenal, material. Gutiérrez niega que Jesús y el Nuevo Testamento espiritualicen alternativamente la gracia en contraste con esta comprensión tangible de la gracia; más bien, Jesús muestra cómo las promesas proféticas de salvación y justicia comienzan a cumplirse en este tiempo.

Gutiérrez se refiere entre paréntesis a Lucas 4:21 (Gutiérrez, 1990: 212); es el versículo que dice: “Pero él [Jesús] comenzó a decirles: ‘Hoy se ha cumplido esta palabra de la Escritura que habéis oído.’” La palabra bíblica que Jesús pretende cumplir con su venida es la del profeta Isaías (61:1-2): “El

Espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungido. Me ha enviado a llevar el evangelio a los pobres, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, a poner en libertad a los oprimidos, a proclamar un año de gracia del Señor”. Jesús recita este texto en la sinagoga de su ciudad de origen, Nazaret, y se presenta con él. La palabra bíblica se refiere, obviamente, a las personas que se encuentran en apuros, a las que Jesús anuncia el fin de sus sufrimientos y penurias: es la buena noticia, el Evangelio. Gutiérrez dirige la atención al momento en que Jesús nos dice: “Hoy” —hoy se ha cumplido esta palabra bíblica, no se cumplirá en el futuro, en el más allá. El futuro comienza ahora con la aparición de Jesús, su predicación, sus curaciones, exorcismos y milagros. De tal forma, Jesús abre este tiempo, que ya experimenta el “cumplimiento histórico” (Gutiérrez, 1990: 212) del reino de Dios a través de él, a un cumplimiento futuro y escatológico que no sólo concierne al ámbito humano, sino que abarca toda la creación, subraya Gutiérrez (1990: 213).

La crítica y el aprendizaje del magisterio

Gutiérrez es consciente de la crítica a una comprensión de la liberación y la redención que haga hincapié en los aspectos externos y materiales. Esta crítica se ha manifestado de forma destacada en los dos escritos magisteriales de la Congregación para la Doctrina de la Fe que tratan sobre la teología de la liberación.

La primera instrucción de 1984 *Libertatis nuntius* enfatiza con respecto a la interpretación teológica de la liberación del Éxodo: “la liberación del Éxodo no puede referirse a una liberación de naturaleza principal y exclusivamente política.” (n. 3) El mal también tiene su lugar primero en el corazón del hombre y no en las estructuras sociales (n. 14). Sin embargo, la Instrucción también señala que la transformación interior del ser humano se representa en lo externo, lo social y lo político (n. 8).

Sin embargo, la teología de Gutiérrez no se ve afectada por esta crítica magisterial. Sigue rechazando cualquier dualismo que desconecte el mundo social externo de la renovación interior del hombre y del reino de Dios, saboteando así el conocimiento de Dios. En este sentido, subraya: “La liberación del pecado está en la raíz misma de la liberación política”. (Gutiérrez, 1990: 301)

Ya la segunda declaración magisterial, *Libertatis conscientia*, del 22 de marzo de 1986, ofrece una visión más positiva de la teología de la liberación y reduce su crítica. ¡El Magisterio había aprendido! Por eso no es de extrañar que el Papa Juan Pablo II escribiera sólo unos días después, en una carta a los obispos brasileños el 9 de abril de 1986: “a teologia da libertação é não só oportuna mais útil e necessária” (Juan Pablo II, 1986: n. 9).

La génesis del dualismo

Gutiérrez (1990: 118-224) analiza en detalle el trasfondo teológico de este dualismo de la gracia interior y la realidad exterior. Gutiérrez se permite esta charla técnica porque teme las consecuencias de este dualismo. El dualismo se basa en una doctrina unilateral de la gracia. Para subrayar con todo vigor la libertad de la gracia divina, se desarrolló en la teología católica de la Baja Edad Media una concepción de la realidad humana que no veía al ser humano relacionado con la gracia de Cristo de forma dinámica. Una referencia dinámica y esencial de la vida humana a la gracia, parecía condicionarla y ponerla a merced de nuestras necesidades. Gutiérrez cita la tesis tardomedieval según la cual sólo se puede demostrar la llamada no repugnancia de la gracia por el hombre: es decir, que el hombre por su propia naturaleza no contradice la gracia (Gutiérrez 1990: 132). A través de tales construcciones, se preparó una definición secular de la realidad humana de forma contraproducente.

