

AVISO AL LECTOR

Esta edición española, por ahora solamente on line, es la traducción, adaptada al público de lengua española y puesta al día, de la primera edición del mismo manual en lengua italiana. La publicación del manual en la pagina www.eticaepolitica.net quiere facilitar su uso privado gratuito por parte de las personas interesadas. El libro es propiedad de su autor, y cualquier utilización que exceda el uso privado que con esta nota se autoriza, queda sometido a las disposiciones legales vigentes sobre la propiedad intelectual.

El Autor

Enrique Colom

ELEGIDOS EN CRISTO PARA SER SANTOS

IV. Moral social

Roma 2011

ÍNDICE

Abreviaturas

Prefacio

Capítulo I. **El seguimiento de Cristo en la actividad social**

1. Persona y sociedad

- a) La sociabilidad humana
- b) La sociedad
- c) Sociedad y dimensión trascendente de la persona

2. Vida cristiana y compromiso social

- a) La moralidad en la vida social
- b) Función social de la caridad
- c) Unidad de vida
- d) Necesidad de la formación
- e) Incidencia del pecado en la vida social

3. La tarea de la Iglesia en la sociedad

- a) La misión de la Iglesia en el mundo
- b) Autonomía de las realidades terrenas
- c) Relación entre Iglesia y política
 - c. 1) Estado, dignidad humana y valores morales
 - c. 2) Distinción entre la Iglesia y el Estado
 - c. 3) Armonía y colaboración
- d) El pluralismo social de los católicos

4. La teología moral social

- a) Objeto
- b) Fuentes
- c) Practicidad de la moral social
- d) Síntesis de las características

5. Las ideologías sociales

- a) Noción de ideología
- b) El individualismo
- c) El laicismo
- d) El colectivismo
- e) La teología de la liberación
- f) La ideología tecnocrática

Capítulo II. **La doctrina social de la Iglesia**

1. Introducción histórica

- a) Antecedentes
- b) La cuestión social y la *Rerum novarum*
- c) Desarrollo del Magisterio social
- d) Juan Pablo II y Benedicto XVI

2. Estudio sistemático de la doctrina social de la Iglesia

- a) Naturaleza
- b) Sujeto
- c) Autoridad
- d) Objeto y finalidad
- e) Destinatarios
- f) Epistemología
- g) Fuentes
- h) Interdisciplinarietà
- i) Continuidad y renovación

3. Principios y valores

- a) Principios de la doctrina social de la Iglesia
- b) Dignidad y radical igualdad de todos los hombres
- c) Bien común
- d) Destino universal de los bienes y propiedad privada
- e) Opción preferencial por los pobres
- f) Solidaridad
- g) Subsidiaridad y participación
- h) Valores de la doctrina social de la Iglesia
- i) Verdad y justicia
- j) Libertad
- k) Paz

Capítulo III. **La familia, primer ámbito del compromiso social**

1. Papel de la familia en la sociedad

- a) Célula vital de la sociedad
- b) La tutela social de las familias
- c) Derechos y deberes sociales

2. Santuario de la vida y escuela de sociabilidad

- a) Familia y amor
- b) Santuario de la vida
- c) El derecho-deber a la educación de los hijos
- d) Aspectos de la educación familiar

e) Relación entre la familia y las otras instituciones educativas

Capítulo IV. **El Trabajo**

1. El trabajo en la Revelación
 - a) Antiguo Testamento
 - b) Jesús, el hombre del trabajo
 - c) Enseñanzas de los Apóstoles y de los Padres
2. Trabajo y desarrollo personal
 - a) El trabajo como acto de la persona
 - b) Dimensión objetiva y subjetiva del trabajo
 - c) El trabajo, camino de santidad
3. Dimensión social del trabajo
 - a) Trabajo y cuestión social
 - b) Trabajo: derecho y deber
 - c) El problema de la desocupación
4. Los derechos de los trabajadores
 - a) Su congruencia con los derechos humanos
 - b) El sindicato
 - c) La huelga
5. El trabajo en el contexto de la economía
 - a) La relación entre el trabajo y el capital
 - b) Nuevas perspectivas en el mundo del trabajo

Capítulo V. **Ética de la convivencia**

1. Cultura y comunicación
 - a) Cultura
 - b) Cultura y compromiso social
 - c) Medios de comunicación
2. Violencia y reconciliación
 - a) La violencia
 - b) El terrorismo
 - c) La carrera de armamentos
 - d) Reconciliación

Capítulo VI. **Organización política de la sociedad**

1. La vida política

- a) Enseñanzas bíblicas
- b) La sociedad civil y los cuerpos intermedios
- c) Naturaleza de la política
- d) La autoridad: necesidad y origen
- e) Deberes y límites de la autoridad
- f) El poder judicial
- g) Deberes de los ciudadanos y derecho de resistencia

2. Los derechos humanos

- a) Naturaleza y características de los derechos
 - a. 1) Origen y fundamento
 - a. 2) Cognoscibilidad y características
 - a. 3) Gradualidad e historicidad
- b) Los deberes
- c) Libertad religiosa
- d) La Iglesia y los derechos humanos

3. La organización del Estado

- a) Naturaleza del Estado
- b) La soberanía nacional
- c) Derechos de los pueblos
- d) La democracia
 - d. 1) Democracia, verdad y valores
 - d. 2) Instituciones democráticas
 - d. 3) Los partidos políticos

Capítulo VII. **La vida económica**

1. Dimensión moral de la actividad económica

- a) Pobreza y riqueza en la doctrina cristiana
- b) Finalidad de la economía
- c) Los valores morales en la economía

2. Nivel macroeconómico

- a) Función del Estado en la economía
- b) La política fiscal
- c) El mercado
- d) Capital, finanza e inversión
- e) Economía y sociedad civil

3. Nivel microeconómico

- a) La empresa
- b) Los beneficios
- c) El salario

4. Recapitulación

Capítulo VIII. **Cuestión social a nivel mundial**

1. Mundialización de las relaciones humanas

- a) Comunidad internacional
- b) Cooperación al desarrollo
- c) Derecho internacional
- d) La globalización

2. Aspectos políticos

- a) Autoridad mundial
- b) Organismos internacionales
- c) Patriotismo y nacionalismo
- d) Racismo
- e) Emigración

3. Aspectos económicos

- a) Comercio internacional
- b) Deuda externa

4. Ecología

- a) El problema ambiental
- b) Relación hombre-naturaleza en el designio divino
- c) Necesidad de un serio compromiso ecológico
- d) El progreso tecnológico

ABREVIATURAS

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Typis Polyglottis Vaticanis, Ciudad del Vaticano 1909 ss.
<i>Apostolicam actuositatem</i>	CONCILIO VATICANO II, Decr. <i>Apostolicam actuositatem</i> , 18-XI-1965.
<i>Caritas in veritate</i>	BENEDICTO XVI, Enc. <i>Caritas in veritate</i> , 29-VI-2009.
<i>Catecismo</i>	<i>Catecismo de la Iglesia Católica</i> .
CCL	<i>Corpus Christianorum. Series Latina</i> , Brepols, Turnholt 1954 ss.
<i>Christifideles laici</i>	JUAN PABLO II, Ex. ap. <i>Christifideles laici</i> , 30-XII-1988
CIC	<i>Código de Derecho Canónico</i> , 25-I-1983.
CSEL	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Viena 1886 ss.
<i>Compendio</i>	PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, <i>Compendio de la doctrina social de la Iglesia</i> , Lib. Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 2005.
<i>Compromiso de los católicos en la vida política</i>	CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, <i>Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política</i> , 24-XI-2002
<i>Deus caritas est</i>	BENEDICTO XVI, Enc. <i>Deus caritas est</i> , 25-XII-2005.
<i>Dignitatis humanae</i>	CONCILIO VATICANO II, Decl. <i>Dignitatis humanae</i> , 7-XII-1965.
DS	DENZINGER, H. - SCHÖNMETZER, A., <i>Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum</i> , Herder, Barcinone - Friburgi B. - Romae 1976 ³⁶ .
<i>Evangelii nuntiandi</i>	PABLO VI, Ex. ap. <i>Evangelii nuntiandi</i> , 8-XII-1975.
<i>Evangelium vitae</i>	JUAN PABLO II, Enc. <i>Evangelium vitae</i> , 25-III-1995.
<i>Familiaris consortio</i>	JUAN PABLO II, Ex. ap. <i>Familiaris consortio</i> , 22-XI-1981.
<i>Gaudium et spes</i>	CONCILIO VATICANO II, Const. past. <i>Gaudium et spes</i> , 7-XII-1965.
<i>Laborem exercens</i>	JUAN PABLO II, Enc. <i>Laborem exercens</i> , 14-IX-1981.
<i>La Solemnidad</i>	Pío XII, Radiomensaje <i>La Solemnidad</i> , 1-VI-1941: AAS 33 (1941) 227-237.
<i>Libertatis conscientia</i>	CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Istr. <i>Libertatis conscientia</i> , 22-III-1986.
<i>Lumen gentium</i>	CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. <i>Lumen gentium</i> , 21-XI-1964.
<i>Mater et magistra</i>	JUAN XXIII, Enc. <i>Mater et magistra</i> , 15-V-1961: AAS 53 (1961) 401-464.
<i>Octogesima adveniens</i>	PABLO VI, Carta ap. <i>Octogesima adveniens</i> , 14-V-1971.
<i>Orientaciones</i>	CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, <i>Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes</i> , 30-XII-1988, Tipografía Políglota Vaticana, Roma 1988.
<i>Pacem in terris</i>	JUAN XXIII, Enc. <i>Pacem in terris</i> , 11-IV-1963: AAS 55 (1963) 257-304.
PG	<i>Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca</i> , J.P. Migne, Paris 1857 ss.
PL	<i>Patrologiae Cursus Completus. Series Latina</i> , J.P. Migne, Paris 1844 ss
<i>Populorum progressio</i>	PABLO VI, Enc. <i>Populorum progressio</i> , 26-III-1967.
<i>Quadragesimo anno</i>	Pío XI, Enc. <i>Quadragesimo anno</i> , 15-V-1931: AAS 23 (1931) 177-228.
<i>Summi Pontificatus</i>	Pío XII, Enc. <i>Summi Pontificatus</i> , 20-X-1939: AAS 31 (1939) 510-537.
<i>Redemptor hominis</i>	JUAN PABLO II, Enc. <i>Redemptor hominis</i> , 4-III-1979.
<i>Rerum novarum</i>	LEÓN XIII, Enc. <i>Rerum novarum</i> , 15-V-1891: <i>Acta Leonis XIII</i> , 11 (1891)

	97-144.
<i>Sacramentum caritatis</i>	BENEDICTO XVI, Ex. ap. <i>Sacramentum caritatis</i> , 22-II-2007.
<i>Sollicitudo rei socialis</i>	JUAN PABLO II, Enc. <i>Sollicitudo rei socialis</i> , 30-XII-1987.
<i>Spe salvi</i>	BENEDICTO XVI, Enc. <i>Spe salvi</i> , 30-XI-2007.
<i>S. Th.</i>	S. TOMÁS DE AQUINO, <i>Summa Theologiae</i> .
<i>Veritatis splendor</i>	JUAN PABLO II, Enc. <i>Veritatis splendor</i> , 6-VIII-1993.

PREFACIO

El ser humano tiene una tendencia natural a asociarse, entre otros motivos, aunque no es el único, para alcanzar objetivos que sería difícil o imposible obtener en modo aislado. De hecho la sinergia que desarrolla una comunidad de individuos, de familias y de grupos sociales asegura una mejor calidad de vida a cada uno de sus componentes, y el bien común que se proponen las diversas asociaciones es también garantía del bien de las personas¹. A la vez, son evidentes los trastornos sociales del mundo, quizás más llamativos en el momento actual: violencias, guerras, corrupción, fraudes, etc.²; no se trata sólo del mayor conocimiento que se tiene de lo que ocurre, sino de una realidad objetiva. «La historia demuestra que en la trama de las relaciones sociales emergen algunas de las más amplias capacidades de elevación del hombre, pero también allí se anidan los más execrables atropellos de su dignidad»³. Es necesario, por consiguiente, organizar la vida social en modo que favorezca los acontecimientos positivos y atenúe aquellos negativos.

Para conseguirlo es imprescindible conocer la naturaleza de la sociedad, su significado humano y su finalidad última, y colaborar con los demás hombres en el desarrollo personal, también mediante las actividades sociales⁴. Conviene además subrayar que las conductas asociales derivan, en grande parte, de la idea que realizar el bien, ser honesto, ayudar a los demás no *paga* desde el punto de vista personal; en muchos casos, lo que mueve a abstenerse de estos comportamientos desordenados es tan solo el miedo a una sanción, pública o privada. La experiencia enseña, sin embargo, que una prescripción coactiva puramente externa no es suficiente para construir una “buena sociedad”; es necesario interiorizar las actitudes morales, que son las únicas que permiten el desarrollo de la persona en cuanto tal y le confieren la fuerza –*virtus*– para acrecentar el bien de las otras personas y de la sociedad. Ese empeño es, además, una parte integrante de la vocación con que Dios llama a cada hombre al logro del propio fin: la santidad; contribuir a la edificación de la sociedad debe considerarse, por tanto, una tarea importante y venturosa que, mientras procura el

1 «La índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados» (*Gaudium et spes*, n. 25).

2 Cf. PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *La lucha contra la corrupción*, 21-IX-2006; CELAM, *Documento de Aparecida*, nn. 70, 77, 78, etc.; MENSAJE DE LOS OBISPOS CHILENOS, *A despertar la conciencia moral y social*, 17-XI-2006; CONFERENCIA EPISCOPAL ECUATORIANA, *Carta Corrupción y Conciencia Cristiana*, 22-V-1998; y tantos otros. Además de la Iglesia, también las ciencias humanas ponen de relieve los efectos nocivos de ese tipo de conducta: vid., por ejemplo, M. ARNONE - E. ILIOPULOS, *La corruzione costa. Effetti economici, istituzionali e sociali*, Vita e Pensiero, Milano 2005.

3 *Compendio*, n. 107.

4 Desarrollo personal que no está al margen del designio divino. «Deben, pues, los fieles conocer la naturaleza íntima de todas las criaturas, su valor y su ordenación a la gloria de Dios y, además, deben ayudarse entre sí, también mediante las actividades seculares, para lograr una vida más santa, de suerte que el mundo se impregne del espíritu de Cristo y alcance más eficazmente su fin en la justicia, la caridad y la paz» (*Lumen gentium*, n. 36).

bien ajeno, aumenta el bien propio. El estudio de cómo llevar a cabo esa tarea es el cometido de la teología moral social.

A medida que se ha desarrollado, han crecido los temas examinados por esta materia. Esto es así porque la interdependencia y la globalización muestran, cada vez con mayor evidencia, que todo el quehacer humano tiene una connotación social⁵: no sólo la economía y la política, sino también la religión, la familia, la sexualidad, el ambiente natural, etc. De modo que cuando la teología analiza las relaciones sociales, debe estudiar un amplio espectro temático; sin embargo, no todos los argumentos serán aquí tratados. La elección que hemos hecho en la preparación este manual, que prevé la publicación de cuatro volúmenes, ha sido dedicar uno de ellos a las virtudes cardinales; en él se desarrollan los temas de la justicia, de la defensa de la vida humana, de la guerra y otros. Tal elección tiene, además, una ventaja: quizá como reacción a una cierta manualística, no es infrecuente que los actuales tratados sobre la justicia se limiten a exponer los aspectos sociales de esta virtud y descuiden aquéllos que se refieren a las relaciones personales y que son también indispensables para la edificación de una sociedad verdaderamente humana.

La necesidad de limitar la extensión de este volumen ha llevado a excluir algunas materias presentes en otros manuales: el justo precio, los modos de acceder a la propiedad de los bienes, la cuestión de la urbanización y de la vivienda, y otros más; por la misma razón se ha omitido o desarrollado en modo sucinto la evolución histórica de los temas tratados⁶. También se ha visto oportuno situar en nota la mayoría de las citas textuales y usar en ocasiones un carácter tipográfico reducido. Esto no significa que lo expuesto en esos párrafos o en las notas sea poco importante; significa que su lectura puede omitirse en un primer estudio, con el fin de seguir más fácilmente la argumentación del texto.

La finalidad de este volumen es desarrollar los puntos básicos de la moral social católica. Esta finalidad y el hecho de que muchas veces los manuales de esta materia remitan a los diversos documentos sociales de la Iglesia sin presentar los textos concretos, ha mostrado la oportunidad de ofrecer un amplio número de citas magisteriales con el fin de exponer la doctrina católica en este ámbito⁷. No debe olvidarse que «con el mensaje evangélico la Iglesia ofrece una fuerza liberadora y promotora de desarrollo, precisamente porque lleva a la conversión del corazón y de la mentalidad;

5 «Hablar de “moral social cristiana” no deja de ser, en realidad, una redundancia, ya que toda la moral cristiana es esencialmente social, dado el carácter comunitario de la persona humana como sujeto del actuar moral» (T. LÓPEZ, *Moral social*, «Scripta Theologica» 25 (1993) 699). Esta aseveración es uno de los criterios metodológicos indicados por la Pontificia Comisión Bíblica para discernir, en base a la Sagrada Escritura, la correcta conducta moral: cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Biblia y Moral*, Lib. Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 2008, nn. 126-135.

6 Ciertamente son argumentos apropiados para los estudios de especialización, pero nos parecen secundarios en un curso institucional de teología.

7 Este planteamiento ha sido frecuentemente criticado; sin embargo, nos parece conveniente en un curso institucional, para facilitar el conocimiento directo de la doctrina católica.

ayuda a reconocer la dignidad de cada persona; dispone a la solidaridad, al compromiso, al servicio de los hermanos; inserta al hombre en el proyecto de Dios, que es la construcción del Reino de paz y de justicia, a partir ya de esta vida»⁸.

Una última precisión: este trabajo es una traducción adaptada de *Scelti in Cristo per essere santi IV. Morale sociale*, Edusc, Roma 2008. Hemos seguido sus líneas generales, introducido diversos cambios y utilizado con mayor abundancia la bibliografía en español.

⁸ JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 59.

CAPÍTULO I

EL SEGUIMIENTO DE CRISTO EN LA ACTIVIDAD SOCIAL

La vida cristiana consiste en el seguimiento y la imitación de Jesucristo; el estudio de esa vida según la metodología teológica constituye la teología moral⁹. Ahora bien, el seguimiento e imitación de Cristo no puede limitarse a algunos ámbitos aislados del actuar humano: incluye toda la conducta. Por eso la doctrina cristiana puede y debe considerar las relaciones sociales, en cuanto a través de ellas la persona puede –y debe– identificarse con Jesús. La moral social es, precisamente, la parte de la teología moral que analiza este ámbito.

En este capítulo se examinarán los aspectos generales del seguimiento de Cristo en el quehacer social¹⁰: el nexo entre persona y sociedad (§ 1), los elementos fundamentales de la imitación de Jesús en este ámbito (§ 2) y, como consecuencia, la función que en él tiene la Iglesia (§ 3), la naturaleza de la moral social (§ 4) y, por último, las ideologías sociales (§ 5).

1. Persona y sociedad

a) La sociabilidad humana

La ciencia moral estudia el tipo de comportamiento necesario para que el ser humano alcance su plenitud y, por ende, la felicidad. Para saber cuál es la conducta que encamina hacia esa finalidad, es necesario conocer la plena verdad sobre el hombre¹¹. En efecto, «los individuos sólo alcanzarán su auténtica realización cuando acepten los elementos genuinos de la naturaleza que los constituye como personas. El concepto de persona sigue contribuyendo a una profunda comprensión del carácter único y de la dimensión social de todo ser humano»¹².

Uno de esos elementos genuinos es, precisamente, la sociabilidad: el hombre no ha sido creado como un “ser solitario”; Dios lo ha querido como un “ser social”¹³. Para la persona humana la vida social no es algo accesorio, sino una dimensión natural, esencial e ineludible; su naturaleza se desarrolla sobre la base de una subjetividad relacional: «La criatura humana, en cuanto de naturaleza espiritual, se realiza en las relaciones interpersonales. Cuanto más las vive de manera

9 Cf. R. GARCÍA DE HARO, *Cristo, fundamento de la moral*, Eiunsa, Barcelona 1990; C. CAFFARRA, *Vida en Cristo*, Eunsa, 2ª ed., Pamplona 1999.

10 Los aspectos específicos se desarrollarán en los capítulos sucesivos.

11 «Todas nuestras instituciones –la familia, la escuela, los sindicatos, el gobierno, las leyes, las costumbres y todo lo demás– brotaron de la idea que tenían del hombre los que las crearon. [...] Cuando algo no está en regla en alguna institución [...] la pregunta acerca de lo que es el hombre resulta no sólo práctica, sino más práctica que ninguna otra» (F. J. SHEED, *Sociedad y sensatez*, Herder, Barcelona 1963, p. 7).

12 BENEDICTO XVI, *Discurso a los miembros de las Academias Pontificias de las Ciencias y de las Ciencias Sociales*, 21-XI-2005.

13 Cf. *Gn* 1,27; 2,18.20.23.

auténtica, tanto más madura también en la propia identidad personal. El hombre se valoriza no aislándose sino poniéndose en relación con los otros y con Dios. Por tanto, la importancia de dichas relaciones es fundamental. Esto vale también para los pueblos»¹⁴. El ser humano es capaz y necesita comunicar con el prójimo en un modo más íntimo de cuanto lo hacen los demás seres terrenos: la sociabilidad es una cualidad natural que lo distingue de las otras criaturas de este mundo¹⁵. La tendencia del hombre a vivir en sociedad no es, por tanto, algo facultativo: su naturaleza reclama la existencia de los grupos humanos como requisito indispensable para alcanzar el propio bien integral. Éste es el motivo por el que se constituyen las diversas sociedades¹⁶.

La vida humana presenta una tensión entre su dimensión individual y su dimensión social. Cuando esta dualidad se vive armónicamente no ocasiona dificultades, más bien favorece el desarrollo de la persona. De hecho, el ser humano tiene una finalidad propia y nunca debe ser usado como medio, en cuanto Dios lo ama por sí mismo; pero, a la vez, no puede lograr su plenitud si no es en la entrega sincera a los demás. La semejanza del hombre con Dios implica que su vida debe, en cierto modo, imitar la vida íntima de la Santísima Trinidad: profunda unión de tres Personas realmente distintas; así pues, los seres humanos han de vivir la unidad sin atropellar la personalidad de nadie¹⁷: «Todo hombre debe considerar a los demás seres humanos no sólo como “otros yo”, otros seres semejantes a él, sino como “partes del propio yo”, ya que el yo que cada hombre es se realiza no en la soledad, sino en la comunión, en el reconocerse solidario de los otros y vivir en coherencia con esa solidaridad»¹⁸. Más aún, las relaciones sociales, el trato con los demás, la reciprocidad de servicios, perfeccionan a la persona en todas sus cualidades y la capacitan para cumplir su vocación¹⁹. El hombre es necesariamente un ser para los demás, aunque no se limite a esto ni pueda ser considerado como un elemento anónimo de la sociedad²⁰.

14 *Caritas in veritate*, n. 53. Por eso, la relacionalidad es un elemento esencial del *humanum* (cf. *Ibid.*, n. 55) y «una de las pobreza más hondas que el hombre puede experimentar es la soledad» (*Ibid.*, n. 53).

15 Cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1942: AAS 35 (1943) 11-12; *Pacem in terris*, pp. 264-265; *Gaudium et spes*, n. 12; *Catecismo*, n. 1879; *Compendio*, n. 149.

16 Cf. *Gaudium et spes*, nn. 23, 26; *Compendio*, n. 61.

17 Cf. *Gaudium et spes*, n. 24; *Sollicitudo rei socialis*, n. 40; *Caritas in veritate*, n. 54. Vid. E. CAMBÓN, *La Trinidad, modelo social*, Ciudad Nueva, Madrid 1999.