La gracia parecía tener que ver sólo con el cielo, pero no con la tierra. Sólo se podía creer en la gracia, no se podía experimentar, ciertamente no en el mundo exterior, sino una vez más en el interior.

El jesuita Karl Rahner (1904-1984), a quien Gutiérrez gusta referirse, explica en sus escritos que con esta doctrina de la gracia se había hecho teológicamente imposible experimentar lo que Ignacio de Loyola (1491-1556), el fundador de la Orden de los Jesuitas, explica en sus *Ejercicios Espirituales*, esto es, que quien medita los misterios de la vida de Jesús puede tener una experiencia interior de la gracia en forma de la consolación que da el Espíritu Santo (Ignacio de Loyola, 1985: 172; EE 330; Rahner 2000: 301: “la gracia sobrenatural sólo puede ser el piso añadido, más allá de la experiencia...”). Como hemos dicho, el dualismo de la gracia y la realidad humana deplorado por Gutiérrez afectaba, pues, incluso al mundo interior de la experiencia y vivencia humanas, no sólo al exterior.

Por eso, el fundador de la teología de la liberación se congratula de que el Concilio Vaticano II (1962-1965) hable en la constitución pastoral *Gaudium et spes* (n. 22) de que “la vocación suprema del hombre en realidad es una sola”. Al mismo tiempo, esta vocación se define varias veces en la *Gaudium et spes* con el adjetivo „integral” (n. 10, 11, 57...), que, según Gutiérrez, subraya el carácter comprensivo de la vocación: se refiere a toda la persona, en su dimensión interior y exterior, y en su relación con la humanidad y la naturaleza. La vocación es común, social, no individualista (Gutiérrez, 1990: 122). Por consiguiente, el mundo social, político y económico no es algo que no tenga nada que ver con la gracia de Dios, sino que está abrazado por el dinamismo del hombre hacia la gracia de Dios y, por lo tanto, puede ser igualmente un lugar de presencia de Dios, o también de ausencia de Él, cuando el mundo del hombre está completamente distorsionado por la grave injusticia y ya no se puede reconocer a Dios.

Consecuencias políticas de la teología de Gutiérrez

Una vez identificado el centro de gravedad de la teología de la liberación de Gutiérrez, queda la cuestión de qué significa políticamente esta teología de la justicia y cómo se relaciona con la teoría de la justicia de Rawls.

Programáticamente Gutiérrez formula: el Reino de Dios “se realiza en una sociedad fraterna y justa, y, a su vez, esa realización despunta en promesa y esperanza de comunión plena de todos los hombres con Dios. Lo político se entronca en lo eterno.” (Gutiérrez, 1990: 277)

A pesar de este entroncamiento de lo político en lo eterno, a pesar de la tesis de que el Reino de Dios comienza a realizarse en una sociedad justa, Gutiérrez rechaza un mesianismo político-religioso, que la crítica de Jesús al celotismo exige (Gutiérrez, 1990: 271; 286). Siguiendo la filosofía de la historia de Hegel, entiende la historia del mundo como “progreso en la conciencia de la libertad” (Gutiérrez, 1990: 82) y como presencia de Dios. Pero esta presencia de Dios en la historia no anula su independencia y autonomía. El hombre es el sujeto de su historia. Aunque Gutiérrez rechaza cualquier dualismo entre lo político y lo eterno, entre la historia y el reino de Dios, la naturaleza y la gracia, reconoce en la teología de la creación y la encarnación de la palabra divina en el hombre Jesús de Nazaret, el fundamento de una autonomía de lo político, lo social y lo económico.

Para el análisis de los procesos sociales, puede, por tanto, defender el uso de los métodos de las ciencias sociales, lo que para él incluye la aplicación instrumental de la metodología marxista y le permite, por ejemplo, adoptar la terminología de la lucha de clases: *Fraternidad cristiana y lucha de clases* (Gutiérrez, 1975: 352), que incluso, es el título de una sección de Teología de liberación del año 1971. En principio, también se podría utilizar la teoría de la justicia de Rawls para determinar el procedimiento que lleva a los principios de una sociedad justa, en la que media la presencia de Dios. Pero en los años en los que Gutiérrez pudo conocer la teoría de Rawls, se mantiene fiel a su preferencia por los métodos de las ciencias sociales y las consideraciones de la izquierda.