18 J. L. ILLANES, *Persona y sociedad*, en A. SARMIENTO (ed.), *Moral de la persona y renovación de la Teología moral*, Eiuinsa, Madrid 1998, p. 215.

19 Cf. *Gaudium et spes*, nn. 24-25; *Libertatis conscientia*, n. 32; *Compendio*, nn. 110, 384.

20 «El orden social, pues, y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario» (*Gaudium et spes*, n. 26). Cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1942: AAS 35 (1943) 12; *Mater et magistra*, p. 453; *Orientaciones*, n. 31; *Catecismo*, n. 1881; *Compendio*, n. 106.

La natural sociabilidad del ser humano ha sido vislumbrada, en modo más o menos profundo, por las diversas culturas²¹. Pero únicamente a la luz de la fe adquiere su profundo significado: «El prójimo no es solamente un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental con todos, sino que se convierte en la *imagen viva* de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo. Por tanto, debe ser amado, aunque sea enemigo, con el mismo amor con que le ama el Señor, y por él se debe estar dispuesto al sacrificio, incluso extremo: “dar la vida por los hermanos” (cf. *1 Jn 3,16*)»²². La dimensión natural y la confirmación sobrenatural de la sociabilidad no significa, sin embargo, que el desarrollo de las relaciones sociales pueda dejarse a la pura espontaneidad: diversas cualidades humanas naturales (por ejemplo, el lenguaje) requieren una formación para que se desarrollen correctamente. Esto sucede también con la sociabilidad: solicita un empeño personal y colectivo para potenciarla²³.

La sociabilidad, como las otras cualidades naturales, atañe a todos los sectores de la vida de las personas y tiende a instaurar relaciones sociales en los diversos ámbitos humanos, con el fin de favorecer su pleno desarrollo. De hecho, las asociaciones primordiales para la vida y el desarrollo humano no se constituyen mediante contratos ni tienen objetivos utilitarios, sino que se proponen metas profundamente humanas alcanzables a través de vínculos basados en el amor. Por eso la dimensión social no se agota en la esfera política y mercantil: se alimenta sobre todo de los nexos humanos que emergen por el hecho de ser personas. También en lo que concierne a la dimensión social, el hombre debe poner en primer plano el elemento espiritual y trascendente²⁴.

b) La sociedad

La sociabilidad humana tiende a establecer diversos tipos de asociaciones, que se constituyen con el propósito de alcanzar diferentes finalidades. Las metas humanas son múltiples y muchos son los tipos de vínculos humanos: amor, etnia, idioma, territorio, cultura, etc. Las distintas combinaciones entre objetivos y vínculos dan lugar a un abigarrado mosaico de sociedades: éstas pueden estar formadas por pocas personas como las familias, o por un número siempre mayor, a medida que se pasa de las asociaciones, a la ciudad, a los Estados y a la comunidad internacional. El *Catecismo* describe la sociedad como «un conjunto de personas ligadas de manera orgánica por un

21 «El hombre es por naturaleza un animal social [*politikon zōon*], y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre [...]. Y el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios» (ARISTÓTELES, *Política*: I, 2: 1253 a 3-5 y 27-29).

22 *Sollicitudo rei socialis*, n. 40.

23 «La sociabilidad humana no comporta automáticamente la comunión de las personas, el don de sí. A causa de la soberbia y del egoísmo, el hombre descubre en sí mismo gérmenes de insociabilidad, de cerrazón individualista y de vejación del otro» (*Compendio*, n. 150).

24 Cf. H. DE LUBAC, *Catolicismo: aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988; R. COSTE, *Les fondements théologiques de l'Évangile social*, Cerf, Paris 2002; L. ORTIZ LOZADA, *La dimensión social de la fe a la luz de Aparecida*, «Medellín» 33 (2007) 569-640.

principio de unidad que supera a cada una de ellas. Asamblea a la vez visible y espiritual, una sociedad perdura en el tiempo: recoge el pasado y prepara el porvenir. Mediante ella, cada hombre es constituido “heredero”, recibe “talentos” que enriquecen su identidad y a los que debe hacer fructificar (cf. *Lc* 19,13.15). En verdad, se debe afirmar que cada uno tiene deberes para con las comunidades de que forma parte y está obligado a respetar a las autoridades encargadas del bien común de las mismas»²⁵. Algunas comunidades son *naturales* (familia, Estado, etc.), en cuanto son necesarias para el desarrollo de la persona y, por consiguiente, están presentes en todas las culturas; mientras otros grupos humanos dependen de las circunstancias y son de libre institución²⁶.

La intrínseca relación, ya indicada, entre el desarrollo personal y la vida social evidencia el notable influjo que ejerce la sociedad en la vida de las personas; y esclarece también el deterioro humano que entraña una sociedad defectuosamente organizada: el comportamiento personal depende, de algún modo, de la estructura social. Pero es igualmente cierto el sentido opuesto: la forma específica de organizar la vida social deriva de la conducta concreta de las personas que la constituyen; ninguna acción del hombre, en efecto, puede considerarse ajena a la historia o indiferente con respecto a la edificación de la sociedad en la que actúa y de la que es protagonista y responsable. Por eso, sin absolutizar la vida social, es necesario subrayar que el desarrollo de la persona y el crecimiento de la sociedad se influyen mutuamente²⁷.

Este punto de vista ha sido predominante durante un largo período histórico. Sin embargo, las ideologías nacidas de la ilustración han sostenido la posibilidad y la necesidad de erigir instituciones sociales que logran de por sí la perfección de las personas. Además del error antropológico (y ciertamente teológico) de esta perspectiva, la historia misma muestra su falsedad: el progreso técnico y estructural por sí solo no es capaz de edificar una sociedad humana. Por otra parte, el bien de la persona y el bien de la sociedad no se contraponen, como piensan la teoría individualista y la colectivista. Son complementarios y se apoyan mutuamente: ya hemos visto que la sociedad es para la persona; pero a su vez, ésta puede y debe esforzarse e incluso sacrificar algunos bienes personales, para edificar una “buena sociedad”²⁸. La armonía entre el desarrollo personal y el social se logra procurando el bien de todo el hombre y de cada hombre: la construcción de una sociedad auténticamente humana requiere que sus miembros se empeñen en el bien propio y ajeno; la búsqueda de los diversos objetivos

25 *Catecismo*, n. 1880. Hablar de “unión orgánica” no significa asimilar la sociedad o el Estado a un ente biológico, ya que cada persona es un ser *a se*, con finalidad propia; se trata por tanto de una analogía.

26 Cf. *Compendio*, n. 151. Algunos estudiosos han establecido una distinción entre comunidad, donde prevalecen los nexos de tipo afectivo, y sociedad, en la que los vínculos son más bien pragmáticos; el autor que ha popularizado esta distinción ha sido F. TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Abhandlung des Kommunismus und Sozialismus als empirischer Kulturformen*, Reisland Verlag, Leipzig 1887; otros autores han usado esa misma distinción o una muy semejante. Sin embargo, los dos términos –comunidad y sociedad– se usan frecuentemente en modo indistinto, para indicar los diversos grupos humanos.

27 Cf. *Compendio*, nn. 163, 581. Vid. R. P. GEORGE, *Para hacer mejores a los hombres: libertades civiles y moralidad pública*, Eiunsa, Madrid 2002.

28 No debe, sin embargo, olvidarse que el bien social prevalece sobre el bien personal únicamente en el ámbito de las obligaciones sociales; pero este ámbito no abarca todo cuanto la persona es y posee: cf. *S. Th.*, I-II, q. 21, a. 4, ad 3.

y bienes personales es precisamente la finalidad para la que se constituyen los grupos humanos²⁹. Más aún, las relaciones de mutua colaboración y de solidaridad entre las asociaciones deben estar encaminadas al servicio de las personas y del bien común³⁰.

Como el ser humano no es sólo el fin de la sociedad, sino también el sujeto que la edifica, conviene insistir en que las estructuras sociales reflejan la conducta de las personas que las forman. Así pues, «*los auténticos cambios sociales son efectivos y duraderos solo si están fundados sobre un cambio decidido de la conducta personal*. No será posible una auténtica moralización de la vida social si no es a partir de las personas y en referencia a ellas»³¹: para organizar una sociedad justa es necesario empeñarse en el propio cambio interior, ya que la historia humana no evoluciona según un determinismo impersonal, sino según los actos libres de sus componentes³². Para constituir la sociedad es necesario, por ende, conferir un particular relieve a los valores espirituales y a las relaciones de amistad que se desarrollan a través del amor y la autodonación; y eso tanto como esquema organizativo de la sociedad cuanto como regla de conducta personal. El principio que guía la presencia cristiana en la vida social es la edificación de una sociedad, desde la familia a la entera humanidad, según ese criterio³³.

Ciertamente, la vía del crecimiento interior de las personas para lograr la mejora de las instituciones sociales puede parecer más ardua y lenta; incluso poco eficaz teniendo en cuenta la urgencia de los problemas. Pero es la única que produce resultados auténticamente valiosos y persistentes³⁴. De ahí la necesidad de promover iniciativas, personales y colectivas, que refuercen el tejido social e impidan caer en el anonimato o en la masificación impersonal. Las personas no deben considerarse tan solo como productores y consumidores de mercancías, o como objetos de la administración del Estado, ya que la convivencia humana no está finalizada a estas estructuras, por

29 En una sociedad bien ordenada, la persona «renunciará gustoso a su bien individual y lo sacrificará al bienestar de la comunidad. Como este sacrificio corresponde a la capacidad de participación que es inherente al hombre y como esta capacidad le permite autorrealizarse, no es “contrario a la naturaleza”». Cuando no actúa de este modo, la persona abandona «su aspiración a la realización en la acción “junto con los demás” [...] y se ve] privado de algo muy importante, de la característica dinámica de la participación apropiada a la persona que le permite ejecutar las acciones, y, por tanto, realizarse auténticamente en la comunidad de ser y actuar junto con otros» (K. WOJTYLA, *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982, pp. 330, 339-340).

30 Cf. *Gaudium et spes*, n. 75; *Sollicitudo rei socialis*, n. 26; *Compendio*, n. 150.

31 *Compendio*, n. 134.

32 «La sociedad históricamente existente surge del entrelazarse de las libertades de todas las personas que en ella interactúan, contribuyendo, mediante sus opciones, a edificarla o a empobrecerla» (*Compendio*, n. 163).

33 Cf. *Compendio*, n. 392.

34 «*Las causas morales de la prosperidad* son bien conocidas a lo largo de la historia. Ellas residen en una constelación de virtudes: laboriosidad, competencia, orden, honestidad, iniciativa, frugalidad, ahorro, espíritu de servicio; cumplimiento de la palabra empeñada, audacia; en suma, amor al trabajo bien hecho. Ningún sistema o estructura social puede resolver, como por arte de magia, el problema de la pobreza al margen de estas virtudes; a la larga, tanto el diseño como el funcionamiento de las instituciones reflejan estos hábitos de los sujetos humanos, que se adquieren esencialmente en el proceso educativo y conforman una auténtica *cultura laboral*» (JUAN PABLO II, *Discurso a la Comisión Económica para América Latina y el Caribe*, 3-IV-1987, n. 9). Cf. *Centesimus annus*, n. 32.

importantes que sean: cada persona posee en sí misma una dignidad singular, que el Estado y el mercado deben servir³⁵. Cuando se favorece el crecimiento de las personas, éstas pueden contribuir con mayor eficacia al bien común de la sociedad.

c) Sociedad y dimensión trascendente de la persona

La sociabilidad afecta a todas las dimensiones de la persona, incluida su trascendencia. Diversas corrientes culturales, sin embargo, sostienen que el factor religioso y trascendente del hombre es puramente individual y nada tiene que ver con la vida social³⁶. Esto no es sólo un error teórico; perjudica asimismo la vida de las personas y de la comunidad. En efecto, la causa última de los problemas que aquejan a la sociedad actual ha sido el olvido, teórico y práctico, de algunas dimensiones esenciales del ser humano, entre ellas, su subjetividad y su trascendencia. De hecho, el ateísmo se configura como uno de los fenómenos más graves de nuestro tiempo, y deletéreos son sus efectos en la vida social³⁷.

Una antropología integral muestra que el fundamento de la dignidad humana consiste en que la persona ha sido creada a imagen y semejanza de Dios y que su fin último se encuentra en Él³⁸. Toda su conducta, incluidas las relaciones sociales, debe estar presidida por esa verdad³⁹: «La dimensión teológica se hace necesaria para interpretar y resolver los actuales problemas de la convivencia humana»⁴⁰. En este sentido, las agendas sociales que pierden de vista la dimensión trascendente de la persona acaban por deshumanizarla: cuando se olvida que el fin del hombre es Dios, se pierde la estrella polar de su conducta; ésta queda a merced de los condicionamientos inmediatos, ante los cuáles la persona tiende a reaccionar según sus tendencias menos humanas. Una antropología que ignora la apertura trascendente del ser humano desconoce su elemento más

35 Cf. *Centesimus annus*, n. 49.

36 Cf. M. FAZIO, *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*, Rialp, Madrid 2006; J. HABERMAS - J. RATZINGER, *Dialéctica de la secularización: sobre la razón y la religión*, Encuentro, Madrid 2006.

37 Cf. PABLO VI, Enc. *Ecclesiam suam*: AAS 56 (1964) 651; *Gaudium et spes*, n. 19; *Evangelium vitae*, nn. 21-24. G. COTTIER, *L'envers de la sécularisation*, «Nova et Vetera» 83 (2008) 3-7. Juan Pablo II, después de hablar del error de las ideologías, añadía: «Si luego nos preguntamos dónde nace esa errónea concepción de la naturaleza de la persona y de la “subjetividad” de la sociedad, hay que responder que su causa principal es el ateísmo. Precisamente en la respuesta a la llamada de Dios, implícita en el ser de las cosas, es donde el hombre se hace consciente de su trascendente dignidad. [...] La negación de Dios priva de su fundamento a la persona y, consiguientemente, la induce a organizar el orden social prescindiendo de la dignidad y responsabilidad de la persona» (*Centesimus annus*, n. 13). Para evitar las consecuencias negativas de este hecho, un sector de la sociología ha favorecido el establecimiento de una “religión civil”; pero ésta, al no poseer un sólido fundamento, deriva fácilmente en ideología y tiende a imponer despóticamente sus propios criterios: cf. H. DE LUBAC, *El drama del humanismo ateo*, Encuentro, Madrid 1997, pp. 95-190.

38 Cf. *Gaudium et spes*, n. 19. «La religiosidad representa la expresión más elevada de la persona humana, porque es el culmen de su naturaleza racional. Brota de la aspiración profunda del hombre a la verdad y está en la base de la búsqueda libre y personal que el hombre realiza sobre lo divino» (JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 19-X-1983, n. 2).

39 Cf. *Mt* 6,33; *Lc* 10,42; *Catecismo*, n. 1723.

40 *Centesimus annus*, n. 55. Cf. *Gaudium et spes*, n. 41.

importante: el espíritu; si esto sucede, el crecimiento personal y social se confía al progreso técnico y acaba por rebelarse contra el hombre. Resulta así evidente que el planteamiento de una sociedad verdaderamente humana no debe partir de la tecnología para llegar luego a la economía, a la política y –como superestructura– a la religión; el verdadero orden comienza con los valores trascendentes para luego ocuparse de aquéllos sociales y materiales. Cuando la sociedad no se construye de ese modo, proliferan los “desórdenes”, evidentes en el mundo actual: si se prescinde de Dios –o tan solo se pone entre paréntesis–, prevalece la prepotencia, la coacción física o aquella más sutil de los condicionamientos socioeconómicos⁴¹. Esto resulta particularmente notorio en la historia reciente y actual: a medida que se pierden las raíces religiosas de una comunidad, las relaciones entre sus componentes se hacen más tensas y violentas, porque se debilita o incluso se pierde la fuerza moral para actuar bien.

Así lo han recordado los últimos Pontífices:

– Juan XXIII: «La insensatez más caracterizada de nuestra época consiste en el intento de establecer un orden temporal sólido y provechoso sin apoyarlo en su fundamento indispensable o, lo que es lo mismo, prescindiendo de Dios, y querer exaltar la grandeza del hombre cegando la fuente de la que brota y se nutre, esto es, obstaculizando y, si posible fuera, aniquilando la tendencia innata del alma hacia Dios. Los acontecimientos de nuestra época, sin embargo, que han cortado en flor las esperanzas de muchos y arrancado lágrimas a no pocos, confirman la verdad de la Escritura: “Si el Señor no edifica la casa, en vano trabajan los que la construyen” (*Sal* 127 (126), 1)»⁴².

– Pablo VI: «El hombre puede organizar la tierra sin Dios, pero “al fin y al cabo, sin Dios no puede menos de organizarla contra el hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano”»⁴³.

– Juan Pablo II: «La nuestra es, sin duda, la época en que más se ha escrito y hablado sobre el hombre, la época de los humanismos y del antropocentrismo. Sin embargo, paradójicamente, es también la época de las hondas angustias del hombre respecto de su identidad y destino, del rebajamiento del hombre a niveles antes insospechados, época de valores humanos conculcados como jamás lo fueron antes. ¿Cómo se explica esa paradoja? Podemos decir que es la paradoja inexorable del humanismo ateo. Es el drama del hombre amputado de una dimensión esencial de su ser –el absoluto– y puesto así frente a la peor reducción del mismo ser»⁴⁴.

– Benedicto XVI: «El ateísmo de los siglos XIX y XX, por sus raíces y finalidad, es un moralismo, una protesta contra las injusticias del mundo y de la historia universal. [...] Ahora bien, si ante el sufrimiento de este mundo es comprensible la protesta contra Dios, la pretensión de que la humanidad pueda y deba hacer lo que

41 El ateísmo muestra una querencia totalitaria, tanto si deriva de un “pensamiento fuerte” *creador* de la verdad, cuanto si parte de un “pensamiento débil” que relativiza todos los valores, pero que tiende a absolutizar un valor social (la voluntad general, las reglas procedimentales, etc.). Hablando de la relación entre ateísmo y política, Del Noce evidencia «que ése es siempre totalitario y que incluso es cierto el sentido recíproco: ateísmo y totalitarismo forman una unidad indisoluble» (A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, 4ª ed., Bologna 1990, p. 565). Cf. M. SCHOONYANS, *La dérive totalitaire du libéralisme*, Mame, 2ª ed., Paris 1995.

42 *Mater et magistra*, pp. 452-453.

43 *Populorum progressio*, n. 42; la cita interna es de H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, 3ª ed., Paris, Spes 1945, p. 10.

44 JUAN PABLO II, *Discurso en Puebla*, I. 9.

ningún Dios hace ni es capaz de hacer, es presuntuosa e intrínsecamente falsa. Si de esta premisa se han derivado las más grandes crueldades y violaciones de la justicia, no es fruto de la casualidad, sino que se funda en la falsedad intrínseca de esta pretensión. Un mundo que tiene que crear su justicia por sí mismo es un mundo sin esperanza. Nadie ni nada responde del sufrimiento de los siglos. Nadie ni nada garantiza que el cinismo del poder –bajo cualquier seductor revestimiento ideológico que se presente– no siga mangoneando en el mundo»⁴⁵.

De modo análogo se han expresado diversos estudiosos de sociología. Baste indicar cuanto decía A. de Tocqueville: «Yo dudo que el hombre pueda alguna vez soportar a un mismo tiempo una completa independencia religiosa y una entera libertad política; y me inclino a pensar que si no tiene fe, es preciso que sirva, y si es libre, que crea»⁴⁶.

Un orden social estable requiere un fundamento sólido, que no dependa de las opiniones cambiantes o de los intereses del poder; y sólo Dios es ese fundamento⁴⁷. En efecto, «es el mismo misterio de Dios, el Amor trinitario, que funda el significado y el valor de la persona, de la sociabilidad y del actuar del hombre en el mundo, en cuanto que ha sido revelado y participado a la humanidad, por medio de Jesucristo, en su Espíritu»⁴⁸. La auténtica solución de los problemas sociales requiere fortalecer la conciencia religiosa innata en el corazón humano, potenciar la visión espiritual y cultivar el sentido de lo sagrado⁴⁹. Se debe evitar la separación, y aún más la contraposición entre la dimensión religiosa y la social⁵⁰; es necesario vivir en modo armónico estos dos ámbitos de la plena verdad sobre el hombre, que se implican y se promueven recíprocamente: la

45 *Spe salvi*, n. 42.

46 A. DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América* (libro II [1840], parte I, cap. V), Fondo de Cultura Económica, México 2000, p. 405.

47 Cf. LEÓN XIII, Enc. *Diuturnum illud: Acta Leonis XIII*, 2 (1880-81) 277-278; Pío XI, Enc. *Caritate Christi*: AAS 24 (1932) 183-184.

48 *Compendio*, n. 54. Además, la plena verdad sobre el hombre, necesaria para construir la sociedad, sólo se conoce íntegramente en el Verbo encarnado: cf. *Gaudium et spes*, n. 22.

49 Cf. *Christifideles laici*, n. 4. Vid. M. A. FERRARI, *La religiosità nella società civile*, «Acta Philosophica» 16 (2007) 11-37.

50 Algunos «ven el cristianismo como un conjunto de prácticas o actos de piedad, sin percibir su relación con las situaciones de la vida corriente, con la urgencia de atender a las necesidades de los demás y de esforzarse por remediar las injusticias. [...] Otros –en cambio– tienden a imaginar que, para poder ser humanos, hay que poner en sordina algunos aspectos centrales del dogma cristiano, y actúan como si la vida de oración, el trato continuo con Dios, constituyeran una huida ante las propias responsabilidades y un abandono del mundo. Olvidan que, precisamente Jesús, nos ha dado a conocer hasta qué extremo deben llevarse el amor y el servicio. Sólo si procuramos comprender el arcano del amor de Dios, de ese amor que llega hasta la muerte, seremos capaces de entregarnos totalmente a los demás, sin dejarnos vencer por la dificultad o por la indiferencia» (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, Rialp, 41ª ed., Madrid 2005, n. 98).

búsqueda incondicional de Dios⁵¹ y el interés por el prójimo y por el mundo⁵², que no resulta impedido, sino reforzado por la dimensión teocéntrica⁵³.

Consecuencia de cuanto dicho es la necesidad que los cristianos progresen en la propia vida espiritual para favorecer el perfeccionamiento de la sociedad: «Digámoslo con seguridad, con verdadera convicción de corazón: *no existe transformación*, también social, *que no parta de la contemplación*. El encuentro con Dios en la oración introduce en los pliegues de la historia una fuerza misteriosa que mueve los corazones, los encamina a la conversión y al cambio, y precisamente por eso resulta una potente fuerza histórica de transformación de las estructuras sociales»⁵⁴. Cuando se pretende mejorar la sociedad sin empeñarse en el adelanto personal, sólo se logran decepciones: «A un mundo mejor se contribuye solamente haciendo el bien ahora y en primera persona, con pasión y donde sea posible»⁵⁵. Como la historia ha mostrado repetidamente, la moralidad personal y la social evolucionan en la misma dirección: no es posible una vida política, económica y cultural honesta si no son honestos los individuos y los grupos que constituyen la sociedad. Es, por tanto, necesario que junto a la preparación profesional y técnica, se estimule la formación moral y espiritual⁵⁶, como base necesaria para plantear en modo correcto los problemas que se presentan y renovar la sociedad⁵⁷.

51 «Sin la perspectiva de una vida eterna, el progreso humano en este mundo se queda sin aliento. Encerrado dentro de la historia, queda expuesto al riesgo de reducirse sólo al incremento del tener [... El desarrollo exige] una visión trascendente de la persona, necesita a Dios: sin Él, o se niega el desarrollo, o se le deja únicamente en manos del hombre, que cede a la presunción de la auto-salvación y termina por promover un desarrollo deshumanizado» (*Caritas in veritate*, n. 11). Cf. *Gaudium et spes*, n. 21; *Catecismo*, nn. 356, 358, 1721; *Evangelium vitae*, nn. 34-35; *Compendio*, n. 109. Vid. § 5 c).