Aunque emprende una llamativa *retractatio* de la primera edición de su teología de la liberación en 1972 para matizar su proximidad intelectual a la terminología marxista, no se convierte por ello en un

defensor de una teoría liberal de la libertad y la justicia; al contrario, combina la opción por los pobres con una opción por un *socialismo cristiano y democrático* (Gutiérrez, 1990: 140-143).

Por otra parte, Gutiérrez reconoce el malentendido de la terminología marxista en la nueva edición de su libro. El título *Fraternidad cristiana y lucha de clases* (Gutiérrez, 1975: 352) se sustituye por *Fe y conflicto social* (Gutiérrez, 1990: 312). Sin embargo, Gutiérrez no sustituye en todo momento el término *lucha de clases* por el de *conflicto social*. Ciertamente, da a sus explicaciones de la lucha de clases un “reencuadre ortodoxo” (*orthodoxierendes Framing*), como equilibra Alexander Schmitt (2021: 259) tras una meticulosa comparación entre la versión original y la revisión de la teología de la liberación. Gutiérrez pone en consonancia su teología de la liberación con el Magisterio; reduce las citas de científicos sociales y filósofos marxistas y cita en cambio textos del Magisterio que, por su parte, explican las fallas sociales con ecos de las tesis marxistas. A pesar de estas reconocibles concesiones, se mantiene en su tesis de que la *facticidad afirmada de la lucha de clases* (Gutiérrez, 1990: 313: 315), pertenece epistemológicamente al ámbito de la racionalidad científica. Lo que incluso significa, según la versión original de su libro, que la determinación de la lucha de clases no está comprometida con ninguna ideología. En la nueva edición, por cierto, también deja sin modificar pasajes que suenan a marxistas, sobre los que Alexander Schmitt llama la atención. En la antigua y en la nueva edición se lee: “Únicamente una quiebra radical del presente estado de cosas, una transformación profunda del sistema de propiedad, el acceso al poder de la clase explotada, una revolución social que rompa con esa dependencia, puede permitir el paso a una sociedad distinta, a una sociedad socialista. O, por lo menos, hacer que ésta sea posible” (Gutiérrez, 1974: 52 / 1990: 78).

Liberalismo político y socialismo cristiano

Esta cita conecta el discurso de la lucha de clases con el proyecto de una sociedad socialista. La sociedad justa en la que el gobierno de Dios se hace presente es socialista y no el resultado del *liberalismo político*, que Rawls justifica en su libro homónimo de 1993. Por supuesto, Gutiérrez no está argumentando la absurda tesis de que la presencia de Dios puede verse particularmente bien en el socialismo real existente en la Unión Soviética, donde no sólo sigue prevaleciendo la pobreza, sino que también se persigue a los cristianos. Gutiérrez cita varias veces al socialista peruano José Carlos Mariátegui (1894-1930), que en sus escritos busca una forma de socialismo latinoamericano inculturado, no sólo democrático sino también compatible con la religión (Gutiérrez, 1990: 141).

Gutiérrez, sin embargo, evita ser más específico: discute el problema de la propiedad privada y se refiere a Marx, que compara el pecado y la propiedad privada de los medios de producción (Gutiérrez, 1990: 77, 162, 192, 223, 243, 279, 316, 328, 335). Sin embargo, no aboga por la abolición rigurosa de la propiedad privada, aunque puede imaginar muy bien la propiedad colectiva de la tierra, al igual que Mariátegui. Gutiérrez privilegia una comunidad de responsabilidad en la que todos se orientan y trabajan por el bien común. Sólo indirectamente los individuos se benefician personalmente de esta orientación hacia el bien común. Que la propiedad privada de la tierra sea realmente un pecado estructural y pertenezca a la *hamartiósfera* (Gutiérrez, 1990: 222), la esfera del pecado, depende para Gutiérrez de si está al servicio de la opresión o contribuye a implementar la opción por los pobres.

Para él, el factor decisivo es la participación activa de los pobres en la sociedad civil y en la formación de la voluntad política. El criterio de toda teoría de la justicia y de todo concepto político es la opción por los pobres, es decir, el compromiso con su posibilidad de convertirse en actores sociales autodeterminados (Gutiérrez, 1990: 21; 97).