52 Cf. J. MORALES, *El Misterio de la Creación*, Eunsa, Pamplona 1994, pp. 297-310, que indica sucintamente la evolución de la teología de las realidades terrenas, principalmente del trabajo, desde el punto de vista de la teología de la creación.

53 Existe un nexo inseparable «entre la relación que la persona está llamada a tener con Dios y la responsabilidad frente al prójimo, en cada situación histórica concreta. Es algo que la universal búsqueda humana de verdad y de sentido ha intuido, si bien de manera confusa y no sin errores; y que constituye la estructura fundante de la Alianza de Dios con Israel, como lo atestiguan las tablas de la Ley y la predicación profética. Este nexo se expresa con claridad y en una síntesis perfecta en la enseñanza de Jesucristo y ha sido confirmado definitivamente por el testimonio supremo del don de su vida, en obediencia a la voluntad del Padre y por amor a los hermanos» (*Compendio*, n. 40).

54 JUAN PABLO II, *Discurso en Palermo*, 23-XI-1995, n. 11.

55 *Deus caritas est*, n. 31 b). El empeño de cada persona por mejorar la sociedad, además de una exigencia religiosa es también un requisito social; cada vez son más los analistas –políticos, economistas y sociólogos– que advierten la necesidad de cambiar los estilos de vida para hacerlos más acordes con la plena verdad sobre el hombre, y así lograr un desarrollo sostenible generalizado: vid. J. MIRÓ, *El retorn a la responsabilitat*, Mina, Barcelona 2008.

56 Por eso, en el ámbito social, «la primera tarea es ayudar, facilitar y propiciar el encuentro personal de cada cristiano con Cristo. [...] Durante mucho tiempo se nos insistió en la necesidad de hacer vida la fe, en la proyección social de lo que creemos, en el compromiso social y en la opción preferencial por los pobres, y todo esto sigue siendo un tema urgente y prioritario. Es más, es la verificación concreta de la fe, pero el primer paso no es la acción, sino el encuentro personal con Cristo, lo demás es consecuencia (1 Cor 13). En efecto, el encuentro con Cristo es un acontecimiento que cambia la vida» (M. GÓMEZ GRANADOS, *Responsabilidad y protagonismo de los laicos en el hoy de América Latina*, en PONTIFICA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, *Aparecida 2007*, Lib. Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 2008, p. 231). Vid. § 2 d).

57 Juan Pablo II al hablar de la necesidad de plantear correctamente la cuestión del progreso, indica que esa propuesta «puede ser entendida únicamente como fruto de una comprobada espiritualidad del trabajo humano, y sólo en

Esto no desconoce las positivas aportaciones sociales de tantas personas de buena voluntad, pero tal vez con un ideal religioso débil; sin embargo, se debe subrayar que sin un firme fundamento trascendente no es fácil captar cuáles son los medios oportunos para ese progreso, ni mantener el esfuerzo que se requiere para alcanzarlo. Tampoco olvida los abusos perpetrados por una defectuosa práctica religiosa que, en este ámbito, tiende hacia dos extremos opuestos: reducir la religión a un quehacer puramente terreno o vivirla al margen de los problemas sociales. En realidad, la religión cristiana no puede considerarse como una simple ética social al servicio del hombre, ni lo aparta de sus obligaciones temporales: lo induce, al contrario, a empeñarse en un programa de vida cuya finalidad es el bien de todo el hombre y de cada hombre⁵⁸.

2. Vida cristiana y compromiso social

Los elementos propios de la imitación de Cristo en las relaciones sociales son los mismos de toda la vida cristiana. Aquí serán analizados aquellos más basilares: la necesidad que esas relaciones están presididas por los valores morales, la relevancia de la caridad, la importancia de la unidad de vida y de la formación, y la exigencia de luchar contra el pecado⁵⁹.

a) La moralidad en la vida social

La ética filosófica clásica enseña que todo acto libre posee connotación moral, en cuanto además de producir un efecto en el mundo influye en el modo de ser de quien lo realiza: las actuaciones sociales (políticas, culturales, económicas, etc.) no pueden considerarse ajenas a la perfección personal. Cada acto humano debe estar ordenado al crecimiento de la persona en cuanto tal, con independencia del tipo de acto y ámbito en que se realice, ya que «la actuación del hombre en último término no es primariamente la realización del mundo, sino la *realización de sí*, de la humanidad y de la persona»⁶⁰. Esta realidad adquiere un especial relieve en la vida cristiana, que no es tanto una doctrina cuanto la vida en Cristo, la identificación con Jesús. Teniendo en cuenta que «el Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho Él mismo carne y habitando en la tierra, entró como hombre perfecto en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola en sí

base a tal espiritualidad ella puede realizarse y ser puesta en práctica» (*Laborem exercens*, n. 26).

58 «La tentación actual es la de reducir el cristianismo a una sabiduría meramente humana, casi como una ciencia del vivir bien. En un mundo fuertemente secularizado, se ha dado una “gradual secularización de la salvación”, debido a lo cual se lucha ciertamente en favor del hombre, pero de un hombre a medias, reducido a la mera dimensión horizontal. En cambio, nosotros sabemos que Jesús vino a traer la salvación integral, que abarca al hombre entero y a todos los hombres, abriéndoles a los admirables horizontes de la filiación divina» (JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 11). Cf. *Gaudium et spes*, nn. 39, 42-43; JUAN PABLO II, Ex. ap. *Pastores dabo vobis*, n. 46.

59 Las responsabilidades específicas que derivan de la sociabilidad, como la edificación del bien común, la salvaguardia del ambiente, etc., serán estudiadas en otros capítulos de este manual.

60 K. WOJTYLA, *Perché l'uomo*, Mondadori, Milano 1995, p. 310. Ciertamente esto no elimina la necesidad de esforzarse en el desarrollo temporal, ya que «el hombre lleva, por así decirlo, en su naturaleza una doble prenda de la “realeza” que Jesucristo ha revelado y a la que todo hombre es llamado en Jesucristo [...], consistente en el dominio de sí mismo y del universo» (K. WOJTYLA, *La renovación en sus fuentes*, BAC, Madrid 1982, p. 78).

mismo»⁶¹, es evidente que sólo a la luz del Verbo se puede conocer íntegramente la verdad sobre el hombre y el camino hacia su fin. Ciertamente la enseñanza de Jesús sobre el ámbito social no es muy extensa; pero su vida pone de manifiesto el valor moral y sobrenatural de esas actividades⁶². Además, la íntima relación entre la vida social y la perfección humana señala la importancia de las relaciones sociales en orden a la humanización y santificación de las personas; por eso la doctrina de Cristo, de los Apóstoles y de la Iglesia se ocupa del ámbito social y, de hecho, ha tenido un fuerte influjo en ese ámbito⁶³. Todo ello pone de relieve que el empeño social del cristiano no se reduce al conocimiento y la práctica de los principios, criterios y directivas referentes a esta esfera; es más bien la determinación de identificarse con el Señor en el cumplimiento de las actividades sociales.

Como ya se ha indicado (§ 1 a), el plan divino de la creación y de la redención incluye el compromiso social de las personas, tanto por lo que se refiere a la propia santificación cuanto a la edificación de este mundo⁶⁴; ese empeño es tan esencial para todo cristiano y para cualquier persona humana, que no resulta posible cumplir la voluntad de Dios si se descuida⁶⁵. El Vaticano II ha subrayado con fuerza esa idea: «La aceptación de las relaciones sociales y su observancia deben ser consideradas por todos como uno de los principales deberes del hombre contemporáneo»⁶⁶. De hecho, la disociación entre la fe y la vida diaria es uno de los errores más graves del mundo de hoy; más aún, los deberes sociales son una específica responsabilidad de toda persona por la cual será juzgada en el último día⁶⁷: no puede existir una auténtica vida cristiana (ni tampoco humana) si se

61 *Gaudium et spes*, n. 38.

62 «El propio Verbo encarnado quiso participar de la vida social humana. Asistió a las bodas de Caná, bajó a la casa de Zaqueo, comió con publicanos y pecadores. Reveló el amor del Padre y la excelsa vocación del hombre evocando las relaciones más comunes de la vida social y sirviéndose del lenguaje y de las imágenes de la vida diaria corriente. Sometiéndose voluntariamente a las leyes de su patria, santificó los vínculos humanos, sobre todo los de la familia, fuente de la vida social. Eligió la vida propia de un trabajador de su tiempo y de su tierra. En su predicación mandó claramente a los hijos de Dios que se trataran como hermanos. Pidió en su oración que todos sus discípulos fuesen uno. Más todavía, se ofreció hasta la muerte por todos, como Redentor de todos. Nadie tiene mayor amor que este de dar uno la vida por sus amigos (Jn 15,13). Y ordenó a los Apóstoles predicar a todas las gentes la nueva evangélica, para que la humanidad se hiciera familia de Dios, en la que la plenitud de la ley sea el amor» (*Gaudium et spes*, n. 32).

63 «La responsabilidad social del cristiano ciertamente no es el interés prioritario del Nuevo Testamento que, sin embargo, no deja nada que desear en materia de claridad en cuanto a los efectos de la fe sobre la vida concreta de los cristianos. El Reino de Dios proclamado por Jesús tiende a un cambio total de la conducta individual de la vida y de la realidad social» (T. HERR, *Doctrina Social Católica*, V. Hase & Koehler, Mainz 1990, p. 12). Cf. *Mt* 17,24-27; *Lc* 20,20-26; *Rm* 10,12; *2 Ts* 3,10; *St* 5,4-5; *1 P* 2,13-15; etc.

64 «El hombre, en efecto, dotado de naturaleza social según la doctrina cristiana, es colocado en la tierra para que, viviendo en sociedad y bajo una autoridad ordenada por Dios (cf. *Rm* 13,1), cultive y desarrolle plenamente todas sus facultades para alabanza y gloria del Creador y, desempeñando fielmente los deberes de su profesión o de cualquiera vocación que sea la suya, logre para sí juntamente la felicidad temporal y la eterna» (*Quadragesimo anno*, p. 215). Cf. *Lumen gentium*, n. 9.

65 No «es lícito encerrarse en una religiosidad cómoda, olvidando las necesidades de los otros. El que desea ser justo a los ojos de Dios se esfuerza también en hacer que la justicia se realice de hecho entre los hombres. Y no sólo por el buen motivo de que no sea injuriado el nombre de Dios, sino porque ser cristiano significa recoger todas las instancias nobles que hay en lo humano» (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 52).

66 *Gaudium et spes*, n. 30.

67 Cf. *Mt* 25,31-46.

desatienden las incumbencias, las leyes y las instituciones sociales. Por eso «el cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo; falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación»⁶⁸. El logro de la perfección personal y de la santidad requiere las relaciones mutuas, la ayuda recíproca y el empeño de cada uno por realizar la propia tarea en las obras colectivas.

b) Función social de la caridad

«Por el hecho que Dios es amor y que el hombre es imagen suya, comprendemos la identidad profunda de la persona, su vocación al amor. El hombre está hecho para amar; su vida se realiza plenamente sólo si es vivida en el amor»⁶⁹. Por eso el ser humano resulta, incluso para sí mismo, incomprensible y sin sentido si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio⁷⁰. Todo ello muestra que «el comportamiento de la persona es plenamente humano cuando nace del amor, manifiesta el amor y está ordenado al amor. Esta verdad vale también en el ámbito social: es necesario que los cristianos sean testigos profundamente convencidos y sepan mostrar, con sus vidas, que el amor es la única fuerza (cf. *I Co* 12,31-14,1) que puede conducir a la perfección personal y social y mover la historia hacia el bien»⁷¹. El hombre es tanto más profundamente él mismo cuanto mejor vive la fraternidad y el don de sí, superando el paradigma individualista y adoptando el de la donación y el amor, que es el más acorde con su naturaleza relacional⁷². De hecho «la vocación al amor es lo que hace que el hombre sea la auténtica imagen de Dios: es semejante a Dios en la medida en que ama»⁷³. Todo esto es congruente con cuanto ya ha sido indicado: el compromiso social forma parte integrante de la *sequela Christi*, de la vocación a la santidad a que todos estamos llamados; santidad que se identifica con la caridad.

Como el amor es un factor imprescindible de la dignidad humana, la promoción de ésta requiere que las personas sean tratadas con amor, y no simplemente con justicia, en modo razonable, etc. Por eso, la solución de los grandes –o pequeños– problemas personales y sociales

68 *Gaudium et spes*, n. 43. En ocasiones, se ha dicho que el cristianismo con su preocupación por el más allá desatiende los problemas del mundo de hoy. Pero si alguien actuara de este modo, no lo haría por ser cristiano, sino por no vivir coherentemente su cristianismo: la percepción que la vida eterna depende de nuestra actuación en este mundo es el mejor incentivo para vivir un empeño social auténtico y duradero. «El hecho de que este futuro exista cambia el presente; el presente está marcado por la realidad futura, y así las realidades futuras repercuten en las presentes y las presentes en las futuras» (*Spe salvi*, n. 7).

69 BENEDICTO XVI, *Mensaje al X Forum Internacional de los Jóvenes*, 24-III-2010.

70 Cf. *Redemptor hominis*, n. 10. De ahí la primacía del amor en la vida moral: resulta clásico el análisis de G. GILLEMANN, *La primacía de la caridad en teología moral*, Desclée, Bilbao 1957. En relación a la moral social, vid. T. P. JACKSON, *The Priority of Love. Christian Charity and Social Justice*, Princeton Univ. Press, Princeton 2003; R. MUÑOZ, *Caritas. Amor cristiano y acción social*, «Scripta Theologica» 38 (2006) 1005-1022.

71 *Compendio*, n. 580. «El Magisterio de la Iglesia atiende de forma especial a la función social de la caridad. Junto con la verdad, la justicia y la libertad, la caridad actúa como la gran norma reguladora de la convivencia» (A. GALINDO, *Moral socioeconómica*, BAC, Madrid 1996, p. 181).

72 Cf. *Compendio*, n. 391.

73 BENEDICTO XVI, *Discurso a la Asamblea eclesial de la Diócesis de Roma*, 6-VI-2005.

exigen la caridad⁷⁴. Asimismo, el amor, por su íntima conexión con la plena verdad sobre el hombre, abarca todas las dimensiones de la persona: trascendente, social, corporal, etc.; ningún sector humano es ajeno a la caridad y al amor. Además, la dinámica interna de la caridad la lleva a difundirse sin límites geográficos o sociales, dando lugar a la caridad política y social⁷⁵. Así pues, «la caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia»⁷⁶. Todo ello muestra que el criterio primario para el progreso humano y social es el precepto del amor, y que la caridad debe considerarse como el alma del orden social⁷⁷, es decir, debe impregnar desde su interior todas las estructuras sociales: «La caridad en la verdad [...] es la principal fuerza impulsora del auténtico desarrollo de cada persona y de toda la humanidad. El amor –“*caritas*”– es una fuerza extraordinaria, que mueve a las personas a comprometerse con valentía y generosidad en el campo de la justicia y de la paz»⁷⁸. Esto resulta confirmado, en forma negativa, considerando que la “cuestión social” se produjo precisamente en una época en que el pensamiento ideológico señalaba la contraposición, la lucha y hasta el odio como motor de la historia⁷⁹.

Es por tanto necesario enfatizar que el desarrollo social requiere una conducta basada en el amor: «El hombre por la caridad crece, se desarrolla, conquista su libertad. [...] No hay promoción humana sino a partir *de y en* la caridad. Es el amor verdadero lo que lleva al hombre más allá de sí mismo»⁸⁰. Para edificar una sociedad más humana, más digna de la persona, se deben revalorizar la lógica del don y el principio de gratuidad en la vida social de manera que inspiren, purifiquen y eleven todas las actividades políticas, económicas, etc.⁸¹. Sólo la caridad es capaz de perfeccionar en modo auténtico y duradero las recíprocas relaciones entre los hombres; por eso debe estimarse

74 «Convenzoos de que únicamente con la justicia no resolveréis nunca los grandes problemas de la humanidad. Cuando se hace justicia a secas, no os extrañéis si la gente se queda herida: pide mucho más la dignidad del hombre, que es hijo de Dios. La caridad ha de ir dentro y al lado, porque lo dulcifica todo, lo deifica: *Dios es amor* (1 Jn 4,16). Hemos de movernos siempre por Amor de Dios, que torna más fácil querer al prójimo, y purifica y eleva los amores terrenos» (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amigos de Dios*, Rialp, 31ª ed., Madrid 2005, n. 172).

75 «En esta perspectiva la caridad se convierte en *caridad social y política*: la caridad social nos hace amar el bien común y nos lleva a buscar efectivamente el bien de todas las personas, consideradas no sólo individualmente, sino también en la dimensión social que las une» (*Compendio*, n. 207). Cf. PABLO VI, *Discurso en la sede de la FAO*, 16-XI-1970, nn. 5, 11. Sobre este tema vid. el amplio estudio: A. LUCIANI, *La carità politica*, San Pablo, 2ª ed., Cinisello Balsamo 1995.

76 *Caritas in veritate*, n. 2.

77 Cf. *Quadragesimo anno*, p. 206; *Gaudium et spes*, nn. 32, 38; *Compendio*, n. 582. Vid. P. DE LAUBIER, *Hacia una civilización del amor: un ideal histórico cristiano*, Rialp, Madrid 1993; F. FUENTES ALCÁNTARA, *Civilización del amor, caridad social y política*, «Corintios XIII» n° 110 (2004) 211-234.

78 *Caritas in veritate*, n. 1.

79 También lo confirman los problemas de la sociedad contemporánea, imbuída de un profundo y extenso individualismo.

80 F. MORENO, *Iglesia, política y sociedad*, Univ. Católica de Chile, Santiago 1988, p. 156.

81 Ciertamente, se debe «precisar, por un lado, que la lógica del don no excluye la justicia ni se yuxtapone a ella como un añadido externo en un segundo momento y, por otro, que el desarrollo económico, social y político necesita, si quiere ser auténticamente humano, dar espacio al *principio de gratuidad* como expresión de fraternidad» (*Caritas in veritate*, n. 34).

como la norma constante y suprema de comportamiento, también en el ámbito social⁸². En definitiva, la caridad y específicamente la caridad social es imprescindible para edificar una auténtica comunidad humana; mientras el principal enemigo de la sociedad es el egoísmo, es decir, la búsqueda del propio beneficio, en detrimento o al menos sin tener en cuenta el de los demás⁸³.

Se advierte así, una vez más, la inseparable relación que existe entre el esfuerzo por aumentar los bienes materiales y espirituales de toda la sociedad y el designio de santidad con que Dios llama a cada uno. En efecto, la identificación con el amado, propia del amor, lleva a tenerlo presente en toda la conducta, que se realiza como donación gratuita a la persona amada, pero que no acaba en ella, ya que se extiende a lo que ésta quiere⁸⁴. De ahí que el amor a Dios abarque también lo que Él ama: el mundo y las personas; «en los Santos es evidente que, quien va hacia Dios, no se aleja de los hombres, sino que se hace realmente cercano a ellos»⁸⁵. Resulta así manifiesto que los diversos ámbitos del amor –a Dios, al prójimo, a sí mismo y al mundo– aunque sean distintos, no se pueden separar so pena de anular el amor verdadero: un vacío de preocupación social supone también un vacío de caridad hacia Dios; y, a la vez, la falta de amor a Dios hace languidecer el compromiso social, ya que la caridad procede originariamente de Dios, y sin Él se malogra en todos los demás ámbitos: «La disponibilidad para con Dios provoca la disponibilidad para con los hermanos y una vida entendida como una tarea solidaria y gozosa. [...] La conciencia del amor indestructible de Dios es la que nos sostiene en el duro y apasionante compromiso por la justicia, por el desarrollo de los pueblos, entre éxitos y fracasos, y en la tarea constante de dar un recto ordenamiento a las realidades humanas»⁸⁶. En la caridad se armonizan el amor a Dios, al prójimo, a sí mismo y al mundo⁸⁷.

La preeminencia social de la caridad no olvida, sin embargo, la necesidad de las otras virtudes y de las estructuras sociopolíticas: la caridad es la “forma” de las virtudes morales, pero no las

82 Cf. *Lumen gentium*, n. 9; *Compendio*, nn. 4, 33.

83 Cf. *Compendio*, n. 581.

84 Por eso, la consideración del amor de Dios por los hombres es la mejor escuela del auténtico amor humano: «Quien aprende de Dios Amor será inevitablemente una persona para los demás. En efecto, “el amor de Dios se manifiesta en la responsabilidad por el otro”. Unidos a Cristo en su consagración al Padre, participamos de su compasión por las muchedumbres que reclaman justicia y solidaridad y, como el buen samaritano de la parábola, nos comprometemos a ofrecer respuestas concretas y generosas» (BENEDICTO XVI, *Discurso a las organizaciones de la Pastoral Social*, 13-V-2010; la cita interna es de *Spe salvi*, n. 28).

85 *Deus caritas est*, n. 42.

86 *Caritas in veritate*, n. 78.

87 Existe una «imprescindible interacción entre amor a Dios y amor al prójimo [...]. Si en mi vida falta completamente el contacto con Dios, podré ver siempre en el prójimo solamente al otro, sin conseguir reconocer en él la imagen divina. Por el contrario, si en mi vida omito del todo la atención al otro, queriendo ser sólo “piadoso” y cumplir con mis “deberes religiosos”, se marchita también la relación con Dios» (*Deus caritas est*, n. 18). Conviene además no olvidar que el amor social es exigente, requiere una fuerte dosis de entrega a los demás; ésta se hace posible gracias a la plena donación amorosa de Jesús a todos los hombres, que nos pide y nos alienta a amarlos como Él: cf. *Jn* 13,34; 15,12.

suplanta; quien no vive las exigencias propias de las virtudes y actitudes personales que son necesarias para el desarrollo social, tampoco vive la caridad⁸⁸. Algo semejante debe decirse con respecto a las instituciones sociales: es necesario establecer estructuras específicas y apropiadas que promuevan el bien común, teniendo en cuenta la concreta situación. La caridad no ahorra este esfuerzo ya que, si no cristaliza en organismos y estructuras sociales, no sería verdadera caridad⁸⁹; la preeminencia del amor significa, más bien, que esas instituciones serán tanto más efectivas cuanto más impregnadas estén de caridad.

Conviene, por último, recordar que la caridad social y política tiene su base firme en el amor a cada ser humano, cercano o lejano, que incluye hasta los enemigos: como hemos visto, la naturaleza humana exige que las personas (cada persona) sean tratadas con amor. Las estructuras sociales, aunque necesarias, no pueden sustituir el amor recíproco entre las personas; aún más, «la afirmación según la cual las estructuras justas harían superfluas las obras de caridad, esconde una concepción materialista del hombre»⁹⁰. Por eso las instituciones, las leyes, los tratados son necesarios, pero no bastan para construir una sociedad digna de la persona; es también necesaria la caridad personal como base segura de la vida social⁹¹.

c) *Unidad de vida*

Jesucristo muestra la incoherencia de quienes enseñan un modo de actuar, pero no lo practican⁹². Para evitar este error es necesario actuar en “unidad de vida”⁹³; es decir, vivir

88 «Sólo la caridad puede cambiar completamente al hombre. Semejante cambio no significa anular la dimensión terrena en una espiritualidad desencarnada. Quien piensa conformarse a la virtud sobrenatural del amor sin tener en cuenta su correspondiente fundamento natural, que incluye los deberes de la justicia, se engaña a sí mismo [...]. Pero la caridad tampoco se puede agotar en la dimensión terrena de las relaciones humanas y sociales, porque toda su eficacia deriva de la referencia a Dios» (*Compendio*, n. 583). Cf. *Centesimus annus*, n. 5; JUAN PABLO II, Carta ap. *Novo millennio ineunte*, nn. 49-51.

89 «En muchos aspectos, el prójimo que tenemos que amar se presenta “*en sociedad*”, de modo que amarlo realmente, socorrer su necesidad o su indigencia, puede significar algo distinto del bien que se le puede desear en el plano puramente individual: *amarlo en el plano social significa, según las situaciones, servirse de las mediaciones sociales para mejorar su vida, o bien eliminar los factores sociales que causan su indigencia*. La obra de misericordia con la que se responde *aquí y ahora* a una necesidad real y urgente del prójimo es, indudablemente, un acto de caridad; pero es un acto de caridad igualmente indispensable el esfuerzo dirigido a *organizar y estructurar la sociedad* de modo que el prójimo no tenga que padecer la miseria, sobre todo cuando ésta se convierte en la situación en que se debaten un inmenso número de personas y hasta pueblos enteros, situación que asume, hoy, las proporciones de una verdadera y propia *cuestión social mundial*» (*Compendio*, n. 208).

90 *Deus caritas est*, n. 28 b).

91 Cf. *Compendio*, n. 207.

92 Cf. *Mt* 23,3.

93 La noción de “unidad de vida” pertenece desde el principio a la doctrina cristiana, aunque la expresión es reciente: cf. CONCILIO VATICANO II. Decr. *Presbyterorum ordinis*, n. 14 y Decr. *Perfectae caritatis*, n. 18; *Christifideles laici*, n. 59. El Fundador del Opus Dei ha señalado con frecuencia su importancia: en una homilía del 3-XI-1963 recordaba que la unidad de vida «es una condición esencial, para los que intentan santificarse en medio de las circunstancias ordinarias de su trabajo, de sus relaciones familiares y sociales. Jesús no admite esa división: *ninguno puede servir a dos señores, porque o tendrá aversión al uno y amor al otro, o si se sujeta al primero, mirará con desdén al segundo* (*Mt* 6,24). La elección exclusiva que de Dios hace un cristiano, cuando responde con plenitud a su llamada, le empuja a dirigir todo al Señor y, al mismo tiempo, a dar también al prójimo todo lo que en justicia le corresponde» (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Amigos de Dios*, cit., n. 165). Para un mayor desarrollo de este tema, vid.: ID.,

armónicamente las diferentes dimensiones humanas: material, social, inmanente y trascendente. Es cierto que no siempre los cristianos han vivido en tal modo las relaciones sociales: algunos se han contentado con aceptar la doctrina, pero han descuidado su cumplimiento; otros, como reacción, han desatendido la doctrina enfatizando que lo único importante es el empeño efectivo. Los dos extremos son igualmente falsos: ya hemos señalado que no se deben separar la fe y la vida, y esto es especialmente importante en las actividades sociales, ya que «el mensaje social del Evangelio no debe considerarse como una teoría, sino, por encima de todo, un fundamento y un estímulo para la acción»⁹⁴.

Juan XXIII ha recordado que «en las naciones de antigua tradición cristiana, las instituciones civiles florecen hoy con un indudable progreso científico y poseen en abundancia los instrumentos precisos para llevar a cabo cualquier empresa; pero con frecuencia se observa en ellas un debilitamiento del estímulo y de la inspiración cristiana. [...] La causa de este fenómeno creemos que radica en la incoherencia entre su fe y su conducta [de los cristianos]. Es, por consiguiente, necesario que se restablezca en ellos la unidad del pensamiento y de la voluntad, de tal forma que su acción quede animada al mismo tiempo por la luz de la fe y el impulso de la caridad»⁹⁵. La unidad de vida supone una profunda vida espiritual, que sostenga el amor al prójimo y el empeño asiduo por su bien; y supone igualmente una dedicación social constante y seria, tanto más necesaria cuanto mayor es la exclusión social⁹⁶. De hecho, esa dedicación «se propone como una dimensión imprescindible del testimonio cristiano. Se debe rechazar la tentación de una espiritualidad oculta e individualista, que poco tiene que ver con las exigencias de la caridad, ni con la lógica de la Encarnación y, en definitiva, con la misma tensión escatológica del cristianismo. Si esta última nos hace conscientes del carácter relativo de la historia, no nos exime en ningún modo del deber de construirla»⁹⁷.

En definitiva, para el cristiano, como para cualquier persona, la vida de relación con Dios y las actividades temporales (sociales, familiares, profesionales, etc.) no son ámbitos comunicados, y aún menos contrapuestos. Vivir esa armonía corresponde a todos los fieles, pero es particularmente importante en el caso de los fieles laicos, por su directa responsabilidad en el progreso social. Como enseña Benedicto XVI «la fecundidad del apostolado de los laicos depende

Conversaciones, Rialp, 21ª ed., Madrid 2002, nn. 113-123; M. BELDA, *La nozione di «unità di vita» secondo l'Esortazione Apostolica Christifideles laici*, «Annales theologici» 3 (1989) 287-314; R. LANZETTI, *La unidad de vida y la misión de los fieles laicos en la Exhortación Apostólica «Christifideles laici»*, «Estudios 1985-1996», suplemento de «Romana» (edición castellana), pp. 85-102; D. LE TOURNEAU, *Las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá sobre la unidad de vida*, «Scripta Theologica» 31 (1999) 633-676; A. ARANDA, *La lógica de la unidad de vida*, Eunsa, Pamplona 2000.

⁹⁴ *Centesimus annus*, n. 57. De ahí la obligación tanto de formarse cuanto de participar activamente en la vida social: cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, «*La verdad os hará libres*» (Jn 8,32), 20-XI-1990.

⁹⁵ *Pacem in terris*, p. 297. «La identificación con Cristo, como camino hacia el Padre, por obra del Espíritu Santo, constituye la energía primordial que mueve al cristiano para comprometerse con la tarea de construir la ciudad temporal» (A. LLANO, *Nuevas tareas del cristiano en el ámbito de la cultura*, «Scripta Theologica» 33 (2001) 156-157).

⁹⁶ «En respuesta a la dramática realidad que nos rodea, y al llamado que Cristo nos hace a servir a nuestros hermanos en el compromiso social, la tarea de la Iglesia y de cada uno de los cristianos en nuestros países, es realmente exigente y debe ser decidida y generosa» (J. L. UROSA, *El compromiso social de la Iglesia*, en PONTIFICA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA, *Aparecida 2007*, cit., p. 342).

⁹⁷ JUAN PABLO II, Carta ap. *Novo millennio ineunte*, n. 52. Cf. *Compendio*, n. 545.

de su unión vital con Cristo”, es decir, de una sólida espiritualidad, alimentada por la participación activa en la liturgia y expresada en el estilo de las bienaventuranzas evangélicas. Además, para los laicos son de gran importancia la competencia profesional, el sentido de la familia, el sentido cívico y las virtudes sociales»⁹⁸. Tal espiritualidad debe impregnar todas las actividades humanas: personales, familiares, laborales, económicas, políticas y culturales. Sería un error buscar la propia santidad al margen de los quehaceres cotidianos: éstos son, más bien, la materia para manifestar y acrecentar el amor a Dios y al prójimo en cada momento de la vida⁹⁹.

d) Necesidad de la formación

Todo lo indicado hace ver que la tarea de difundir en la sociedad los valores evangélicos y de edificar el bien común requieren una intensa formación en este campo, dirigida en modo especial a los fieles laicos según las diversas situaciones personales¹⁰⁰. Esa formación garantizará a los católicos la armonía entre su libertad en ámbito social y las enseñanzas magisteriales sobre ese tema.

Además de tener en cuenta las características generales de la formación, conviene considerar alguno de sus aspectos peculiares en la actividad social. En primer término se debe señalar que, quizá aún más que en otros ámbitos humanos, es necesaria una formación permanente¹⁰¹. En efecto, existe una gran variedad de situaciones sociales, según las distintas circunstancias geográficas, temporales y culturales. Esto, a su vez, reclama un mayor empeño prudencial mediante la oración, la petición de consejo, el estudio y la humildad de no proponer una solución prematura¹⁰². En este sentido, conviene no olvidar que frecuentemente las opiniones sociopolíticas responden más a un

⁹⁸ BENEDICTO XVI, *Angelus*, 13-XI-2005; la cita interna es de *Apostolicam actuositatem*, n. 4. Cf. *Compendio*, n. 546; *Caritas in veritate*, n. 79. El párrafo sucesivo analizará la importancia de la formación –en ámbito profesional, moral, etc.– para edificar la sociedad.

⁹⁹ Para ello es necesario «contemplar a Dios con los ojos de la fe a través de su Palabra revelada y el contacto vivificante de los Sacramentos, a fin de que, en la vida cotidiana, veamos la realidad que nos circunda a la luz de su providencia, la juzguemos según Jesucristo, Camino, Verdad y Vida, y actuemos desde la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo y Sacramento universal de salvación, en la propagación del reino de Dios [...]. La adhesión creyente, gozosa y confiada en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y la inserción eclesial, son presupuestos indispensables que garantizan la eficacia de este método» (CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 19).

¹⁰⁰ «La doctrina social ha de estar a la base de una intensa y constante obra de formación, sobre todo de aquella dirigida a los cristianos laicos. Esta formación debe tener en cuenta su compromiso en la vida civil» (*Compendio*, n. 531). Cf. *Apostolicam actuositatem*, nn. 29-31; *Compendio*, n. 549.

¹⁰¹ «Por lo que atañe a la conciencia cristiana, a su crecimiento y a su alimento, no podemos contentarnos con un fugaz contacto con las principales verdades de fe en la infancia; es necesario también un camino que acompañe las diversas etapas de la vida, abriendo la mente y el corazón a acoger los deberes fundamentales en los que se basa la existencia tanto del individuo como de la comunidad» (BENEDICTO XVI, *Discurso a la Asamblea general de la Academia Pontificia para la Vida*, 24-II-2007).

¹⁰² En referencia a las actividades temporales, el Vaticano II enseña: «De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión. Cumplan más bien los laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio» (*Gaudium et spes*, n. 43).

prejuicio impulsivo que a una reflexión fundada en la fe¹⁰³; es por tanto necesario un juicio medido acerca de la enseñanza, los consejos y la propia conducta en las cuestiones que plantea la moral social. También se debe tener en cuenta el influjo del secularismo y del permisivismo, que reducen la moral a un “mínimo” de reglas procedimentales, que acaban por anularla¹⁰⁴. Frente a esta situación la Iglesia, los cristianos y todas las personas de buena voluntad deben reaccionar intensificando la propia formación social y procurando transmitirla a los demás.

Para que la actividad humana, también en la esfera social, sea correcta es necesario que se unan armónicamente la formación en el ámbito técnico y en el ámbito moral. Ya la filosofía clásica hacía una distinción entre la *recta ratio factibilium* y la *recta ratio agibilium*. La primera enseña *cómo* se deben realizar las cosas para que resulten bellas y/o útiles; el conocimiento y la correcta aplicación de las reglas de esa *ratio* son imprescindibles para el progreso temporal de las personas y de los pueblos¹⁰⁵; sin embargo, no producen automáticamente el bien íntegro del hombre y de la sociedad. La segunda *ratio* corresponde a la prudencia, al *porqué* de la acción humana; implica recta intención y decisión de dirigir el propio comportamiento –también el social– al logro de la verdadera finalidad humana y exige, por ende, la formación de las virtudes morales¹⁰⁶. Esa conducta moral, regulada por la prudencia, realizará el desarrollo pleno del hombre y, consecuentemente, de la sociedad. De ahí la necesidad de adquirir una adecuada formación en los dos aspectos: «El desarrollo nunca estará plenamente garantizado por fuerzas que en gran medida son automáticas e impersonales, ya provengan de las leyes de mercado o de políticas de carácter internacional. *El desarrollo es imposible sin hombres rectos, sin operadores económicos y agentes políticos que sientan fuertemente en su conciencia la llamada al bien común*. Se necesita tanto la preparación profesional como la coherencia moral»¹⁰⁷.

103 Vale también aquí cuanto se ha indicado en sentido más general: «La educación de la conciencia es indispensable a seres humanos sometidos a influencias negativas y tentados por el pecado a preferir su propio juicio y a rechazar las enseñanzas autorizadas» (*Catecismo*, n. 1783).

104 «Hoy estamos en presencia de un tentativo a gran escala, a nivel planetario y continental, de anular nuestra conciencia, personal y colectiva. Las sociedades más desarrolladas buscan un “sistema social” que pueda hacer inútiles y vanos los valores y los criterios propiamente humanos: el tentativo es construir un “sistema social” que consienta al hombre proceder sin necesidad de realizar opciones propiamente éticas, es decir, entre el bien y el mal» (P. DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, AVE, Roma 1997, p. 325).

105 «Todo trabajo profesional exige una formación previa, y después un esfuerzo constante para mejorar esa preparación y acomodarla a las nuevas circunstancias que concurran. Esta exigencia constituye un deber particularísimo para los que aspiran a ocupar puestos directivos en la sociedad, ya que han de estar llamados a un servicio también muy importante, del que depende el bienestar de todos» (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Conversaciones*, cit., n. 90).

106 Cf. G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, Eiuusa, Barcelona 1992.

107 *Caritas in veritate*, n. 71. Pío XII indicaba que para poder ejercitar una tarea pública son necesarias dos condiciones: «Una comprobada idoneidad técnica y una indiscutible integridad moral» (Pío XII, *Discurso 5-X-1958*). Juan Pablo II ha citado estas palabras de Pío XII, indicando que tales condiciones son necesarias para el correcto ejercicio de cualquier actividad profesional: cf. JUAN PABLO II, *Discurso a un grupo de notarios*, 4-VII-1987. Vid. también *Gaudium et spes*, nn. 72, 75; *Libertatis conscientia*, n. 80; *Compendio*, n. 531; *Deus caritas est*, n. 31 a). Este tema será ulteriormente desarrollado en el § 5 f) y el cap. VIII, § 4 d).

Hasta el momento hemos evidenciado tres ámbitos de la formación social: el puramente técnico, el que proviene de la fe y el que concierne los hábitos operativos (virtudes). Conviene mencionar también la necesidad de un cuarto aspecto de la formación, que se refiere a los argumentos racionales que respaldan los criterios de moral natural necesarios para edificar el bien común. Tales criterios no son materialmente diversos de cuanto se conoce por fe; sin embargo, en una sociedad pluralista, como es la actual, los cristianos deben conocer y emplear esos argumentos, sin limitarse a decir que ciertas pautas sociales son justas o injustas porque así lo enseña la Iglesia¹⁰⁸. Es verdad que la fe facilita la percepción del adecuado comportamiento social; pero tal percepción es también posible con la sola razón, en cuanto se refiere a un ámbito natural, que todos pueden comprender: en este caso «no se trata en sí de “valores confesionales”, pues tales exigencias éticas están radicadas en el ser humano y pertenecen a la ley moral natural. Éstas no exigen de suyo en quien las defiende una profesión de fe cristiana, si bien la doctrina de la Iglesia las confirma y tutela siempre y en todas partes, como servicio desinteresado a la verdad sobre el hombre y el bien común de la sociedad civil. Por lo demás, no se puede negar que la política debe hacer también referencia a principios dotados de valor absoluto, precisamente porque están al servicio de la dignidad de la persona y del verdadero progreso humano»¹⁰⁹.

Sin descuidar este punto, tampoco debe olvidarse el hecho de que sólo Cristo revela plenamente el misterio humano –también por cuanto se refiere a las relaciones humanas– y la necesidad de que la fe “purifique” la razón; de ahí la importancia de la fe en la edificación de la sociedad¹¹⁰. El encargo de enseñar auténticamente la fe ha sido confiado por Jesucristo al Magisterio de la Iglesia, que es «columna y fundamento de la verdad»¹¹¹. Este Magisterio en campo social se llama *doctrina social de la Iglesia*; es una doctrina que «quiere servir a la formación de las conciencias en la política y contribuir a que crezca la percepción de las verdaderas exigencias de la justicia y, al mismo tiempo, la disponibilidad para actuar conforme a ella»¹¹².

e) Incidencia del pecado en la vida social

A pesar del progreso que se advierte en el mundo, no puede negarse que la situación de muchos grupos humanos está lejos de ser satisfactoria: las plagas del hambre y la desnutrición, de la

108 Esta actitud, además de ser ineficaz, supondría querer descargar sobre la Iglesia las propias responsabilidades sociales.

109 *Compromiso de los católicos en la vida política*, n. 5.

110 «Cuando se debilita la percepción de esta centralidad [de la fe], también el entramado de la vida eclesial pierde su vivacidad original y se gasta, cayendo en un activismo estéril o reduciéndose a astucia política de sabor mundano. En cambio, si la verdad de la fe se sitúa con sencillez y determinación en el centro de la existencia cristiana, la vida del hombre se renueva y reanima gracias a un amor que no conoce pausas ni confines» (BENEDICTO XVI, *Discurso a la Congregación para la Doctrina de la Fe*, 10-II-2006).

111 *1 Tm* 3,15.

112 *Deus caritas est*, n. 28 a). Para el estudio de las relaciones entre la ley moral, la conciencia y la libertad sigue siendo útil: R. GARCÍA DE HARO, *La conciencia cristiana*, Rialp, Madrid 1978.

violencia y el terrorismo, de la injusticia y la falta de libertad, y tantas otras, afectan a grandes sectores de la familia humana; la causa última de esta situación se encuentra en la conducta inmoral de las personas: «El pecado del hombre, es decir su ruptura con Dios, es la causa radical de las tragedias que marcan la historia de la libertad»¹¹³. En efecto, los pecados personales tienden a instaurar “estructuras de pecado”¹¹⁴ que, condicionando la conducta humana –sin quitar plenamente la libertad–, actúan como incentivos de otros pecados¹¹⁵: la razón profunda de los males de la sociedad y el núcleo de la “cuestión social”, son el número y la gravedad de los desordenes morales. Ciertamente «“pecado” y “estructuras de pecado”, son categorías que no se aplican frecuentemente a la situación del mundo contemporáneo. Sin embargo, no se puede llegar fácilmente a una comprensión profunda de la realidad que tenemos ante nuestros ojos, sin dar un nombre a la raíz de los males que nos aquejan»¹¹⁶. Por eso, un análisis de la sociedad que no tenga en cuenta el *mysterium iniquitatis* será inevitablemente un análisis superficial, que no logrará captar la causa del malestar de la humanidad y tampoco será capaz de hallar la solución¹¹⁷. El compromiso por mejorar la sociedad no debe olvidar la realidad del pecado¹¹⁸ y la imposibilidad de construir un orden social estable y digno del hombre si se rechazan los valores éticos y las virtudes pertinentes.

113 *Libertatis conscientia*, n. 37. «La Escritura considera en conexión con el pecado el conjunto de calamidades que oprimen al hombre en su ser individual y social. Muestra que todo el curso de la historia mantiene un lazo misterioso con el obrar del hombre que, desde su origen, ha abusado de su libertad alzándose contra Dios y tratando de conseguir sus fines fuera de Él. [...] El hombre pecador, habiendo hecho de sí su propio centro, busca afirmarse y satisfacer su anhelo de infinito sirviéndose de las cosas: riquezas, poder y placeres, despreciando a los demás hombres a los que despoja injustamente y trata como objetos o instrumentos. De este modo contribuye por su parte a la creación de estas estructuras de explotación y de servidumbre que, por otra parte, pretende denunciar» (*Ibid.*, nn. 38 y 42). Cf. *Gaudium et spes*, n. 13; *Catecismo*, n. 1739; *Compendio*, nn. 27, 116.

114 Juan Pablo II hablando del pecado social recuerda que «se trata de pecados muy personales de quien engendra, favorece o explota la iniquidad; de quien, pudiendo hacer algo por evitar, eliminar, o, al menos, limitar determinados males sociales, omite el hacerlo por pereza, miedo y encubrimiento, por complicidad solapada o por indiferencia; de quien busca refugio en la presunta imposibilidad de cambiar el mundo; y también de quien pretende eludir la fatiga y el sacrificio, alegando supuestas razones de orden superior. Por lo tanto, las verdaderas responsabilidades son de las personas» (JUAN PABLO II, Ex. ap. *Reconciliatio et paenitentia*, n. 16). Vid. AA.VV., *Strutture di peccato*, Piemme, Casale Monferrato 1989; J. L. ILLANES, *Estructuras de pecado*, en F. FERNÁNDEZ (dir.), *Estudios sobre la encíclica «Sollicitudo rei socialis»*, Unión Editorial, Madrid 1990, pp. 379-397; A. NOLAN, *Structures of sin*, «Angelicum» 84 (2007) 625-637.

115 «Las consecuencias del pecado alimentan las estructuras de pecado. Estas tienen su raíz en el pecado personal y, por tanto, están siempre relacionadas con actos concretos de las personas, que las originan, las consolidan y las hacen difíciles de eliminar. Es así como se fortalecen, se difunden, se convierten en fuente de otros pecados y condicionan la conducta de los hombres. Se trata de condicionamientos y obstáculos, que duran mucho más que las acciones realizadas en el breve arco de la vida de un individuo y que interfieren también en el proceso del desarrollo de los pueblos, cuyo retraso y lentitud han de ser juzgados también bajo este aspecto» (*Compendio*, n. 119).

116 *Sollicitudo rei socialis*, n. 36.

117 «Ignorar que el hombre posee una naturaleza herida, inclinada al mal, da lugar a graves errores en el dominio de la educación, de la política, de la acción social y de las costumbres» (*Catecismo*, n. 407). Cf. *Centesimus annus*, n. 25.

118 Entre otras cosas, porque «diagnosticar el mal de esta manera es también identificar adecuadamente, a nivel de conducta humana, el camino a seguir para superarlo» (*Sollicitudo rei socialis*, n. 37).

La solución de los problemas sociales requiere, por tanto, recursos morales, además de institucionales¹¹⁹: como las “estructuras de pecado” derivan de los pecados de las personas, la transformación de las estructuras será, igualmente, fruto de la transformación de las personas. Debe admitirse con realismo que no se alcanzará en la justicia y en la caridad social más de cuanto se alcance en la justicia y en la caridad de las personas, de las que dimana la cualidad moral de los grupos humanos y de las estructuras sociales¹²⁰. La prosperidad social exige simultáneamente la renovación de las instituciones y el perfeccionamiento moral de las personas; por eso los cristianos deben empeñarse en la conversión de los corazones y en la mejora de las estructuras¹²¹: preocuparse únicamente por renovar las estructuras puede comportar algún adelanto social; éste, sin embargo suele ser efímero y frecuentemente produce mayores problemas de los que pretende solucionar; a su vez, un intento de cambio moral sin repercusiones en las estructuras sería ficticio¹²².

3. La tarea de la Iglesia en la sociedad

Hemos visto que el compromiso social es una obligación que deriva no sólo de la naturaleza humana, sino también de la vida cristiana. En ese sentido, la Iglesia tiene una tarea que cumplir en el ámbito social. Debemos ahora de analizar las características de esa tarea.

a) La misión de la Iglesia en el mundo

La salvación obrada por Cristo, y consecuentemente la misión de la Iglesia, alcanza al hombre en toda su integridad, incluido el ámbito social; así pues, cuando la Iglesia evangeliza este ámbito, no sólo no excede el mandato recibido, sino que lo cumple fielmente¹²³. Además, como la

119 «Cuando se disponga de recursos científicos y técnicos que mediante las necesarias y concretas decisiones políticas deben contribuir a encaminar finalmente los pueblos hacia un verdadero desarrollo, la superación de los obstáculos mayores sólo se obtendrá gracias a decisiones *esencialmente morales*, las cuales, para los creyentes y especialmente los cristianos, se inspirarán en los principios de la fe, con la ayuda de la gracia divina» (*Sollicitudo rei socialis*, n. 35).