Con este criterio para una sociedad justa, llegamos al segundo principio de justicia según Rawls: según el cual, las desigualdades sociales y económicas deben estar legitimadas por la mayor ventaja posible que incluso los menos favorecidos obtienen de esta desigualdad (Rawls, 1997: 68). En

consecuencia, los pobres de América Latina no deberían verse perjudicados por las asimetrías sociales y económicas, sino que deberían beneficiarse de estas desigualdades, es más, sacar el mayor provecho posible de ellas. La mayor ventaja posible consistiría en superar la pobreza, el déficit educativo y conseguir la plena participación en la vida pública y política. Cualquier otra cosa sería injusta, moral y políticamente.

¿Es posible, entonces, a través de este segundo principio de justicia, conciliar las simpatías de Gutiérrez por un socialismo latinoamericano y una opción rawlsiana por un liberalismo político de la libertad? ¿Qué podría objetar Gutiérrez al primer principio de justicia, según el cual toda persona tiene el mismo derecho a un sistema plenamente adecuado de derechos fundamentales y de libertad? (Rawls, 1997: 67)

Por supuesto, Gutiérrez no rechazaría este principio. Entendería este principio como una implicación de los derechos humanos, que, sin embargo, no los justifica específicamente. Esta justificación de los derechos humanos se la deja a otros, por ejemplo, a Rawls. No discute el enfoque contractualista más que el planteamiento de Rawls, que deriva los principios de justicia partiendo de un estado original abstracto e ideal. En vista de las injustas condiciones de vida, la pobreza, la corrupción y la debilidad y dependencia de las instituciones públicas de una oligarquía en América Latina, no se le ocurriría dejar que estas circunstancias concretas en las que la libertad debe realizarse, desaparezcan tras un *velo de ignorancia* (*veil of ignorance*) para decidir sobre los principios de justicia en un nivel abstracto. Le interesa saber cómo es posible la justicia, cómo se puede hablar de ella frente a la injusticia omnipresente y esperar su realización. Gutiérrez no confía en un procedimiento formal, como el desarrollado por Rawls, al final del cual se encuentra inevitablemente una sociedad justa. Más bien, tiene una intuición de una vida digna y justa; basándose en este resultado, busca métodos y estrategias para lograrlo, por ejemplo, a través del socialismo democrático.

El hecho de que la justicia sea posible no se decide para él a nivel teórico. La justicia es posible para él porque ya se ha convertido en su propia realidad dada en la fe, es decir, en la forma del Reino escatológico de Dios que viene con Jesús, que ya se está presentando de forma anticipativa en una sociedad justa. La opción por los pobres y la apuesta por un socialismo latinoamericano democrático y respetuoso con la religión, indican la dirección en la que se puede encontrar ahora esa sociedad justa y ordenada.

Martha Nussbaum, Amartya Sen, Gustavo Gutiérrez

Michelle Becka tiene ciertamente razón al relacionar el enfoque de Gutiérrez sobre las circunstancias concretas y la escatología de Jesús no directamente con la teoría de la justicia de Rawls, sino con el enfoque de Martha Nussbaum sobre las *capacidades* de la libertad humana (Becka, 2021: 148). Nussbaum desarrolla este enfoque en su libro *Las Fronteras de la Justicia* (*Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, 2006), dedicado a la memoria de John Rawls. Se basa en las reflexiones de su compañero de vida, el economista y filósofo indio Amartya Sen, que también estudió a Rawls. Sen no se centra en la construcción contractualista de un estado primordial con el propósito de establecer principios de justicia que apoyen al estado; más bien, discute las oportunidades de realización de la libertad humana, que incluyen no sólo un cierto nivel de vida, sino además la posibilidad real de un diseño de vida autodeterminado y, por lo tanto, la oportunidad de generar resultados valiosos (Sen, 2002b; Nussbaum, 2007: 82-92).

Nussbaum argumenta de manera similar. Sitúa en el centro de sus consideraciones las condiciones y exigencias que deben cumplirse para que las capacidades humanas se desarrollen libremente, por ejemplo, la nutrición, la educación, la libertad de expresión. De lo contrario, se viola la dignidad humana. Una sociedad que no puede crear estas condiciones fracasa en su tarea de garantizar un

mínimo de justicia. Con gran detalle, construye el caso de las personas con discapacidades físicas y mentales, a las que hay que conceder este mínimo de justicia (Nussbaum, 2007: 163-225).