120 Sin olvidar que «la prioridad de la conversión personal sobre el cambio estructural no es una doctrina tranquilizadora de la conciencia: es un llamado exigente a la “unidad de vida” cristiana. La traducción de la virtud personal en cambio institucional no es “automática”, como no lo es nada propiamente humano» (J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Doctrina social de la Iglesia*, Univ. Católica de Chile, Santiago 1986, p. 257).

121 Cf. *Evangelii nuntiandi*, n. 36; *Sollicitudo rei socialis*, nn. 35, 38; *Centesimus annus*, nn. 16-17; *Catecismo*, n. 1888; *Compendio*, n. 552.

122 «El análisis realista de las actuales formas de desarrollo nos lleva a reconocer que los diversos tipos actuales de pobreza radican en factores políticos y, en último término, en un mal moral producido por los pecados y omisiones de mucha gente. El Papa [Juan Pablo II] habla de “estructuras de pecado”. Todos somos invitados a una conversión colectiva radical; cada hombre y cada mujer debería hacer un profundo examen de su comportamiento moral en lo que toca a la dramática situación de pobreza masiva y de subdesarrollo contemporáneo» (H. CARRIER, *El nuevo enfoque de la doctrina social de la Iglesia*, Tipografía Poliglota Vaticana, Ciudad del Vaticano s.f., p. 30).

123 «La misión esencial de la Iglesia, siguiendo la de Cristo, es una misión evangelizadora y salvífica. [...] Pero el amor que impulsa a la Iglesia a comunicar a todos la participación en la vida divina mediante la gracia, le hace también alcanzar por la acción eficaz de sus miembros el verdadero bien temporal de los hombres, atender a sus necesidades, proveer a su cultura y promover una liberación integral de todo lo que impide el desarrollo de las personas. La Iglesia quiere el bien del hombre en todas sus dimensiones; en primer lugar como miembro de la ciudad de Dios y luego como miembro de la ciudad terrena» (*Libertatis conscientia*, n. 63). Cf. *Evangelii nuntiandi*, nn. 9, 30; JUAN PABLO II, *Discurso en Puebla*, III; *Redemptor hominis*, n. 15; *Libertatis conscientia*, nn. 64, 80; *Compendio*, n. 64.

observancia de la moral natural es necesaria para la salvación¹²⁴, compete a la Iglesia conservar y enseñar toda la ley moral, incluso en lo que se refiere al desarrollo terreno de las personas y de la sociedad¹²⁵. Por eso, «*toda la Iglesia, en todo su ser y obrar, cuando anuncia, celebra y actúa en la caridad, tiende a promover el desarrollo integral del hombre. Tiene un papel público que no se agota en sus actividades de asistencia o educación, sino que manifiesta toda su propia capacidad de servicio a la promoción del hombre y la fraternidad universal*»¹²⁶. De hecho, la evangelización no sería auténtica si no considerara el nexo que existe entre el Evangelio y el concreto comportamiento personal, tanto a nivel individual cuanto social; en efecto, la Iglesia es el “sacramento universal de salvación”, y su evangelización no puede quedar circunscrita a iluminar las conciencias individuales: debe también orientar las instituciones públicas y promover el bien terreno, anunciando los valores humanos y cristianos y denunciando los errores¹²⁷. Por otra parte, la Iglesia vive en el mundo y es lógico, y aún debido, que actúe en él según una relación de ayuda mutua, sin traspasar los propios límites: la Iglesia reconoce los muchos beneficios que ha recibido de la evolución histórica del género humano, así como el mundo debe reconocer la Iglesia como realidad social y fermento de la historia¹²⁸. En definitiva, la Iglesia tiene el deber, que es también un derecho, de ocuparse de las cuestiones sociales, ya que éstas no son «extrañas a la legítima preocupación de la Iglesia considerada como *institución religiosa*»¹²⁹.

124 Es importante «que sobre este tema se llegue a una conciencia cada vez más plena del valor inalienable que la ley natural posee para un progreso real y coherente de la vida personal y del orden social» (BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes a un Congreso sobre la Ley moral natural*, 12-II-2007). Este breve discurso contiene una buena síntesis de la doctrina sobre la ley natural. Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso a los miembros de la Comisión Teológica Internacional*, 5-X-2007. Sigue siendo de gran utilidad: F. PUY MUÑOZ, *Teoría Científica del Derecho Natural* (1967), Porrúa, México 2006. Vid. R. P. GEORGE, *In defense of natural law*, Clarendon Press, Oxford 1999; A. M. GONZÁLEZ, *Claves de ley natural*, Rialp, Madrid 2006; J. B. D'ONORIO (dir.), *Loi naturelle et loi civile*, Téqui, Paris 2006.

125 «La Sabiduría creadora que confiere la medida a toda realidad, en cuya Verdad es verdadera toda criatura, tiene un nombre: es el Verbo encarnado, el Señor Jesús muerto y resucitado. En Él y en vista de Él el hombre ha sido creado, porque el Padre –en su libérrimo proyecto– ha querido que el hombre participase en el Hijo Unigénito de la misma vida trinitaria. Y, por tanto, sólo la ética teológica puede dar la respuesta *plenamente* auténtica al problema moral del hombre. De ahí deriva una competencia verdadera y propia del Magisterio de la Iglesia en el ámbito de las normas morales» (JUAN PABLO II, *Discurso a un grupo de profesores de Teología moral*, 10-IV-1986, n. 5). Cf. *Catecismo*, n. 2036.

126 *Caritas in veritate*, n. 11.

127 «La evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social, del hombre. Precisamente por esto la evangelización lleva consigo un mensaje explícito, adaptado a las diversas situaciones y constantemente actualizado, sobre los derechos y deberes de toda persona humana, sobre la vida familiar sin la cual apenas es posible el progreso personal, sobre la vida comunitaria de la sociedad, sobre la vida internacional, la paz, la justicia, el desarrollo; un mensaje, especialmente vigoroso en nuestros días, sobre la liberación» (*Evangelii nuntiandi*, n. 29). Cf. *Compendio*, n. 71.

128 Cf. *Gaudium et spes*, nn. 42-44; *Compendio*, n. 18.

129 *Sollicitudo rei socialis*, n. 8. «La causa de la verdad y de la libertad, de la justicia y de la solidaridad, de la reconciliación y de la paz, es tarea irrenunciable de la Iglesia, por la función y servicio humanizadores que entraña su misión evangelizadora» (CONFERENCIA EPISCOPAL VENEZOLANA, Ex. *Al Señor, tu Dios, adorarás y a Él solo servirás*, 12-VII-2005, n. 2). Vid. M. TOSO, *La evangelización de lo social según el reciente compendio de la DSI*, «Corintios XIII» n° 120 (2006) 163-182.

La función de la Iglesia en este ámbito no se limita a proponer una normativa ética; es aún más importante enseñar la dimensión evangélica y humanista de la vida social, y exponer la profunda verdad sobre el hombre en sus relaciones con los demás hombres; de ahí derivarán la propuesta de los comportamientos apropiados y el estímulo para su realización. La Iglesia cumple así el mandato recibido de amaestrar a todos los pueblos con las verdades salvíficas: no sólo aquéllas que se refieren al más allá, sino también aquéllas que pertenecen a la vida en esta tierra y atañen al desarrollo de la persona en cuanto tal. Por eso la Iglesia anuncia el evangelio en todos los ámbitos de la vida humana: la cultura, la política, el trabajo, las comunicaciones sociales, la industria, el comercio, etc., en cuanto además de maestra del dogma, lo es también de la conducta que deriva de la naturaleza humana y de la Revelación¹³⁰. Sin embargo, su competencia no se extiende a las cuestiones técnicas, ni propone sistemas de organización social, que no pertenecen a su misión: ésta se limita al ámbito moral y evangélico¹³¹. Además, esa función no la realiza en base a un poder coercitivo (propio del Estado), ni sirviéndose del “brazo secular”; la ejerce mediante un poder de convicción, que respeta la laicidad de la vida pública¹³². Por consiguiente, la enseñanza social del Magisterio no obstaculiza la autonomía de las realidades terrenas: «Con esta doctrina, la Iglesia no persigue fines de estructuración y organización de la sociedad, sino de exigencia, dirección y formación de las conciencias»¹³³. Éste ha sido su objetivo desde el inicio sistemático de esta enseñanza¹³⁴.

130 Cf. *Dignitatis humanae*, n. 14; *Veritatis splendor*, nn. 27, 64, 110; *Compendio*, n. 70.

131 «La Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer y no pretende “de ninguna manera mezclarse en la política de los Estados”. No obstante, tiene una misión de verdad que cumplir en todo tiempo y circunstancia en favor de una sociedad a medida del hombre, de su dignidad y de su vocación» (*Caritas in veritate*, n. 9; la cita interna es de *Populorum progressio*, n. 13). Cf. *Gaudium et spes*, nn. 1, 36; *Sollicitudo rei socialis*, n. 41; *Catecismo*, n. 2420; *Compendio*, nn. 68, 197.

132 Una tal metodología ha sido calificada de “paradoja cristiana”. Ésta «radica en el hecho de que el cristianismo afirma la intrínseca bondad, racionalidad y autonomía de las realidades terrenas: no las somete, por tanto, a la esfera religiosa, desde un punto de vista gnoseológico, metafísico y práctico. Sin embargo, al mismo tiempo, contempla esas realidades terrenas como necesitadas de que una verdad superior las ilumine y necesitadas de redención. Esta combinación de *reconocimiento de autonomía* (en la perspectiva de la creación, del ser de las cosas) y *afirmación de dependencia* (en la perspectiva de la redención) se alza como la causa principal de todas las complejidades, ambivalencias y conflictos –no sólo a nivel teórico, sino también histórico– que se han dado, se dan y se darán en las relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual, tal como tradicionalmente suelen denominarse» (M. RHONHEIMER, *Cristianismo y laicidad*, Rialp, Madrid 2009, p. 25).

133 *Compendio*, n. 81. «El juicio crítico de la Doctrina Social de la Iglesia sobre las concretas realizaciones sociales juzga de su valor ético, ya que estima su relación con el respeto y servicio a la persona. En modo alguno las cuestiona o valora desde el punto de vista de los criterios técnicos» (T. LÓPEZ, *Valor de la Doctrina Social de la Iglesia*, en AA.VV., *Persona, Verità e Morale*, Città Nuova, Roma 1987, p. 414).

134 «Movido por la convicción profunda de que la Iglesia tiene no sólo el derecho, sino el deber de pronunciar su autorizada palabra en las cuestiones sociales, dirigió León XIII al mundo su mensaje. No es que pretendiese él establecer normas de carácter puramente práctico, casi diríamos técnico, de la constitución social; porque sabía bien y era para él evidente –y Nuestro Predecesor Pío XI, de santa memoria, lo declaró hace un decenio en su Encíclica conmemorativa *Quadragesimo anno*– que la Iglesia no se atribuye tal misión» (*La Solemnidad*, p. 228).

Al derecho-deber de la Iglesia de evangelizar la esfera social corresponde el derecho-deber de ofrecer una adecuada formación en ese ámbito y de estimular su puesta en práctica. La función formativa compete en primer lugar a quienes han recibido en la Iglesia esta misión: los obispos y los sacerdotes; éstos no deben descuidar esa formación ni atenuar la importancia de las exigencias sociales que comporta la vida cristiana.

A partir de León XIII todos los Pontífices han recordado este deber de los pastores; señalamos tan solo algunos textos de los últimos Pontífices. Hablando a los obispos latinoamericanos, Juan Pablo II decía: «Permitid, pues, que recomiende a vuestra especial atención pastoral la urgencia de sensibilizar a vuestros fieles acerca de esta doctrina social de la Iglesia. Hay que poner particular cuidado en la formación de una conciencia social a todos los niveles y en todos los sectores. Cuando arrecian las injusticias y crece dolorosamente la distancia entre pobres y ricos, la doctrina social, en forma creativa y abierta a los amplios campos de la presencia de la Iglesia, debe ser precioso instrumento de formación y de acción»¹³⁵. Y Benedicto XVI: «Es necesario promover la doctrina social de la Iglesia y darla a conocer en las diócesis y en las comunidades cristianas. En este precioso patrimonio, procedente de la más antigua tradición eclesial, encontramos los elementos que orientan con profunda sabiduría el comportamiento de los cristianos ante las cuestiones sociales candentes. Esta doctrina, madurada durante toda la historia de la Iglesia, se caracteriza por el realismo y el equilibrio, ayudando así a evitar compromisos equívocos o utopías ilusorias»¹³⁶. Por su parte el *Compendio* dedica la primera sección del capítulo XII (nn. 521-540) a la acción pastoral en ámbito social donde, entre otras cosas, se recuerda la responsabilidad que tienen el obispo y los presbíteros de hacer conocer la doctrina social de la Iglesia y de promover en los fieles la conciencia de ser los sujetos activos de esa doctrina. La catequesis cristiana debe incluir, por tanto, los imperativos sociales¹³⁷.

Todos los fieles tienen el deber de asentir al Magisterio social, con una adhesión de la inteligencia, de la voluntad y de las obras: la Buena Nueva, en efecto, no se debe sólo escuchar, sino también poner en práctica¹³⁸. Además, la pertenencia a la Iglesia no se limita a la esfera puramente eclesial y espiritual, sino que atañe a la persona en su totalidad. Desatender a sabiendas una parte de la doctrina o de la vida cristiana –que incluye el ámbito social– significa desconfiar de Jesucristo.

b) Autonomía de las realidades terrenas

Por un gratuito designio divino hemos sido hechos partícipes de la vida de Cristo y del don del Espíritu Santo. Esta participación no debilita y aún menos anula los ámbitos naturales de la vida humana. Es más, en Jesucristo –plena Revelación de Dios– el mundo y el hombre hallan su

135 JUAN PABLO II, *Discurso en Puebla*, III. 7.

136 *Sacramentum caritatis*, n. 91. Aunque se formuló en una situación concreta, resulta válida para cualquier lugar esta exhortación del Santo Padre: «La prioridad pastoral de hoy es hacer de cada hombre y mujer cristianos una presencia radiante de la perspectiva evangélica en medio del mundo, en la familia, la cultura, la economía y la política» (BENEDICTO XVI, *Homilía en Lisboa*, 11-V-2010).

137 Juan Pablo II ha recordado que la catequesis debe tener cuidado «de no omitir, sino iluminar como es debido, en su esfuerzo de educación en la fe, realidades como la acción del hombre por su liberación integral, la búsqueda de una sociedad más solidaria y fraterna, las luchas por la justicia y la construcción de la paz» (JUAN PABLO II, Ex. ap. *Catechesi tradendae*, 16-X-1979, n. 29). Vid. M. TOSO, *Doctrina social hoy*, Imdosoc, México 1998.

138 Cf. *Mc* 3,35; *Lc* 6,46-47; *Jn* 14,21.23-24; *St* 1,22.

auténtico significado e identidad. Este designio divino sobre el hombre y sobre el mundo potencia y libera la persona y la sociedad según su genuina realidad: la conformidad con tal designio no sólo no margina los auténticos valores humanos y naturales, sino que les confiere su plena consistencia y autonomía¹³⁹. Ciertamente la vida cristiana y la promoción de los bienes terrenos no se identifican, pero entre ellas existen vínculos profundos, de carácter antropológico, puesto que la persona está condicionada por las relaciones sociales; de naturaleza teológica, en cuanto no se pueden separar el orden de la creación y el de la redención; y de índole práctica, ya que la caridad y la justicia no pueden disociarse¹⁴⁰.

Tal armonía entre la realidad terrena y la vida cristiana no comporta, sin embargo, su confusión: la esencia de esta última es la identificación con Jesús, y la liberación que Él nos ha conseguido es en primer lugar liberación del pecado, aunque requiere el empeño en las liberaciones sectoriales¹⁴¹. Una errónea equiparación entre los dos procesos comprometería a la Iglesia con una específica visión del progreso temporal, transformando su enseñanza social en una ideología o sistema cerrado. «Si esto fuera así, la Iglesia perdería su significación más profunda. Su mensaje de liberación no tendría ninguna originalidad y se prestaría a ser acaparado y manipulado por los sistemas ideológicos y los partidos políticos»¹⁴². Por consiguiente, en base al principio de autonomía, los fieles deben distinguir y, a la vez, componer armónicamente las tareas que les corresponden en cuanto miembros de la Iglesia y las que les competen por su pertenencia a la sociedad civil¹⁴³. Para hacerlo, deberán actuar guiados por la conciencia cristiana, ya que toda actividad humana, también en ámbito temporal, debe ser congruente con el designio de Dios.

Reconociendo la autonomía de la sociedad y de la actividad humana en el mundo, la Iglesia acoge explícitamente los valores propios de la realidad temporal y admite todo lo bueno que hay en el dinamismo social. El cristianismo profesa que el mundo, en su ámbito peculiar, posee bienes, realiza empresas, elabora pensamientos y obras artísticas; y le reconoce, bajo de la salvaguardia de la plena verdad sobre el hombre, la libertad en sus realizaciones personales y colectivas¹⁴⁴. La función de la Iglesia en ámbito temporal no busca, por tanto, suplantar a nadie ni emprender tareas

139 Cf. *Compendio*, n. 45.

140 Cf. *Evangelii nuntiandi*, n. 31.

141 Cf. *Libertatis conscientia*, nn. 23, 31.

142 *Evangelii nuntiandi*, n. 32. Ya San Pablo advertía: «Si nosotros hemos puesto nuestra esperanza en Cristo solamente para esta vida, seríamos los hombres más dignos de lástima» (*1 Co* 15,19).

143 «En nuestro tiempo, concretamente, es de la mayor importancia que esa distinción y esta armonía brillen con suma claridad en el comportamiento de los fieles» (*Lumen gentium*, n. 36). Cf. *Catecismo*, n. 912.

144 Cf. *Gaudium et spes*, n. 42; *Apostolicam actuositatem*, n. 7; PABLO VI, *Audiencia general*, 5-III-1969.

que no le pertenecen; lo que la Iglesia hace en este campo corresponde a su finalidad principal y única: asistir al hombre en el camino de la salvación¹⁴⁵.

Afirmar que las realidades terrenas tienen una consistencia y un valor propio no comporta, como ya se ha indicado, identificar el progreso terreno con el crecimiento del Reino de Dios: los acontecimientos humanos no son de por sí salvíficos. Es necesario distinguir los dos niveles sin separarlos, ya que entre historia de la salvación y la historia humana existe una relación directa, pero no causal¹⁴⁶. Esta distinción, a la vez, relativiza sin anularlo el valor de las realidades terrenas: absolutizar la sociedad, el Estado, la raza, el progreso, etc., es contrario a la plena verdad sobre el hombre y al proyecto de Dios sobre la historia. La persona no debe estar subordinada a las estructuras sociales, ya que posee un cierto grado de absoluto en cuanto es imagen Dios, está llamada a unirse con Él y goza del derecho inalienable de ejercer su propia libertad orientándose hacia el fin último. Es el mismo principio de autonomía de las realidades terrenas y el de la libertad de los fieles en ese ámbito, los que exigen la salvaguardia de las normas morales, que son precisamente las que protegen la dignidad humana y, como se dijo, no son imperativos confesionales, sino estrictamente humanos.

c) Relación entre Iglesia y política

Lo indicado en los dos puntos anteriores evidencia que no se puede aceptar la pretensión de reducir el hecho religioso a la esfera exclusivamente privada, en cuanto la salvación escatológica guarda relación con la vida pública, por el profundo influjo que el ambiente social ejerce en la conducta de las personas. Como consecuencia, la Iglesia no puede desinteresarse del ámbito social en toda su extensión: trabajo, economía, ecología, etc.¹⁴⁷, ya que, «también en este campo de que hablamos [la vida social], como dondequiera que se plantean cuestiones y discusiones sobre moral, jamás puede olvidar ni descuidar el mandato de vigilancia y de magisterio que le ha sido impuesto por Dios»¹⁴⁸.

145 Cf. *Centesimus annus*, n. 54; *Compendio*, n. 69. En este sentido, la doctrina social católica «no pretende otorgar a la Iglesia un poder sobre el Estado. Tampoco quiere imponer a los que no comparten la fe sus propias perspectivas y modos de comportamiento» (*Deus caritas est*, n. 28 a).

146 Cf. *Gaudium et spes*, n. 39; *Catecismo*, n. 2820.

147 «La convivencia social a menudo determina la calidad de vida y por ello las condiciones en las que cada hombre y cada mujer se comprenden a sí mismos y deciden acerca de sí mismos y de su propia vocación. Por esta razón, la Iglesia no es indiferente a todo lo que en la sociedad se decide, se produce y se vive, a la calidad moral, es decir, auténticamente humana y humanizadora, de la vida social. La sociedad y con ella la política, la economía, el trabajo, el derecho, la cultura no constituyen un ámbito meramente secular y mundano, y por ello marginal y extraño al mensaje y a la economía de la salvación. La sociedad, en efecto, con todo lo que en ella se realiza, atañe al hombre» (*Compendio*, n. 62).

148 *Quadragesimo anno*, p. 209.

El modo de cumplir este cometido es especialmente delicado en el campo de la política¹⁴⁹; por eso es oportuno estudiarlo específicamente. Las enseñanzas de Jesucristo a propósito del tributo al César señalan la trascendencia de la justicia escatológica en relación a la justicia terrena y social, aunque no propugnan una disociación entre las dos esferas; al contrario, recuerdan que existe entre ellas un recíproco influjo¹⁵⁰. «En efecto, Cristo vino para salvar al hombre real y concreto, que vive en la historia y en la comunidad; por eso, el cristianismo y la Iglesia, desde el inicio, han tenido una dimensión y un alcance públicos. Como escribí en la encíclica *Deus caritas est* (cf. nn. 28-29), sobre las relaciones entre la religión y la política Jesucristo aportó una novedad sustancial, que abrió el camino hacia un mundo más humano y libre, a través de la distinción y la autonomía recíproca entre el Estado y la Iglesia, entre lo que es del César y lo que es de Dios (cf. *Mt* 22,21). La misma libertad religiosa, que percibimos como un valor universal, particularmente necesario en el mundo actual, tiene aquí su raíz histórica. Por tanto, la Iglesia no es y no quiere ser un agente político. Al mismo tiempo tiene un profundo interés por el bien de la comunidad política, cuya alma es la justicia, y le ofrece en dos niveles su contribución específica. En efecto, la fe cristiana purifica la razón y le ayuda a ser lo que debe ser. Por consiguiente, con su doctrina social, argumentada a partir de lo que está de acuerdo con la naturaleza de todo ser humano, la Iglesia contribuye a hacer que se pueda reconocer eficazmente, y luego también realizar, lo que es justo. Con este fin resultan claramente indispensables las energías morales y espirituales que permitan anteponer las exigencias de la justicia a los intereses personales, de una clase social o incluso de un Estado. Aquí de nuevo la Iglesia tiene un espacio muy amplio para arraigar estas energías en las conciencias, alimentarlas y fortalecerlas. Por consiguiente, la tarea inmediata de actuar en el ámbito político para construir un orden justo en la sociedad no corresponde a la Iglesia como tal, sino a los fieles laicos, que actúan como ciudadanos bajo su propia responsabilidad. Se trata de una tarea de suma importancia, a la que los cristianos laicos italianos están llamados a dedicarse con generosidad y valentía, iluminados por la fe y por el magisterio de la Iglesia, y animados por la caridad de Cristo»¹⁵¹.