En el concepto de Rawls, las personas con discapacidades físicas y mentales no tienen cabida, o sólo una posterior, en un segundo paso (Rawls, 2015: 46-47). Según su concepción, entre las personas del estado original, en el que se deciden los principios de justicia para todos, sólo hay personas sin impedimentos, personas racionales; “sus diversas facultades naturales, como la fuerza y la inteligencia, [están] todo dentro de la gama de lo normal”. (Rawls, 2015: 50) Estas personas entienden el lema de Rawls “justicia como imparcialidad” (Rawls, 1997a:25) y están dispuestos a la cooperación recíproca de toda la vida para realizar sus planes. Por tanto, lo que debe aplicarse a todos no lo deciden todos, sino sólo los ciudadanos con determinadas características. El subtítulo *Consideraciones sobre la exclusión*, que sólo puede leerse en la edición en español del libro de Nussbaum *Las Fronteras de la Justicia*, da pues en el clavo.

Lo que Nussbaum interpreta utilizando el ejemplo de las personas con deficiencias mentales también puede aplicarse fácilmente a la situación de los pobres a la que se enfrenta Gutiérrez.

Es cierto que la pobreza no coincide con la deficiencia mental, pero el acceso, a menudo bloqueado, a la educación y a la participación activa en la vida política de las personas pobres, no les hace aparecer como personas activas, autodeterminadas y cooperantes, sino como pasivas sobre las que otros deciden y que tienen que encontrar su camino en tan precaria situación. Si la *posición original* debe consistir en la celebración de un contrato social que redunde en beneficio de todos, se plantea la cuestión de cuál es la ventaja que se podría obtener de las personas en situación de pobreza radical. ¿Qué podrían ofrecer? Nadie se beneficiaría de ellos, sólo causarían costos; ¿cómo se supone que van a cooperar? El *velo de ignorancia* puesto en juego por Rawls puede ocultar a los pobres con su precaria situación. Pero siguen perteneciendo a la categoría de personas de las que nadie tiene ninguna ventaja; probablemente tampoco tienen un “plan racional de vida” (Rawls, 1997a: 140), sólo la voluntad de sobrevivir.

Difícilmente puede responderse cómo su “sentido de la justicia” (Rawls, 2015: 44), que Rawls atribuye a la gente del estado primordial, pudo desarrollarse y diferenciarse en medio de una gran injusticia para participar en el debate del estado primordial. En cualquier caso, Rawls está convencido de que sólo en algunas personas este sentido de la justicia no está suficientemente formado.

Sin embargo, miembros del grupo con estos y otros déficits similares no pueden ser excluidos a priori del concepto de contrato social, al igual que aquellos con discapacidades mentales. La justicia exige que, en principio, todos puedan decidir lo que concierne a todos. Por tanto, los pobres no pueden entrar en juego sólo en el sentido del segundo principio de justicia.

Para Gutiérrez, la primera cuestión es, por tanto, cómo las personas que viven en la pobreza pueden convertirse en miembros activos y cooperantes de la sociedad en primer lugar, cómo podrían incluso ser considerados para la construcción de un estado original. Gutiérrez, al igual que Nussbaum, se preocupa por las demandas de las personas desfavorecidas que deben ser satisfechas para hacer realidad sus capacidades y oportunidades. El principio rector de la liberación subsume los obstáculos que hay que superar para lograr una vida en una sociedad justa a través de la liberación.

Mientras que Gutiérrez se fija principalmente en el resultado del proceso de liberación, tomando como guía la escatología de Jesús; Rawls, en una óptica liberal, se centra en el procedimiento por el que se establecen los principios de justicia y se hace posible una sociedad bien ordenada. A Gutiérrez no le interesa el procedimiento formal por el que se llega a los principios de justicia, sino primero el resultado deseado, a partir del cual se plantea el procedimiento de cómo conseguirlo, por ejemplo, a través de una legislación socialista, mediante un reparto justo de la tierra y la igualdad de oportunidades en la educación.

Rawls y Gutiérrez: argumentos distintos, resultado común

¿Y la diferencia epistemológica entre Rawls y Gutiérrez? Como se ha dicho, el teólogo peruano acepta cualquier teoría y práctica secular que conduzca a una sociedad justa. El concepto secular de Rawls está abierto a ideas religiosas si se pueden ajustar a los principios de justicia. Con la ayuda de una teoría del “consenso traslapado”, Rawls intenta reunir a partir del resultado común diferentes enfoques de la justificación que son inevitables en una sociedad pluralista (Rawls, 1997a: 352; 2015: 37, 41, 56, 60-65). En este sentido, las religiones pueden aportar su contribución a una sociedad justa. Gutiérrez podría estar de acuerdo con este concepto de consenso traslapado.

Por otro lado, Rawls implementa en su *Teoría de la justicia* el ideal de una razón pública con la que sólo se puede argumentar de forma correcta en un estado constitucional liberal e ideológicamente neutral. Esta razón pública sólo acepta argumentos ideológicamente independientes, a los que todo ciudadano que se guíe por los principios de la justicia, pueda dar libremente su consentimiento. En consecuencia, los argumentos religiosos no pertenecen al repertorio de la razón pública, ya que se basan en principios de naturaleza diferente. En consecuencia, la religión es desplazada del discurso público a la esfera privada. De hecho, no desempeña ningún papel en la teoría de la justicia de Rawls, si se leen pistas ocultas, como la de que la *Teoría de la justicia* contempla el mundo social “*sub specie aeternitatis*”, es decir, desde un punto último de unidad (Rawls, 1997a: 530). Sin embargo, la religión siguió siendo un asunto privado y personal en la vida de Rawls, como se documenta en sus notas publicadas póstumamente sobre su propia historia de fe en *On My Religion* (1997). Al principio, Rawls quería ser sacerdote anglicano. Su tesis titulada *A Brief Inquiry into the Meaning of Sin and Faith* (2006), presentada al Departamento de Filosofía de la Universidad de Princeton en 1942, da fe de sus convicciones cristianas. Pero esta fe viva de Rawls se erosionó a través de las experiencias de la guerra, el estudio de la historia de la iglesia (la Inquisición) y la dificultad de aceptar ciertas declaraciones de fe. Sin embargo, es crucial esta pista que da Rawls: Tales dudas sobre la fe, sin embargo, no se referían a las “ideas de derecho y justicia expresadas en la doctrina cristiana de la fe” (Rawls, 2021: 306), porque estas ideas también pueden ser reconstruidas por la razón humana; no dependen, según Rawls, de la fe en la existencia de Dios, sino que lo hacen directamente de la razón. Pero se pueden apoyar desde la fe. El hecho de que la religión sustenta precisamente ideas cruciales y de apoyo de un Estado constitucional democrático moderno, cobra importancia en la obra de Rawls *El liberalismo político* y se afirma explícitamente y se explica con detalle en su tratado *The Idea of Public Reason Revisited* (1997). En este tratado señala que en el *Liberalismo Político* no desarrolla el principio de la razón pública sobre la base de una doctrina liberal global como en *Teoría de la Justicia*, sino que lo establece discutiendo diferentes argumentos (Rawls, 1997b: 806-807). Entre los argumentos debatidos se encuentran también las doctrinas y los principios de las religiones, en la medida en que conciernen y promueven la razón pública, es decir, con referencias a los derechos humanos y las libertades fundamentales y apoyan la base racional de la política. No es entonces una coincidencia que Jürgen Habermas —en el sentido de su propia determinación de la relación entre fe y conocimiento, religión y estado secular— identifique motivos cristianos en el enfoque de Rawls en una traducción secular: Habermas (2021: 322-334) reconoce un motivo para el rechazo de Rawls al utilitarismo, en la idea bíblica en la que el hombre es imagen de Dios. Así, el liberalismo de Rawls no termina en la privatización de la religión, después de todo. Gutiérrez, en todo caso, no estaría en absoluto de acuerdo con esta privatización de la religión; el repliegue de la religión a la esfera privada equivaldría a su reducción a lo espiritual, a lo interior y al otro mundo. Pero tampoco es eso lo que Rawls exige, ya no: para la esfera pública de la religión que prefiere Gutiérrez, el liberalismo político de Rawls ofrece, sin embargo, un lugar importante en el horizonte de la razón pública. El teólogo de la periferia y el filósofo del centro se encuentran en la única esfera pública democrática de la religión y la razón.

En definitiva, el filósofo y el teólogo provienen de hemisferios diferentes; Rawls opta por un liberalismo político de libertad socialmente responsable, Gutiérrez opta por un socialismo cristiano y

democrático. Tanto en uno como en otro la religión puede jugar un papel argumentativo; ambos se encuentran en la preocupación por una sociedad justa y efectivamente democrática. Difieren en su razonamiento, pero coinciden en sus resultados.