149 Cf. *Gaudium et spes*, nn. 36, 40-44, 76; PABLO VI, *Credo del Pueblo de Dios*, n. 27; *Evangelii nuntiandi*, nn. 31-32; *Libertatis conscientia*, nn. 61, 65; *Compendio*, n. 50; *Deus caritas est*, nn. 28-29. Vid. P. J. LASANTA, *La Iglesia frente a las realidades temporales: el juicio moral*, Eunsa, Pamplona 1992; V. POSSENTI, *Religione e vita civile. Il cristianesimo nel postmoderno*, Armando, Roma 2001; J. T. MARTÍN DE AGAR, *Introducción al derecho canónico*, Tecnos, Madrid 2001, pp. 192-207; R. NAVARRO-VALLS - R. PALOMINO, *Estado y religión*, Ariel, 2ª ed., Barcelona 2003; F. VIOLA, *Laicidad de las instituciones, sociedad multicultural y religiones*, «Persona y derecho» 53 (2005) 81-112; J. RATZINGER, *Moralismo político, laicità e dottrina sociale della Chiesa*, «La Società» 15 (2005) 180-190; R. BERZOSA, *Iglesia, sociedad y comunidad política: entre la confesionalidad y el laicismo*, Desclée, Bilbao 2006; A. GALINDO, *Ética y religión en la vida social: laicidad y libertad religiosa*, «Naturaleza y gracia» 54 (2007) 429-476.

150 Cf. *Mt* 22,15-21. No se debe olvidar que «un mundo que tiene que crear su justicia por sí mismo es un mundo sin esperanza» (*Spe salvi*, n. 42). Vid. CONFERENCIA EPISCOPAL DEL SALVADOR, Mensaje *Den al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios*, 27-II-1999.

151 BENEDICTO XVI, *Discurso en Verona*, 19-X-2006. También Juan Pablo II ha subrayado este tema: cf. JUAN PABLO II, *Homilía en la parroquia romana de la Preciosísima Sangre*, 17-X-1993, n. 5.

La relación entre la Iglesia y el Estado (y cualquier realidad política o social) comporta, por ende, una distinción sin separación, una unión sin confusión¹⁵². Esta relación será correcta y fructuosa si se apoya en tres puntos fundamentales: aceptar la existencia de un ámbito ético que precede y configura la esfera política; distinguir la función de la religión y de la política; favorecer la colaboración entre estos dos ámbitos. Son los temas que tratamos a continuación.

c. 1) Estado, dignidad humana y valores morales

La mayoría de las actuales teorías sobre el Estado enseñan el error ínsito en la propuesta de un “Estado ético”, esto es, de un Estado que pretende regular el comportamiento moral de los ciudadanos, ya que fácilmente desemboca en el totalitarismo. A la vez, debe subrayarse –y esto no todos lo admiten– que el Estado no puede ser “neutral” con respecto a los valores morales: la moral indica los criterios que favorecen el verdadero desarrollo de las personas, desarrollo que no es ajeno a la función del Estado. Para resolver esta aparente paradoja es necesario aceptar la existencia de valores morales que preceden y son independientes del Estado, y que deben informar la actividad política. En efecto, puesto que la función de la comunidad política es garantizar el bien común terreno, es necesario que favorezca los comportamientos éticos indispensables al desarrollo de las personas en el ámbito social. Una auténtica laicidad del Estado debe evitar dos extremos: la imposición coercitiva de una teoría moral transformándose en un Estado ético¹⁵³, y el rechazo a priori de las instancias morales que proceden de las tradiciones culturales, religiosas, etc.¹⁵⁴;

152 Algunos aspectos de este párrafo se refieren exclusivamente a la Iglesia católica; otros muchos se aplican a cualquier comunidad religiosa en su relación con la comunidad política. Puede ser oportuno recordar que la Iglesia ortodoxa y el pensamiento de la Reforma, por motivos diversos y, en cierto sentido, opuestos han descuidado estas relaciones. La ortodoxia acentúa el valor de la interioridad, y por mucho tiempo no ha considerado necesario la intervención de la Iglesia en las estructuras sociopolíticas, pensando que la moral personal era suficiente para garantizar la ética pública. Tan solo en el 2000 el Concilio Episcopal de la Iglesia ortodoxa rusa ha publicado un documento oficial sobre esta materia. Por su parte, la teoría luterana de los dos reinos ha comportado en los cristianos reformados una notable separación entre el ámbito de la salvación y el de la actividad política; tal actitud ha sido, en parte, superada en la declaración teológica de Barmen (31-V-1934) frente a los atropellos políticos del primer tercio del siglo XX, particularmente los perpetrados por el nazismo. Sin embargo, esto les llevó al tentativo –prácticamente irrealizable– de querer encontrar en la sola Escritura las normas éticas del ámbito sociopolítico. Más recientemente diversos teólogos protestantes han dedicado mayor atención a la cuestión social.

153 «No pertenece ni al Estado, ni siquiera a los partidos políticos que se cerrarían sobre sí mismos, el tratar de imponer una ideología por medios que desembocarían en la dictadura de los espíritus, la peor de todas. Toca a los grupos establecidos por vínculos culturales y religiosos –dentro de la libertad que a sus miembros corresponde– desarrollar en el cuerpo social, de manera desinteresada y por su propio camino, estas convicciones últimas sobre la naturaleza, el origen y el fin de la persona humana y de la sociedad» (*Octogesima adveniens*, n. 25). Cf. *Centesimus annus*, n. 25.

154 No es infrecuente que ese rechazo se traduzca en un auténtico enfrentamiento con la religión: cf. J. T. MARTÍN DE AGAR, *Libertad religiosa, igualdad y laicidad*, «Revista Chilena de Derecho» 30 (2003) 103-112; L. PRIETO SANCHÍS, *Religión y política (a propósito del Estado laico)*, «Persona y derecho» 53 (2005) 113-138. Vid. § 5 c). «Las religiones son, por el contrario, las murallas para resistir que lo espiritual sea asumido por lo político: así ellas le ponen un límite infranqueable. Si bien es esencial para la coexistencia humana, lo político no puede pretender ser el todo de las cosas; debe aceptar su autolimitación, por lo tanto, admitir esta grieta por donde se despliega la vida espiritual de la humanidad. Es su deber y su responsabilidad asegurar la posibilidad de este espacio, favorecerlo y no apropiárselo» (P. VALADIER, *Lo espiritual en política*, Imdosoc, México 2009).

instancias que no administran el poder político y a las que se adhiere con plena libertad. Sin olvidar cuanto de válido realizan las diversas religiones y culturas en el ámbito sociopolítico, conviene recordar el positivo influjo de la herencia cristiana, sobre todo en los países donde ésta tiene una prolongada historia.

Vale la pena recoger una larga cita del Santo Padre que habla del rol de la tradición cristiana en la transmisión de valores sociales: «Sería un signo de inmadurez, o incluso de debilidad, optar por oponerse a ella o ignorarla, en vez de dialogar con ella. En este contexto, es preciso reconocer que cierta intransigencia secular es enemiga de la tolerancia y de una sana visión secular del Estado y de la sociedad. Por tanto, me complace que el tratado constitucional de la Unión europea prevea una relación estructurada y continua con las comunidades religiosas, reconociendo su identidad y su contribución específica. Sobre todo, espero que la realización eficaz y correcta de esta relación empiece ahora, con la cooperación de todos los movimientos políticos, independientemente de las orientaciones de cada partido. No hay que olvidar que, cuando las Iglesias o las comunidades eclesiales intervienen en el debate público, expresando reservas o recordando ciertos principios, eso no constituye una forma de intolerancia o una interferencia, puesto que esas intervenciones sólo están destinadas a iluminar las conciencias, permitiéndoles actuar libre y responsablemente de acuerdo con las verdaderas exigencias de justicia, aunque esto pueda estar en conflicto con situaciones de poder e intereses personales. Por lo que atañe a la Iglesia católica, lo que pretende principalmente con sus intervenciones en el ámbito público es la defensa y promoción de la dignidad de la persona; por eso, presta conscientemente una atención particular a principios que no son negociables. Entre estos, hoy pueden destacarse los siguientes: - protección de la vida en todas sus etapas, desde el momento de la concepción hasta la muerte natural; - reconocimiento y promoción de la estructura natural de la familia, como unión entre un hombre y una mujer basada en el matrimonio, y su defensa contra los intentos de equipararla jurídicamente a formas radicalmente diferentes de unión que, en realidad, la dañan y contribuyen a su desestabilización, oscureciendo su carácter particular y su irremplazable papel social; - protección del derecho de los padres a educar a sus hijos. Estos principios no son verdades de fe, aunque reciban de la fe una nueva luz y confirmación. Están inscritos en la misma naturaleza humana y, por tanto, son comunes a toda la humanidad»¹⁵⁵.

c. 2) Distinción entre la Iglesia y el Estado

Como ya hemos indicado, la diversidad de estos dos ámbitos ha sido claramente enseñada por Jesucristo, pero puede entreverse también en el Antiguo Testamento¹⁵⁶. Esa distinción implica que el Estado no goza de “sacralidad” ni debe gobernar las conciencias, ya que el fundamento moral de la política se halla fuera de ella; e implica asimismo que la Iglesia no posee un poder político coercitivo, ya que la pertenencia a ella es, desde el punto de vista civil, voluntario, su potestad es de carácter espiritual y no impone una única solución política. De hecho, el cristianismo es la primera

¹⁵⁵ BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en un Convenio promovido por el Partido Popular Europeo*, 30-III-2006.

¹⁵⁶ Es cierto que la sociedad israelita de entonces era teocrática, pero no deben olvidarse un conjunto de instituciones que favorecían la distinción entre el ámbito político y el religioso: la clase sacerdotal no tenía funciones políticas, sino culturales; los profetas denuncian frecuentemente los abusos de la autoridad y también de los sacerdotes, etc.

religión que emancipa el derecho de la fe¹⁵⁷. En tal modo, Estado e Iglesia se atienen a las propias funciones, y esto garantiza la libertad religiosa y social¹⁵⁸. De ahí derivan dos importantes derechos: el derecho a la libertad religiosa¹⁵⁹, opuesto a todo totalitarismo político o religioso, y el derecho al pluralismo político de los cristianos, que el Código de Derecho Canónico garantiza jurídicamente a los fieles¹⁶⁰.

En cuanto ámbitos diferentes, no hay motivos objetivos de enfrentamiento entre el Estado y la Iglesia, porque las fidelidades debidas a cada uno de ellos no se contraponen¹⁶¹; al contrario, la Iglesia encarece a sus fieles que se esmeren en el servicio a la sociedad, y el Estado debería favorecer la vida religiosa de los ciudadanos. Además, de por sí, la autoridad eclesiástica no está llamada a ejercer una función directamente política; más aún, está explícitamente indicado que, salvo casos excepcionales, los clérigos no tomen parte activa en la vida política y sindical¹⁶². En este sentido, conviene dedicar una especial solicitud a la formación de los fieles laicos en este ámbito: son precisamente ellos quienes deben asumir como empeño específico la prosperidad de la vida social. La función de la jerarquía es enseñar e interpretar en modo auténtico los principios morales que rigen esas actividades, mientras «los seculares deben asumir como tarea propia la renovación del orden temporal. [...] A los seculares les corresponde con su libre iniciativa y sin esperar pasivamente

157 «Le christianisme est la première religion qui n'ait pas prétendu que le droit dépendît d'elle. Il s'occupe des devoirs des hommes, non de leurs relations d'intérêts. On ne le vit régler ni le droit de propriété, ni l'ordre des successions, ni les obligations, ni la procédure. Il se plaça en dehors du droit, comme en dehors de toute chose purement terrestre. Le droit fut donc indépendant; il put prendre ses règles dans la nature, dans la conscience humaine, dans la puissante idée du juste qui est en nous. Il put se développer en toute liberté, se réformer et s'améliorer sans nul obstacle, suivre les progrès de la morale, se plier aux intérêts et aux besoins sociaux de chaque génération» (F. DE COULANGES, *La Cité antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome* (1864), en www.gutenberg.org/dirs/etext05/8cite10.txt, 25-XI-2009).

158 «De este modo, cada una de estas dos comunidades tiene limitado su radio de acción, y la libertad mutua se basa justamente en el equilibrio de esta relación. Con esto no se pretende negar que este equilibrio no haya sido perturbado con frecuencia, y que en el Medievo y en los inicios de la Edad Moderna no se llegara a veces a una fusión de hecho entre el Estado y la Iglesia, fusión que deformó la exigencia de la fe acerca de la verdad, debido a la coerción y a la caricatura de un auténtico esfuerzo por conseguirla. Pero incluso en los periodos más sombríos, la orientación de la libertad contenida en los testimonios fundamentales de la fe siguió siendo una instancia contra la fusión de la sociedad civil y de la comunidad de fe, a la que podía remitirse la conciencia y de la que podía nacer el impulso hacia la disolución de una autoridad totalitaria. La idea moderna de libertad es, pues, un producto legítimo del espacio vital cristiano; no podía haberse desarrollado en ningún otro ambiente sino en éste» (J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid 1987, pp. 179-180).

159 El tema de la libertad religiosa se estudiará en el cap. VI, § 2 c).

160 Cf. *CIC*, c. 227. Este canon recoge elementos fundamentales del Magisterio conciliar y, aunque se configura como inmunidad de coacción, muestra aspectos eminentemente positivos, de los que derivan deberes ineludibles para para quienes deben garantizar ese derecho: la jerarquía y los otros fieles. Vid. § d).

161 Conviene, por tanto, afirmar claramente que «no es verdad que haya oposición entre ser buen católico y servir fielmente a la sociedad civil. Como no tienen por qué chocar la Iglesia y el Estado, en el ejercicio legítimo de su autoridad respectiva, cara a la misión que Dios les ha confiado» (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Surco*, Rialp, 21ª ed., Madrid 2002, n. 301).

162 Cf. *CIC*, cc. 285, 287; *Apostolicam actuositatem*, nn. 7, 13, 14, 24; *Libertatis conscientia*, n. 80; *Catecismo*, n. 2442. Vid. P. RODRÍGUEZ, *La función de Pastores y laicos según la Doctrina social de la Iglesia*, «Scripta Theologica» 28 (1996) 399-438.

consignas y directrices, penetrar de espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en que viven»¹⁶³.

c. 3) *Armonía y colaboración*

La independencia indicada no comporta la total separación entre las dos esferas, ni que la Iglesia deba reducir su actividad al ámbito privado y espiritual, ya que debe cumplir la propia misión de proponer, garantizar y juzgar los valores morales de la sociedad; asimismo la política no puede desatender esos valores que la preceden y son condición de su existencia. Además, Iglesia y comunidad política no pueden dejar de encontrarse; en efecto: a) Los fines y los bienes de la comunidad religiosa son de naturaleza espiritual; pero en cuanto ella vive en la realidad histórica, requiere una cierta estructuración social y una dimensión jurídica al interno de la sociedad civil. El Estado debe reconocer esas instituciones religiosas, dentro de los límites del bien común, sin la pretensión de entrometerse en su organización interna. b) La Iglesia «no puede ni debe sustituir al Estado. Pero tampoco puede ni debe quedarse al margen en la lucha por la justicia»¹⁶⁴; y la lucha por la justicia es también tarea del Estado. c) Tanto la Iglesia como la comunidad política –aunque por un título diverso– están al servicio del hombre: las dos comunidades podrán cumplir la propia función «con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo»¹⁶⁵. Si el Estado ignora la Iglesia, se pone en contradicción consigo mismo, en cuanto obstaculiza los derechos y los deberes de una parte de los propios ciudadanos, precisamente los fieles católicos.

La comunidad política y la Iglesia pueden pretender la una de la otra cuanto es necesario para que se respeten la naturaleza, finalidad y autonomía de cada una, sin obstaculizar las actividades que la otra realiza al servicio del hombre. En concreto, la comunidad política tiene derecho a que la Iglesia contribuya a la edificación del bien común temporal e inculque en los fieles las actitudes propias del buen ciudadano. Por su parte, la Iglesia requiere que la comunidad política respete los derechos de las personas; por eso puede y debe denunciar los sistemas políticos que no tutelen esos derechos, y además pide para sí una verdadera libertad para cumplir su cometido¹⁶⁶.

163 *Populorum progressio*, n. 81.

164 *Deus caritas est*, n. 28 a). Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso en Verona*, 19-X-2006.

165 *Gaudium et spes*, n. 76. Cf. *Compendio*, n. 425.

166 «La Iglesia tiene derecho al reconocimiento jurídico de su propia identidad. Precisamente porque su misión abarca toda la realidad humana, la Iglesia [...] reivindica la libertad de expresar su juicio moral sobre estas realidades, cuantas veces lo exija la defensa de los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas. La Iglesia por tanto pide: libertad de expresión, de enseñanza, de evangelización; libertad de ejercer el culto públicamente; libertad de organizarse y tener sus reglamentos internos; libertad de elección, de educación, de nombramiento y de traslado de sus ministros; libertad de construir edificios religiosos; libertad de adquirir y poseer bienes adecuados para su actividad; libertad de asociarse para fines no sólo religiosos, sino también educativos, culturales, de salud y caritativos» (*Compendio*, n. 426).

No se puede, sin embargo, olvidar que la Iglesia y la comunidad política están expuestas a las consecuencias del bien y del mal que coexisten en el hombre; de ahí que sus relaciones no siempre resulten armónicas, porque la incapacidad y los errores de sus componentes pueden deteriorar las manifestaciones históricas de una y otra. De hecho, a lo largo de la historia, algunas organizaciones políticas han querido usurpar las funciones propias de la Iglesia, o bien han rechazado su función pública; viceversa, no han faltado grupos religiosos que pretendían influir en las decisiones prácticas del ámbito político. Para evitar esos posibles abusos, puede ser conveniente establecer un tratado jurídico que garantice la armónica colaboración.

En definitiva, para que las relaciones entre el Estado y la Iglesia sean fructuosas, se debe subrayar la necesidad, sobre todo en una sociedad pluralista, de tener una justa visión del modo correcto de establecer esas relaciones, y resaltar la distinción entre la actividad que los fieles, individualmente o en grupo, realizan en nombre propio como ciudadanos guiados por la conciencia cristiana, y las que realizan en nombre de la Iglesia en comunión con los pastores¹⁶⁷.

d) El pluralismo social de los católicos

Los católicos gozan de la misma libertad social y política de cualquier ciudadano, con la única limitación, en cuanto fieles de la Iglesia, de aceptar y vivir la doctrina cristiana, que no es de carácter técnico, sino moral y religioso. Esto es así por una razón doctrinal y por una razón práctica. La primera, ya vista, es la distinción entre el ámbito religioso y el civil: la Iglesia reconoce a los fieles el derecho a la libertad en el ámbito temporal, que es un derecho originario, propio de la dignidad personal, y no una concesión debida al actual pluralismo de la sociedad civil. «La fe orienta al hombre en lo más profundo de su ser, pero no le indica en absoluto su rol social individual. Por eso la Iglesia no se identifica con ninguna entidad estatal o social y quien es cristiano puede vivir en diversos tipos de Estado y en diversas asociaciones»¹⁶⁸.

La razón práctica es que la edificación del bien común puede realizarse a través de distintas vías¹⁶⁹. Por tanto, «en las situaciones concretas, y habida cuenta de las solidaridades que cada uno vive, es necesario reconocer una legítima variedad de opciones posibles. Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes»¹⁷⁰. Es lógico que quienes sostienen una concreta preferencia piensen que es la más apropiada; sin embargo, normalmente no habrá un camino exclusivo para llegar a la meta propuesta, y desde luego no existirá un único camino acorde con la

167 Cf. *Gaudium et spes*, n. 76; BENEDICTO XVI, *Discurso a un grupo de Obispos polacos*, 17-XII-2005.

168 J. RATZINGER, *Natura e compito della teologia*, Jaca Book, Milano 1993, p. 74.

169 Cf. *Gaudium et spes*, n. 75.

170 *Octogesima adveniens*, n. 50.

doctrina cristiana; por eso, «a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia»¹⁷¹.

Este pluralismo, sin embargo, no es fácil de practicar: es necesaria la formación de la conciencia y el esfuerzo de la voluntad para vencer la tentación de imponer las propias opiniones. De ahí la necesidad de aprender a vivir el pluralismo. Ahora bien, quien reconoce el alto valor humano y cristiano de la libertad, admite asimismo la importancia del pluralismo social¹⁷²: es preferible favorecer una variedad de opiniones en el ámbito temporal, que lograr una eficacia (más teórica que real) limitando o anulando las diversas opciones y, por ende, la misma libertad. Además, el pluralismo social, si no perjudica la unidad en los aspectos morales y religiosos, favorece el nexo de la libertad con la verdad, protege las buenas relaciones entre el ámbito temporal y el eclesial, impide el totalitarismo político y fortalece la unidad de la Iglesia en las cuestiones esenciales cuidadosamente separadas de aquéllas opinables. De hecho, «el empeño de la Iglesia en favor del pluralismo social se propone conseguir una realización más adecuada del bien común y de la misma democracia, según los principios de la solidaridad, la subsidiaridad y la justicia»¹⁷³. Se debe, asimismo, subrayar que el monismo en este ámbito es inhumano y antidemocrático porque donde se asienta, el tejido social tiende al anonimato y se debilita la “subjetividad de la sociedad”¹⁷⁴. Sólo un pluralismo social y político, presidido por los valores morales, puede garantizar la verdadera democracia y evitar los errores del colectivismo totalitario y del liberalismo permisivo.

171 *Gaudium et spes*, n. 43. Cf. *Compendio*, n. 574.

172 Cf. cap. II, § 3 j). Difícilmente se puede decir que ama la libertad quien busca solamente la propia: quien sostiene la importancia de la libertad, defiende también la ajena, aceptando incluso los sacrificios necesarios.

173 *Compendio*, n. 417. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, indica que tanto la ciudad como la familia «requieren una cierta unidad, pero no omnimoda. Pues tanto podría avanzar la unidad de la ciudad que ya no hubiera ciudad». Después añade algunos ejemplos propuestos por el Estagirita, de los cuales el primero es: «Si alguno compusiera una homofonía, todos cantando a una sola voz, ya no habría sinfonía o consonancia de voces, a la cual se asimila la ciudad que consiste en su diversidad» (S. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Política de Aristóteles*, lib. 2, lect. 5, Eunsa, Pamplona 2001, p. 126).

174 Cf. *Centesimus annus*, nn. 13, 46; *Compendio*, n. 151.

El pluralismo, por tanto, no debe confundirse con el relativismo ético¹⁷⁵. En efecto, y contrariamente a cuanto a menudo se sostiene, el auténtico pluralismo requiere una base de convicciones y de valores que mantenga la estabilidad de las relaciones sociales¹⁷⁶. Esto es así porque el pluralismo, por sí mismo, no es una característica que tienda a la integración, sino más bien a la dispersión y al conflicto¹⁷⁷. «La difusión de un confuso relativismo cultural y de un individualismo utilitario y hedonista socava la democracia y favorece el dominio de los poderes fuertes. Es necesario recuperar y reforzar una auténtica sabiduría política; ser exigentes para lograr la pericia requerida; usar en modo crítico las investigaciones de las ciencias humanas; afrontar la realidad en todos sus aspectos, superando cualquier reduccionismo ideológico o utópico; estar abierto al diálogo y a la colaboración, teniendo en cuenta que la política es un arte complejo que debe equilibrar ideales e intereses, sin olvidar que la contribución de los cristianos es decisiva sólo si la inteligencia de la fe se convierte en inteligencia de la realidad, punto clave de juicio y de transformación. Es necesaria una “revolución del amor”»¹⁷⁸.

El cristiano sabe que la base firme para edificar la sociedad se encuentra en una antropología integral y, concretamente, en la enseñanza social de la Iglesia. Tener en cuenta esa enseñanza no menoscaba el pluralismo, más bien lo refuerza: «La acción social, que puede implicar una

175 Una «concepción relativista del pluralismo no tiene nada que ver con la legítima libertad de los ciudadanos católicos de elegir, entre las opiniones políticas compatibles con la fe y la ley moral natural, aquella que, según el propio criterio, se conforma mejor a las exigencias del bien común. La libertad política no está ni puede estar basada en la idea relativista según la cual todas las concepciones sobre el bien del hombre son igualmente verdaderas y tienen el mismo valor, sino sobre el hecho de que las actividades políticas apuntan caso por caso hacia la realización extremadamente concreta del verdadero bien humano y social en un contexto histórico, geográfico, económico, tecnológico y cultural bien determinado. La pluralidad de las orientaciones y soluciones, que deben ser en todo caso moralmente aceptables, surge precisamente de la concreción de los hechos particulares y de la diversidad de las circunstancias» (*Compromiso de los católicos en la vida política*, n. 3). Cf. *Compendio*, n. 571. Vid. J. CALVO-ÁLVAREZ, *Autonomía de lo temporal, libertad política y coherencia cristiana*, «Fidelium iura» 12 (2002) 195-206; R. DE CEGLIE (cur.), *Pluralismo contro relativismo. Filosofia, religione, politica*, Ares, Milano 2004; J. ANDRÉS-GALLEGO (ed.), *Relativismo y convivencia*, Univ. Católica San Antonio, Murcia 2006; J. JOBLIN, *Les Églises aux prises avec la secularisation*, «Gregorianum» 89 (2008) 577-593; M. RHONHEIMER, *Secularidad cristiana y cultura de los derechos humanos*, «Nueva Revista» n° 118 (2008) 49-66.

176 Esta base no puede limitarse a un mínimo común denominador o a una “ética mínima” que, en último término, se reduce a un conjunto de enunciados nominales cuyos conceptos no son idénticos: «Al faltar una ética común, se ha producido una apertura de la multiplicación de las diferencias en los intereses, en las preferencias y en la concepción misma del bien. Ocurre entonces que, aunque se compartan los mismos valores fundamentales, se registran amplias diferencias en el modo de interpretarlos y sobre todo en su puesta en práctica» (S. ZAMAGNI, *El bien común en la sociedad posmoderna: propuestas para la acción político-económica*, «Valores de la sociedad industrial» 25 (2007) 23). Un ejemplo de esto es la casi universal aceptación de la trilogía *liberté, égalité, fraternité*, con significados muy diversos –y frecuentemente contrapuestos– según la teoría política adoptada; y lo mismo se puede decir de los derechos humanos, que todos admiten teóricamente, pero que cada uno aplica a su manera.

177 «El pluralismo no es un valor conceptual sino ante todo una variable formal, es decir, la apertura hacia otras escalas de valores, hacia proyectos de vida diferentes que compiten entre sí. Del pluralismo sólo nadie puede vivir. El funcionamiento de una sociedad pluralista presupone que sus ciudadanos y sectores sociales enarbolan valores y convicciones capaces de dar sostén y contenido a sus vidas. Una sociedad que se presta para invocar el pluralismo y la tolerancia para eliminar las diferentes formas de pensar socava el fundamento sobre el que se asienta» (T. HERR, *Doctrina Social Católica*, cit., p. 60).

178 BENEDICTO XVI, *Discurso a la Asamblea plenaria del Pontificio Consejo para los Laicos*, 21-V-2010.

pluralidad de vías concretas, estará siempre orientada al bien común y será conforme al mensaje evangélico y a las enseñanzas de la Iglesia. Se evitará que la diferencia de opciones dañe el sentido de colaboración, conduzca a la paralización de los esfuerzos o produzca confusión en el pueblo cristiano»¹⁷⁹. De hecho, el auténtico pluralismo y la caridad se sostienen mutuamente¹⁸⁰, ya que la ley evangélica es tanto “ley de la caridad”¹⁸¹ cuanto «ley perfecta, que nos hace libres»¹⁸². San Agustín lo sintetiza diciendo «*quia libertas est caritatis*»¹⁸³, y Santo Tomás: «*quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate*»¹⁸⁴.

Concierne a la libre decisión de los ciudadanos establecer las estructuras económicas, políticas y culturales que consideren más idóneas para alcanzar el bien común. Esa diversidad es moralmente admisible cuando se trata de opciones que concurren al legítimo bien de la comunidad que las adopta; pero no lo es si esas opciones son contrarias a la ley natural, al orden público y a los derechos fundamentales de las personas. Fuera de estos casos extremos, debe favorecerse el pluralismo en materias temporales, en cuanto es un bien para la vida personal, social y eclesial¹⁸⁵.

4. La teología moral social

La teología moral social es la parte de la teología moral que se propone la comprensión científica y la exposición sistemática de la vida en Cristo en el contexto de la vida social. Dicho en otro modo, es la parte de la moral que se ocupa de iluminar, con ayuda de la fe, la relación de la actividad social con el fin último del hombre, es decir, con la santidad¹⁸⁶. Conviene aclarar que la “teología moral social” no se identifica con la “doctrina social de la Iglesia”; ésta última, en sentido estricto, es el Magisterio eclesiástico en ámbito social¹⁸⁷. Ciertamente, entre ellas –como entre toda

179 *Libertatis conscientia*, n. 80.

180 Cf. F. OCÁRIZ, *Naturaleza, gracia y gloria*, Eunsa, Pamplona 2000, pp. 107-121.

181 Cf. *Ga* 5,14.

182 *St* 1,25.

183 SAN AGUSTÍN, *De natura et gratia*, 65, 78: CSEL 60, p. 293. La libertad consiste más en la voluntariedad con que se realizan las acciones que en la liberación de vínculos o la elección de cosas.

184 S. TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, lib. III, d. 29, q. 1, a. 8, ql. 3, s.c.

185 Cf. *Catecismo*, n. 1901. «No podemos olvidar que la existencia, también entre los católicos, de un auténtico pluralismo de criterio y de opinión en las cosas dejadas por Dios a la libre discusión de los hombres, no sólo no se opone a la ordenación jerárquica y a la necesaria unidad del Pueblo de Dios, sino que las robustece y las defiende contra posibles impurezas» (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Conversaciones*, cit., n. 12). Ya en la primera mitad del siglo XX Gilson animaba la unidad de los cristianos en la defensa de los valores, a la vez que sostenía el pluralismo social de los mismos en los temas opinables: cf. E. GILSON, *Pour un ordre catholique*, Desclée, Paris 1934.

186 Además de los tratados que se citarán a lo largo de este libro, vid. A. F. UTZ, *Ética social*, Herder, Barcelona 1988; A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta. III*, San Pablo, 4ª ed., Cinisello Balsamo 1988; G. DEL POZO ABEJÓN, *Manual de moral social cristiana*, Aldecoa, 2ª ed., Burgos 1991; U. SÁNCHEZ GARCÍA, *La opción del cristiano*, Sociedad de Educación Atenas, 2ª ed., Madrid 1991; A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral. III*, Aldecoa, 2ª ed., Burgos 1996; R. COSTE, *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*, Cerf, Paris 2000; R. MINNERATH, *Pour une éthique sociale universelle. La proposition catholique*, Cerf, Paris 2004.

187 Cf. cap. II, § 2.

la teología y el Magisterio— existe un profundo nexo, que quizá en este caso es más estrecho por el hecho que el Magisterio social se ha anticipado al análisis teológico. De ahí que muchos conceptos de esta materia se puedan aplicar tanto al Magisterio social cuanto a la teología moral social¹⁸⁸.

a) Objeto

La conducta humana en ámbito social es el objeto de esta parte de la teología moral. Esa conducta se desarrolla principalmente en tres ámbitos, que se influyen recíprocamente, no pueden separarse, pero tampoco se deben confundir. Estos son: el ámbito personal (las actividades personales que tienen consecuencias sociales), el ámbito institucional (el modo de organizar la sociedad mediante un conjunto de estructuras e instituciones) y el ámbito cultural (que se refiere a las convicciones y valores presentes en la sociedad)¹⁸⁹. El primer ámbito es el objeto más obvio y, en cierto modo, determinante de la moral social en un doble sentido: a) la identificación con Cristo – también en la actividad social– depende del propio comportamiento; b) las instituciones y la cultura presentes en una sociedad derivan de la actuación de sus componentes. Sin embargo, no basta una correcta conducta personal (primer nivel), es necesario asimismo esforzarse para que las instituciones, las estructuras y las condiciones de la vida social sean congruentes con la dignidad humana (segundo nivel). Además, si no se tiene en cuenta el tercer nivel, los otros dos serían inestables: para dar solidez al desarrollo social es necesario impregnar la cultura de valores humanistas, ya que en último término el imaginario hegemónico de un grupo humano influye poderosamente en la conducta personal y en el modo de organizar la vida sociopolítica. Por eso, «es insuficiente y reductivo pensar que el compromiso social de los católicos se deba limitar a una simple transformación de las estructuras, pues si en la base no hay una cultura capaz de acoger, justificar y proyectar las instancias que derivan de la fe y la moral, las transformaciones se apoyarán siempre sobre fundamentos frágiles»¹⁹⁰. Se puede, por tanto, concluir que el objeto de la teología

188 De hecho, para evitar repeticiones, en este párrafo indicamos sólo algunos temas, omitiendo cuanto se analizará en el capítulo sobre la doctrina social de la Iglesia.

189 Sobre la cultura vid. cap. V, § 1 a). Aquí la entendemos como el conjunto de nociones, de modelos y de comportamientos que predominan en un grupo social. Normalmente se refiere a la esfera nacional, pero puede también aplicarse a áreas geográficas más amplias o más limitadas; y no sólo a las áreas geográficas, sino también a otros tipos de agrupaciones humanas: religiosas, étnicas, empresariales, etc. A veces, esa cultura se transforma en una ideología social que, sin ser un sistema de pensamiento definitivo, posee una cierta coherencia interna.

190 *Compromiso de los católicos en la vida política*, n. 7. Precedentemente, en el mismo número, se lee: «La fe en Jesucristo, que se ha definido a sí mismo “camino, verdad y vida” (*Jn* 14,6), exige a los cristianos el esfuerzo de entregarse con mayor diligencia en la construcción de una cultura que, inspirada en el Evangelio, reponga el patrimonio de valores y contenidos de la Tradición católica. La necesidad de presentar en términos culturales modernos el fruto de la herencia espiritual, intelectual y moral del catolicismo se presenta hoy con urgencia impostergable, para evitar además, entre otras cosas, una diáspora cultural de los católicos» (*Ibid.*). De hecho, «lo social, lo político, lo económico y lo civil, como expresiones del *hombre, sujeto libre y responsable*, para ser más conformes al concepto del ideal propio, requieren [...] la *preeminencia del carácter ético* como compromiso heroico por la verdad, la justicia y la solidaridad; el *primado de lo espiritual*. Esto se podrá llevar a cabo *si toda persona tiene una cultura adecuada, humanizada y humanizadora*» (M. TOSO, *Humanismo social*, Imdosoc, México 2003, pp. 50-51).

moral social es triple: el comportamiento personal en ámbito social, las estructuras sociopolíticas que regulan la vida de la sociedad y los valores culturales presentes en este ámbito.

Las obligaciones sociales, que cada persona está llamada a cumplir, interesan los tres niveles indicados. Al mismo tiempo, en lo que se refiere al ámbito institucional y cultural, se requiere la acción de la sociedad en cuanto tal, que no excluye el campo de acción y las finalidades propias de los individuos y de los grupos sociales. En efecto, existen actividades específicas de la sociedad, que resultan de la colaboración de las partes en vista del bien común. Como consecuencia, la moral social debe ocuparse de dos tipos de cuestiones: cómo se debe comportar la persona para identificarse con Cristo en la construcción del bien común, y cómo debe actuar la sociedad políticamente organizada para alcanzar ese fin; esto se basa en que la libre actividad humana posee una dimensión operacional política, formalmente diversa de la dimensión individual¹⁹¹. Siguiendo al Aquinate, estos dos ámbitos son: la ética personal y la ética política¹⁹². La primera se ocupa de las actividades sociales en las que las personas son inmediatamente responsables, por ejemplo, promover o participar en una huelga¹⁹³; a la ética política corresponde, en cambio, juzgar si las acciones realizadas por la sociedad en cuanto tal, que configuran su concreta organización, son congruentes con el bien común¹⁹⁴. La metodología para resolver las cuestiones que se plantean en los dos ámbitos es diversa¹⁹⁵. Normalmente la valoración de los actos pertenecientes a la ética personal es más simple y tiene un carácter más universal; mientras las cuestiones de ética política comportan una mayor consideración de las circunstancias sociales y un juicio ponderado sobre las posibles consecuencias de las diversas soluciones¹⁹⁶.

191 Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomacum Expositio*, lib. I, lect. 1, nn. 5-6.

192 Esta distinción ha sido propuesta por el prof. Rodríguez Luño que, amablemente, me la ha indicado e ilustrado; sin embargo, la responsabilidad de cuanto aquí se dice es plenamente mía. Para una mayor profundización, vid. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Cultura política y conciencia cristiana. Ensayos de ética política*, Rialp, Madrid 2007, en especial pp. 35-49, de donde incluso he tomado algunas frases textuales. Vid. también *Elegidos en Cristo. I*, cap. IX, § 1 b).

193 También se refiere, por ende, a las personas jurídicas, como son las empresas; así como la ética política no se limita a la esfera puramente política, sino que incluye cuanto interesa el bien común, como la familia, la economía, etc.

194 Ciertamente la ética siempre es personal, porque se ocupa de los actos libres, que son propios tan solo de las personas, de modo que la responsabilidad moral de los actos políticos recae sobre las personas que los realizan. Esto, sin embargo, no se opone a la distinción propuesta, ni reduce la ética personal a una ética individualista; ya que, si es cierto que una institución, como tal, no puede pecar, sí puede faltar gravemente a un concreto deber moral; falta que es fruto de pecados personales –tal vez de omisión, de dejar las cosas como están– que recaen sobre las personas según las propias responsabilidades. Conviene recordar que los pecados de omisión no son menos graves de aquéllos de comisión, y nadie puede sustraerse a la responsabilidad de construir una sociedad mejor.

195 Por ejemplo, en el tema de la tutela del ambiente, pueden presentarse dos problemáticas morales. La primera se refiere a la conducta de las personas (y también de los diversos grupos humanos: empresas, etc.) en favor de la ecología. La segunda concierne la moralidad de las leyes promulgadas sobre el tema: si esas normas son justas, si realmente favorecen el bien común, etc.

196 Siguiendo con el ejemplo ecológico: el deber personal de no contaminar es válido en toda circunstancia y para respetarlo basta una seria intención de actuar correctamente. En cambio, para valorar la idoneidad de una norma sobre la protección del ambiente, es necesario, entre otras cosas, prever sus consecuencias sociales: es decir, estimar si la aplicación de esa norma encarecerá demasiado algunos productos, o provocará el traspaso de algunas empresas a otro país, etc., con una pérdida económica quizá más grave del daño ambiental que se quieren evitar; en definitiva, con

Evidentemente los dos puntos de vista están relacionados: si desde la perspectiva ético-política se llega a la conclusión que una norma es injusta, será lícito incumplir sus exigencias en el plano ético-personal; además, como veremos inmediatamente, la ética política tiene una dependencia relativa de la ética personal, y esto evita una deriva colectivista. Conviene también recordar que las decisiones políticas poseen normalmente un radio de acción y una duración mayores de las personas que las han implantado; por eso la responsabilidad de sus efectos no recaen sólo sobre éstos, sino también en cierto modo sobre cuantos ahora ocupan sus funciones. Por consiguiente, estos últimos tienen el deber de juzgar –a la luz de la ética política– la actual validez de aquellas decisiones y, si es oportuno, deben cambiarlas; este planteamiento evita una deriva individualista.

De la distinción indicada se siguen diversas consecuencias; indicamos sólo tres: 1) Para establecer si un comportamiento debe ser prohibido por el Estado, no basta verificar que es éticamente negativo, se debe constatar que es contrario al bien común y que no existen motivos que aconsejen su tolerancia; por lo mismo, el hecho de que un comportamiento no esté penado por el Estado no implica que sea moralmente aceptable para la ética personal. 2) Puesto que la sociedad está ordenada al bien de las personas, la ética política tiene una dependencia relativa de la ética personal; por eso la ética política nunca podrá considerar buena una ley que sanciona una conducta contraria a la ética personal, *a fortiori* si es una ley que obliga a realizar un acto inmoral o que prohíbe un comportamiento ético obligatorio. 3) La ética política debe examinar la cuestión del bien común en modo concreto y adecuado a las circunstancias de cada país¹⁹⁷; es decir, debe juzgar, valorar y proponer unas alternativas efectivas, sopesando la situación específica y los medios que actualmente se poseen¹⁹⁸. Mientras permanece en los principios abstractos o se limita a denuncias genéricas, que no tienen en cuenta las posibilidades reales, no alcanza su objeto formal, y así los problemas morales frecuentemente resultan mal planteados e irresolubles. De ahí la conveniencia de estudiar la cuestión con una metodología interdisciplinaria, en la que se analicen las diversas posibilidades y se escoja, con “prudencia política”, aquélla que parece mejor; también con la detrimento del bien común.

197 «*El fiel laico está llamado a identificar, en las situaciones políticas concretas, las acciones realmente posibles para poner en práctica los principios y los valores morales propios de la vida social*» (*Compendio*, n. 568). Cf. *Compromiso de los católicos en la vida política*, n. 3.

198 Por eso, el Magisterio social de la Iglesia no tiene la misión de intervenir en este campo, salvo cuando una institución o estructura social sea evidentemente contraria al bien común. Lo que no significa que sus intervenciones permanezcan en lo genérico: «Frente a situaciones tan diversas, nos es difícil pronunciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal. No es éste nuestro propósito ni tampoco nuestra misión. Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia [...]. A estas comunidades cristianas toca discernir, con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres y mujeres de buena voluntad, las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideren de urgente necesidad en cada caso» (*Octogesima adveniens*, n. 4). Y Juan Pablo II, cuando pidió la preparación del *Compendio*, indicaba: «Como ha sucedido con el *Catecismo de la Iglesia Católica*, se limitaría a formular los principios generales, dejando a aplicaciones posteriores el tratar sobre los problemas relacionados con las diversas situaciones locales» (JUAN PABLO II, Ex. ap. *Ecclesia in America*, n. 54). Sin embargo, la teología moral puede y debe estudiar y presentar propuestas de ética política; esto se hará aquí en modo muy sucinto ya que se trata de un manual y no de una obra de especialización.

determinación de replantear el problema si el resultado no es satisfactorio o las circunstancias aconsejan algún cambio¹⁹⁹.

b) Fuentes

La fuente de la moral social, como de toda la teología, es la Revelación divina contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición²⁰⁰, y que es custodiada y auténticamente interpretada por el Magisterio de la Iglesia. Ahora bien, la situación social en que se produjo la Revelación, especialmente aquella bíblica, es muy diversa de la actual; de ahí que esta parte de la teología moral requiera, más que otras, la interpretación del Magisterio para aplicar correctamente tales enseñanzas a la sociedad contemporánea.

La teología comporta ciertamente la aceptación de las verdades alcanzadas por Revelación, pero siendo *quaerens intellectum*, requiere asimismo la integración de las verdades conocidas racionalmente: la forma teológica de la moral social implica el uso de la razón humana y de todos aquellos saberes que pueden ayudarla a entender mejor su objeto²⁰¹. Además, el hecho de que éste sea particularmente mutable refuerza la necesidad de usar los saberes racionales: «La doctrina social, en cuanto saber aplicado a la contingencia y a la historicidad de la praxis, conjuga a la vez “*fides et ratio*” y es expresión elocuente de su fecunda relación»²⁰². Por la misma razón, resulta ineludible, para entender bien las exigencias de la “vida en Cristo” en cada momento histórico, conocer diligentemente los “signos de los tiempos”. Este conocimiento no constituye una “tercera” fuente de la moral social, sino una condición para que sus propuestas sean adecuadas para resolver las cuestiones que se plantean en cada situación concreta²⁰³.

c) Practicidad de la moral social

La teología moral es la exposición científica de la vida cristiana, muestra la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo y subraya la obligación que tienen de producir fruto para la vida del

199 Este análisis interdisciplinar debería reunir moralistas (teólogos y filósofos), científicos (particularmente del ámbito en cuestión) y personas de acción (políticos, empresarios, sindicalistas, etc.) que, ofreciendo la propia percepción, puedan enriquecer las otras, y facilitar el hallazgo de una solución idónea.

200 Además de los manuales de moral social, es útil tener en cuenta los estudios bíblicos y patrísticos que muestran la doctrina social presente en esas fuentes. Vid. por ejemplo R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento* (2 vol.), Herder, Barcelona 1989-1990; J. M. CASCIARO - J. M. MONFORTE, *Dios, el mundo y el hombre en el mensaje de la Biblia*, Eunsa, Pamplona 1992; G. SEGALLA, *Teología bíblica del Nuovo Testamento*, Elledici, Leumann, 2006; P. C. PHAN, *Social thought*, M. Glazier, Wilmington (DC) 1984; R. SIERRA BRAVO, *El mensaje social de los Padres de la Iglesia: selección de textos*, Ciudad Nueva, Madrid 1989 (edición abreviada de un texto publicado por la Compañía Bibliográfica Española, Madrid 1967).

201 «La Iglesia reconoce y acoge todo aquello que contribuye a la comprensión del hombre en la red de las relaciones sociales, cada vez más extensa, cambiante y compleja. La Iglesia es consciente de que un conocimiento profundo del hombre no se alcanza sólo con la teología, sin las aportaciones de otros muchos saberes, a los cuales la teología misma hace referencia» (*Compendio*, n. 78).

202 *Compendio*, n. 74. Cf. JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 98.

203 Cf. J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Doctrina social de la Iglesia*, cit., pp. 12-13.

mundo en la caridad²⁰⁴. No se limita, por tanto, al aspecto teórico del comportamiento humano: es una ciencia práctica que impulsa a vivir *en Cristo*. En este sentido la moral social, como toda la teología moral, tiene una inherente practicidad: sugiere “directivas de acción” para alcanzar metas efectivas que faciliten el bien de las personas en sus relaciones sociales.

Frente al esfuerzo que conlleva el logro de esas metas, es oportuno no olvidar que las exigencias éticas de la vida social no siempre son fáciles ni muchas veces “útiles”; además, no faltan grupos humanos que incumplen esas exigencias y, sin embargo, gozan de una cierta prosperidad, mientras otros grupos que las siguen no parecen progresar al mismo ritmo. Como consecuencia, en un mundo pragmático como el nuestro, muchas personas estiman que esos valores morales son un ideal sublime, pero inaplicables a la vida social concreta. Esa presunta “inutilidad” e “idealismo” de la ética social deriva, en gran parte, de quererla medir con parámetros exclusivamente terrenos, o aún sólo materiales, olvidando aquéllos que son más profundamente humanos. Por otra parte, en este mundo la cizaña acompañará constantemente la buena semilla: un orden social “perfecto” e infaliblemente “perfeccionador” del hombre resulta ilusorio. En definitiva, la validez de la moral social no se puede calibrar como se hace con las actividades puramente terrenas²⁰⁵: también en el terreno de las obligaciones sociales se debe evidenciar que el hombre «no es más que un instrumento en manos del Señor; se liberará así de la presunción de tener que mejorar el mundo –algo siempre necesario– en primera persona y por sí solo. Hará con humildad lo que le es posible y, con humildad, confiará el resto al Señor. Quien gobierna el mundo es Dios, no nosotros»²⁰⁶.