Bibliografía

- Becka, Michelle (2021). “Praxis der Gerechtigkeit. Relecture von Gustavo Gutiérrez’ Theologie der Befreiung aus sozioethischer Perspektive”. En: Becka, Michelle / Gmainer-Pranzl, Franz (Eds.) (2021). *Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers* (pp. 143-162). Austria: Innsbruck-Wien: Tyrola.
- Bedford-Strohm, Heinrich (1993). *Vorrang für die Armen: Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit*. Alemania, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Calloway, Jonathan (2011). *Ending Structural Violence: A Rawlsian Approach to Liberation Theology*. Undergraduate Honors Theses. USA, Johnson City: East Tennessee State University. Paper 11. <https://dc.etsu.edu/honors/11>
- Congregación para la doctrina de la fe (1984). *Instrucción sobre algunos aspectos de la «Teología de la liberación» – Libertatis nuntius*. https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_sp.html
- Consejo Episcopal Latinoamericano [CELAM]. (1968). *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe. Documentos Finales de Medellín*. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Medellin.pdf
- Consejo Episcopal Latinoamericano [Celam] (1979). *Documento de Puebla. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. https://www.celam.org/documentos/Documento_Conclusivo_Puebla.pdf
- García, Ángela Carolina (2020). “Medellín: de la opción por los pobres a la opción por los que sufren”. En: *50 años de la Conferencia de Medellín. Opción preferencial por los pobres*, ed. Quevedo Rodríguez, Andrés Mauricio (pp. 103-112). Bogotá: Ediciones USTA.
- Gutiérrez, Gustavo (1975⁷ = 1971). *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gutiérrez, Gustavo (1988). “Cómo hablar de Dios desde Ayacucho”. *Revista Latinoamericana de Teología vol. 5*, pp. 233-241.
- Gutiérrez, Gustavo (1990¹⁴). *Teología de la liberación. Perspectivas (Verdad e Imagen)*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Habermas, Jürgen (2021). “Nachwort: Das ‘gute Leben‘ eine ‚abscheuliche Phrase‘. Welche Bedeutung hat die religiöse Ethik des jungen Rawls für dessen Politische Theorie”. En: *John Rawls Über Sünde, Glaube und Religion*, ed. Nagel, Thomas. (pp. 315-336). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Harnack, Adolf von (2006). *La Esencia del Cristianismo*, trad. J. Miró Folguera. Barcelona: Colección Sefer.
- Ignacio de Loyola (1985). *Ejercicios Espirituales*, ed. Dalmases, Cándido, de. Madrid: Sal Terrae.
- Juan Pablo II (1986). *Carta do Papa João Paulo II aos bispos da Conferência Episcopal aos bispos do Brasil*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/letters/1986/documents/hf_jp-ii LET_19860409_conf-episcopale-brasile.html
- Martínez Díaz, Héctor Adrián (2014). *Teología de la liberación y desarrollo humano agencia, capacidades y superación de la pobreza*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Naudé, Piet J. (2007). “In defence of partisan justice - an ethical reflection on ‘the preferential option for the poor’”. *Verbum et Ecclesia vol. 28*, pp. 166-190.
- Nussbaum, Marta (2007). *Las Fronteras de la Justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.

- Rahner, Karl (2000). “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia”. En Rahner, Karl. *Escritos de Teología I* (pp. 299-319). Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Rawls, John (1997a). *Teoría de la justicia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Rawls, John (1997b). “The Idea of Public Reason Revisited”. *The University of Chicago Law Review* vol. 64, 765-807.
- Rawls, John (2015). *Liberalismo político*. Trad. Madero Báez, S. México D.F.: FCE. Kindle-Version.
- Rawls, John (2021). “Über meine Religion”. En: *John Rawls Über Sünde, Glaube und Religion*, ed. Nagel, Thomas. (pp. 301-312). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schmitt, Alexander (2021). “Der Klassenkampf ist eine Tatsache und Neutralität in dieser Sache unmöglich”. Das Klassenkampf-Kapitel aus Gustavo Gutiérrez’ *Theologie der Befreiung* und seine Reformulierung”. En: Becka, Michelle / Gmainer-Pranzl, Franz (eds.) (2021). *Gustavo Gutiérrez: Theologie der Befreiung (1971/2021). Der bleibende Impuls eines theologischen Klassikers* (pp. 221-265). Innsbruck-Wien: Tyrola.
- Sen, Amartya (2002a). *Desarrollo y Libertad*. Barcelona: Planeta.
- Sen, Amartya (2002b). *La Desigualdad Económica*. México D.F.: FCE.