La practicidad de la ciencia moral pone también de manifiesto que para conocerla cabalmente es necesaria la decisión de ponerla en práctica: es difícil, por no decir imposible, que quien no está dispuesto a cumplir las exigencias de la moral social pueda entenderlas correctamente. Conviene además recordar que una doctrina que se debe *vivir* es, ineludiblemente, una doctrina que se debe *anunciar*. Por eso todas las personas, y especialmente los cristianos, están llamados a conocer diligentemente sus deberes sociales, a vivirlos con esmero y a transmitir a los demás esta doctrina.

d) Síntesis de las características

Las características propias de la teología moral social se podrían así resumir:

204 Cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Optatam totius*, n. 16.

205 «No nos hagamos ciegos para ver la *fecundidad* real de nuestra Madre, por soñar en una *eficacia* posiblemente quimérica» (H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1988, p. 237). De hecho, las ideologías sociales pueden alcanzar resultados “eficaces”, pero en realidad no obtienen un auténtico desarrollo humano.

206 *Deus caritas est*, n. 35. El cristiano no debe olvidar, también en presencia de injusticias y de abusos, la potencia y la bondad de Dios, confiará plenamente en Él y acudirá frecuentemente a la oración en su empeño por resolver los problemas sociales; así no caerá en la tentación de la ideología que pretende hacer cuanto “parece” que Dios no consigue, ni en la tentación de la pasividad que estima imposible mejorar la sociedad: cf. *Ibid.*, nn. 36-38.

1) clara inteligencia y plena docilidad a la doctrina evangélica, a la tradición viva de la Iglesia (que no pueden prescindir del Magisterio) y a las correspondientes exigencias éticas;

2) profundo conocimiento de la filosofía, especialmente de la antropología filosófica, y de las ciencias humanas;

3) solícito estudio de los “signos de los tiempos”, esto es, de los acontecimientos que se presentan en el correr de la historia, teniendo cuenta las circunstancias de tiempo y de lugar;

4) decidido empeño por promover una sociedad que respete y favorezca el desarrollo integral de toda persona humana.

5. Las ideologías sociales

Antes de acabar el presente capítulo parece oportuno aludir a las ideologías que se oponen a la moral social y a la doctrina social de la Iglesia. Trataremos concretamente del *individualismo* (nos parece más exacto este nombre que el de liberalismo) con su sucesor el *laicismo*, del *colectivismo* (que incluye los diversos totalitarismos) con su epígono *la teología de la liberación* y de la *ideología tecnocrática* con alguna referencia a las ideologías que se le contraponen.

a) Noción de ideología

El término “ideología” ha tenido, y en algunos ambientes sigue teniendo, un significado neutro: denota un cuerpo de ideas, más o menos estructurado, que en determinadas esferas de acción sirve para interpretar la realidad y proponer una línea de conducta. Marx usó el término en sentido peyorativo: la ideología es la absolutización de una visión parcial del ser humano, y se traduce en un conjunto de explicaciones idealistas (no reales) que se sostienen para legitimar unas actitudes sociales –políticas, económicas, etc.– que son erróneas. Este es el concepto más frecuente cuando, en la actualidad, se habla de ideología, y es el que normalmente utiliza el Magisterio social. En este sentido, la ideología no es una doctrina verdadera, sino una teoría falsa, que se apoya en una antropología reductiva; su objetivo es provocar una fuerte reacción emotiva para obtener el consenso social y la promoción política de quienes la secundan. Las ideologías pretenden poseer la verdadera clave del desarrollo social y de la felicidad personal, que sitúan en este mundo²⁰⁷; por eso, desdeñan la dimensión trascendente de la persona, se proponen excluir la religión del ámbito público y tienden fácilmente al totalitarismo tanto teórico como práctico²⁰⁸.

La ideología ejerce un cierto atractivo porque encierra una parte de verdad: suele tomar como punto de partida una propiedad del ser humano, y la exagera en detrimento o incluso negación de

207 Cf. J.-L. CHABOT, *Histoire de la pensée politique, XIXe-XXe siècle*, Masson, Paris 1988, pp. 8-9.

208 La doctrina de la Iglesia enseña una «visión del hombre, entendido como ser autónomo, relacional, abierto a la Trascendencia: esta visión contrasta tanto con las ideologías políticas de carácter individualista, cuanto con las totalitarias que tienden a absorber la sociedad civil en la esfera del Estado» (*Compendio*, n. 417). Vid. F. MORENO, *Utopía, Ideología y Totalitarismo*, Andante, Santiago de Chile 1989.

las otras. Como ya vimos, la persona posee tanto la característica de la singularidad (ser *en sí*) cuanto la de la alteridad (ser *para los demás*) y ha recibido la misión de dominar el mundo. Esas características comportan determinadas exigencias en las relaciones personales, que la moral social debe tener en cuenta. El problema surge cuando una de ellas se extrema, originando una ideología: el individualismo, el colectivismo o el tecnicismo²⁰⁹. El primero subraya la importancia del individuo en detrimento de los valores comunes, el segundo acentúa la supremacía de la sociedad respecto a las personas, y el último supone que la salvación humana (reducida al aspecto terreno) es fruto de la técnica. Ciertamente, éstas no son las únicas ideologías propias del ámbito social; sin embargo, sobre todo las dos primeras, son las más extendidas y a las que el Magisterio social ha dedicado más páginas, mostrando que la verdadera promoción de la libertad (contra un individualismo liberista) y de la igualdad (en oposición a un socialismo colectivista) se encuentra en una sociedad fraterna y solidaria, alcanzable mediante la práctica de la amistad civil; esta última es el elemento necesario para que la sociedad sea, a la vez, libre e igualitaria²¹⁰.

Pablo VI, en la *Octogesima adveniens*, mostró la insuficiencia de las ideologías para resolver adecuadamente los problemas sociales, e incluso denunció el peligro de adherir «a una ideología que carezca de un fundamento científico completo y verdadero y en refugiarse en ella como explicación última y suficiente de todo, y construirse así un nuevo ídolo, del cual se acepta, a veces sin darse cuenta, el carácter totalitario y obligatorio. Y se piensa encontrar en él una justificación para la acción, aun violenta; una adecuación a un deseo generoso de servicio; éste permanece, pero se deja absorber por una ideología, la cual –aunque propone ciertos caminos para la liberación de hombres y mujeres– desemboca finalmente en una auténtica esclavitud»²¹¹. También Juan Pablo II insistió en las mismas ideas: «La acción de la Iglesia en terrenos como los de la promoción humana, del desarrollo, de la justicia, de los derechos de la persona, quiere estar siempre al servicio del hombre; y al hombre tal como ella lo ve en la visión cristiana de la antropología que adopta. Ella no necesita pues recurrir a sistemas e ideologías para amar, defender y colaborar en la liberación del hombre»²¹².

b) El individualismo

La ideología del individualismo surge de la confluencia histórica de diversos factores, entre los que pueden indicarse: la idea de tolerancia, que se desarrolla después de las guerras europeas del siglo XVI; el rechazo del absolutismo estatal y la defensa de las libertades ciudadanas; el nacimiento de la economía moderna, con la teoría de la “mano invisible”. Todo ello cristaliza en el liberalismo político y económico; éste, acertadamente, insiste en las ventajas de la responsabilidad

209 Conviene recordar que dentro de estas ideologías existen diversas corrientes que presentan notables diferencias, tanto en sus propuestas cuanto en su radicalismo.

210 «*La amistad civil*, así entendida, es la actuación más auténtica del principio de fraternidad, que es inseparable de los de libertad y de igualdad. Se trata de un principio que se ha quedado en gran parte sin practicar en las sociedades políticas modernas y contemporáneas, sobre todo a causa del influjo ejercido por las ideologías individualistas y colectivistas» (*Compendio*, n. 390).

211 *Octogesima adveniens*, n. 28. Cf. *Compendio*, n. 100.

212 JUAN PABLO II, *Discurso en Puebla*, III. 2. Cf. *Compendio*, n. 72.

personal, de las instituciones democráticas, del libre mercado, etc.; pero subestima otros aspectos también necesarios para un desarrollo humano integral, como son la fraternidad, la solidaridad y la igual dignidad de todas las personas. Por eso tiende a organizar la sociedad según la ley del más fuerte, a desatender los más necesitados y a generar injusticias y conflictos sociales. De todos modos, su defensa de la libertad –aunque no interpretada adecuadamente– ofrece una mayor posibilidad que los colectivismos de actuar con autonomía; así, los sistemas políticos y económicos que derivan del individualismo son normalmente menos inicuos y más fácilmente reformables²¹³.

El problema del individualismo se agrava en la medida que absolutiza la libertad individual y considera a los seres humanos como mónadas aisladas que se unen en sociedad –a través de pactos sociales– tan solo por interés personal y para acrecentar la propia utilidad. Esta ideología considera la libertad individual como fuente única y regla determinante de la verdad y del bien²¹⁴; rechaza la sociabilidad de la persona y su dimensión trascendente; considera al hombre como medida de todas las cosas, creador absoluto de la ley moral, con una finalidad sólo inmanente²¹⁵. Los derechos humanos pierden así su carácter universal e inalienable, y su tutela es puesta radicalmente en discusión y privada de contenido, quedando a merced de los “poderes fuertes”: el individualismo tiene una propensión totalitaria²¹⁶.

c) *El laicismo*

El laicismo, que deriva fácilmente del individualismo, ha adquirido un renovado vigor en muchas sociedades actuales. Por eso es necesario aclarar el justo significado de la laicidad del Estado, distinguiéndola del laicismo²¹⁷. Laicidad significa que el Estado es autónomo con respecto a las leyes eclesásticas, ya que la esfera política y la religiosa son diversas. Mientras el laicismo

213 No se pretende justificar el individualismo, sino subrayar el deber de enmendarlo y alentar su corrección, precisamente por la mayor facilidad de hacerlo.

214 Por el contrario, «no se debe restringir el significado de la libertad, considerándola desde una perspectiva puramente individualista y reduciéndola a un *ejercicio arbitrario e incontrolado* de la propia autonomía personal [...]. La comprensión de la libertad se vuelve profunda y amplia cuando ésta es tutelada, también a nivel social, en la totalidad de sus dimensiones» (*Compendio*, n. 199).

215 «*La persona no debe ser considerada únicamente como individualidad absoluta, edificada por sí misma y sobre sí misma, como si sus características propias no dependieran más que de sí misma.* [...] Las concepciones que tergiversan la plena verdad del hombre han sido objeto, en repetidas ocasiones, de la solicitud social de la Iglesia, que no ha dejado de alzar su voz frente a estas y otras visiones, drásticamente reductivas. En cambio, se ha preocupado por anunciar que los hombres “no se nos muestran desligados entre sí, como granos de arena, sino más bien unidos entre sí en un conjunto orgánicamente ordenado, con relaciones variadas”» (*Compendio*, n. 125; la cita interna es de *Summi Pontificatus*, p. 520).

216 «La libertad creatural, absolutizada, se vuelve contra sí misma, y se convierte en totalitarismo ideológico en nombre de una libertad que no es respetada, cuando se piensa diversamente» (M. FAZIO, *Secularización y cristianismo*, Universidad Libros, Buenos Aires 2008, p. 50). Vid. § 1 c) y cap. VI, § 3 d).

217 Cf. M. TOSO, *Per una laicità aperta. Laicità dello Stato e legge naturale*, Lussografica, Caltanissetta 2002; A. OLLERO, *Un Estado laico*, «Persona y Derecho» 53 (2005) 21-54; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Cultura política y conciencia cristiana*, cit., especialmente pp. 157-167; G. CREPALDI, *Laicità e verità. Cosa ci sta insegnando Benedetto XVI*, Fede & Cultura, Verona 2007; G. DALLA TORRE (ed.), *Lessico della laicità*, Studium, Roma 2007; H. DE LA RED VEGA, *Aproximaciones a la laicidad*, «Religión y cultura» 53 (2007) 5-19; M. RHONHEIMER, *Cristianismo y laicidad*, cit.

pretende una autonomía de la política respecto al orden moral y al mismo designio divino, y quiere encerrar la religión en el ámbito puramente privado, tal vez sin darse cuenta que de ese modo lesiona el derecho de libertad religiosa de los ciudadanos y perjudica el orden social²¹⁸; y esto no es coherente con la neutralidad del Estado, que dice profesar.

Por laicidad se entiende «*la distinción entre la esfera política y la esfera religiosa*. Esta distinción “es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia, y pertenece al patrimonio de civilización alcanzado”. La doctrina moral católica, sin embargo, excluye netamente la perspectiva de una laicidad entendida como autonomía respecto a la ley moral: “En efecto, la ‘laicidad’ indica en primer lugar la actitud de quien respeta las verdades que emanan del conocimiento natural sobre el hombre que vive en sociedad, aunque tales verdades sean enseñadas al mismo tiempo por una religión específica, pues la verdad es una”. Buscar sinceramente la verdad, promover y defender con medios lícitos las verdades morales que se refieren a la vida social –la justicia, la libertad, el respeto de la vida y de los demás derechos de la persona– es un derecho y un deber de todos los miembros de una comunidad social y política»²¹⁹. Por eso cuando el Magisterio de la Iglesia enseña los criterios morales que deben presidir la vida social, no se contrapone a la verdadera laicidad del Estado, porque «no quiere ejercer un poder político ni eliminar la libertad de opinión de los católicos sobre cuestiones contingentes. Busca, en cambio –en cumplimiento de su deber– instruir e iluminar la conciencia de los fieles, sobre todo de los que están comprometidos en la vida política, para que su acción esté siempre al servicio de la promoción integral de la persona y del bien común. La enseñanza social de la Iglesia no es una intromisión en el gobierno de los diferentes Países. Plantea ciertamente, en la conciencia única y unitaria de los fieles laicos, un deber moral de coherencia»²²⁰.

Una auténtica laicidad no olvida que la convivencia social, normalmente, se regula en base a las convicciones culturales y morales de sus protagonistas; y que éstas se asientan en los principios religiosos o, más genéricamente, en un conjunto de valores últimos de las personas involucradas²²¹. Aún más, si se vive con coherencia, la experiencia religiosa –particularmente la cristiana– es

218 «*Dios es el garante del verdadero desarrollo del hombre* en cuanto, habiéndolo creado a su imagen, funda también su dignidad trascendente y alimenta su anhelo constitutivo de “ser más”. [...] Por eso,] cuando el Estado promueve, enseña, o incluso impone formas de ateísmo práctico, priva a sus ciudadanos de la fuerza moral y espiritual indispensable para comprometerse en el desarrollo humano integral y les impide avanzar con renovado dinamismo en su compromiso en favor de una respuesta humana más generosa al amor divino» (*Caritas in veritate*, n. 29). Cf. *Compendio*, n. 572.

219 *Compendio*, n. 571; las citas internas son de *Compromiso de los católicos en la vida política*, n. 6.

220 *Compromiso de los católicos en la vida política*, n. 6.

221 En efecto, se admite ampliamente en sociología que el modo en que las personas y los grupos viven la experiencia religiosa constituye un factor importante de su comportamiento político y económico; así, por ejemplo, E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa: el sistema totémico en Australia* (1912), Akal, Torrejón de Ardoz 1982; M. WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión* (1920-1921), Taurus, Madrid 1998. Una buena introducción a este tema se encuentra en: A. BELEÑA LÓPEZ, *Sociopolítica del hecho religioso*, Rialp, Madrid 2007. Vid. también I. COLOZZI, *Lineamenti di sociologia della religione*, Cedam, Padova 1999; R. STARK, *El auge del cristianismo*, Andrés Bello, Barcelona 2001; D. HERBERT, *Religion and Civil Society*, Ashgate, Aldershot 2003; CH. TAYLOR, *A secular age*, Harvard Univ. Press, Cambridge (MA) 2007. Por eso, incluso quienes defienden el laicismo y que dicen basar las normas sociales tan solo en los procedimientos, necesariamente parten de algunos puntos fijos, que constituyen su moral y su “religión”.

siempre un factor importante de la actividad personal, que contribuye a interpretar y a resolver las cuestiones que se presentan²²².

«La religión cristiana y las otras religiones pueden contribuir al desarrollo *solamente si Dios tiene un lugar en la esfera pública*, con específica referencia a la dimensión cultural, social, económica y, en particular, política. La doctrina social de la Iglesia ha nacido para reivindicar esa “carta de ciudadanía” de la religión cristiana. La negación del derecho a profesar públicamente la propia religión y a trabajar para que las verdades de la fe inspiren también la vida pública, tiene consecuencias negativas sobre el verdadero desarrollo. La exclusión de la religión del ámbito público, así como, el fundamentalismo religioso por otro lado, impiden el encuentro entre las personas y su colaboración para el progreso de la humanidad. La vida pública se empobrece de motivaciones y la política adquiere un aspecto opresor y agresivo. Se corre el riesgo de que no se respeten los derechos humanos, bien porque se les priva de su fundamento trascendente, bien porque no se reconoce la libertad personal. En el laicismo y en el fundamentalismo se pierde la posibilidad de un diálogo fecundo y de una provechosa colaboración entre la razón y la fe religiosa»²²³.

Es, por tanto, insensato pedir que en las relaciones sociales se actúe “como si Dios no existiese”: es tanto como pedir a cuantos participan en la vida pública que lo hagan poniendo entre paréntesis las propias convicciones de cualquier género²²⁴. Ese requerimiento es ilusorio e injusto: ilusorio, ya que las convicciones de una persona –derivadas o no de una fe religiosa– influyen necesariamente en sus decisiones y actuaciones; injusto, porque los no creyentes aplican en este ámbito las propias opiniones, independientemente de cuál ha sido su origen. Además, en la vida política, la libertad de pensamiento y de expresión de todos, respetando las diferencias y la dignidad de cada persona, es una garantía del método democrático. Por otra parte, arrinconar las propias convicciones en este ámbito (así como en otros) comporta una falta de sinceridad, que es una virtud indispensable en las relaciones sociales. De modo que, al margen de la religión que profesen, todos tienen el derecho y el deber de actuar en conformidad con las propias ideas.

Este modo de comportarse, si es acorde con la dignidad de las personas, no significa –como algunos proclaman– que la política esté supeditada a la religión; significa, más bien, que debe realizarse al servicio del hombre y, por tanto, de acuerdo con las normas morales, es decir, que la actividad política debe respetar siempre y, más aún, favorecer la dignidad de cada ser humano.

222 «La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas» (*Gaudium et spes*, n. 11). Esto no significa que la fe garantice la edificación de una sociedad perfecta: sólo las ideologías aseguran la posibilidad de un “paraíso en la tierra”. La fe, al contrario, dice que eso no es posible (cf. *Mater et magistra*, p. 451; *Centesimus annus*, n. 25), pero a la vez mantiene la esperanza de un mundo mejor y, de este modo, infunde un notable estímulo para cumplir las obligaciones sociales.

223 *Caritas in veritate*, n. 56; la cita interna es de *Centesimus annus*, n. 5. Cfr. BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2011*, n. 8.

224 Es curioso (o mejor, sospechoso) que esto se postule sólo para las convicciones religiosas y frecuentemente sólo a los católicos coherentes; éstos deberían renunciar al propio pensamiento cuando actúan en una función pública: cf. *Compromiso de los católicos en la vida política*, n. 2, que desautoriza tal aserción. Inauditamente si un político católico se manifiesta *pro life* se dice que está dominado por la jerarquía eclesiástica, pero si es *pro choice* se le alaba por su “libertad” de pensamiento.

Conviene también recordar que el hecho de vivir el empeño político por un motivo trascendente es plenamente conforme con la naturaleza humana y, por consiguiente, espolea ese empeño y produce resultados más eficaces desde un punto de vista social²²⁵.

d) El colectivismo

El colectivismo postula la primacía de la sociedad sobre la persona, a la que considera como un elemento intercambiable del conjunto social; tiende a establecer un poder político fuerte, incluso de tipo totalitario, y considera que la propiedad pública de los bienes, al menos de los bienes productivos, es la solución de los problemas sociales. Tal ideología contiene una parte de verdad, en cuanto enfatiza la dimensión social de la persona humana, la radical igualdad de todos los hombres y la necesidad de la justicia social. Sin embargo, parte de una antropología falsa, que impugna la dimensión trascendente de la persona, y subestima la libertad y la iniciativa personal²²⁶.

Esta doctrina ha sido propuesta en diversas ocasiones y con diferentes matices a lo largo de la historia. En la práctica, el más difundido ha sido el colectivismo marxista, que ha tomado cuerpo en el comunismo o socialismo real; éste ha establecido un capitalismo de Estado y una política totalitaria, en la cual el Estado (o mejor, el partido) ha impuesto un pensamiento monolítico de carácter ateo e inhumano. La socialdemocracia, que ha constituido el pensamiento inspirador de muchos partidos socialistas del siglo XX, aunque rechaza el totalitarismo y la plena colectivización de los bienes, sostiene, sin embargo, tesis –sobre la familia, la educación, la economía, etc.– que son contrarias a la doctrina cristiana.

La *Rerum novarum*, después de recordar los errores que gestaron la cuestión obrera, excluye el socialismo como remedio adecuado. Cuando Pío XI publicó la encíclica *Quadragesimo anno* una parte del socialismo había optado por una vía más moderada: en los años treinta, el socialismo se había dividido en dos corrientes, una revolucionaria y una reformista; para los cristianos, además del atractivo que podía suponer el socialismo moderado, se encontraba su oposición a las propuestas fascistas. Sin embargo, la *Quadragesimo anno* puso de relieve que el socialismo, a pesar de la validez de los principios de solidaridad y de colaboración que sostiene, no respeta la libertad de asociación y de actuación; por eso, aún el socialismo moderado no es compatible con el pensamiento cristiano. En la *Octogesima adveniens*, Pablo VI confirma la insuficiencia de la ideología laicista,

225 Es necesario, por tanto, insistir en este llamado de Juan Pablo II: «En una sociedad pluralista [...] se hace necesaria una mayor y más incisiva presencia católica, individual y asociada, en los diversos campos de la vida pública. Es por ello inaceptable, como contrario al Evangelio, la pretensión de reducir la religión al ámbito de lo estrictamente privado, olvidando paradójicamente la dimensión esencialmente pública y social de la persona humana. ¡Salid, pues, a la calle, vivid vuestra fe con alegría, aportad a los hombres la salvación de Cristo que debe penetrar en la familia, en la escuela, en la cultura y en la vida política!» (JUAN PABLO II, *Homilía* 15-VI-1993, n. 5). Estas palabras no forman parte de un discurso político, son un llamado a componer armónicamente los aspectos seculares (política, familia, trabajo, etc.) y los aspectos trascendentes (fe, liturgia, oración, evangelización, etc.) que constituyen la vida cristiana, mediante la unidad de vida: cf. § 2 c).

226 La persona humana no «debe ser considerada como mera célula de un organismo dispuesto a reconocerle, a lo sumo, un papel funcional dentro de un sistema. [...] El hombre no puede ser comprendido como “un simple elemento y una molécula del organismo social”» (*Compendio*, n. 125; la cita interna es de *Centesimus annus*, n. 13).

del socialismo, del marxismo y del liberalismo, a las cuales añade la emergente ideología tecnocrática. En modo semejante se ha expresado Juan Pablo II en su Magisterio social.

e) La teología de la liberación

La frase “teología de la liberación” se ha aplicado a nociones diversas, e incluso contrapuestas. De hecho, Juan Pablo II se refirió a «la teología de la liberación, que suscita el interés de muchos, especialmente en algunas regiones de la Iglesia católica, y que puede abrir camino a conclusiones que merecen ser puestas en cuestión»²²⁷. Precisamente por eso indicaba que «la teología de la liberación debe ser sobre todo fiel a toda la verdad sobre el hombre, para poner en evidencia, no sólo en el contexto latinoamericano, sino también en todos los contextos contemporáneos, qué realidad es esta libertad “con la que Cristo nos ha liberado”»²²⁸. Llevada a cabo en este modo, el Papa consideraba la teología de la liberación no sólo oportuna, sino útil y necesaria²²⁹. Esta fidelidad ha sido una de las características del Magisterio social que, desde su comienzo, ha esclarecido y alentado una auténtica teología cristiana de la liberación²³⁰.

En una entrevista realizada en su viaje hacia Brasil para asistir a la V Conferencia General del CELAM, Benedicto XVI respondió así a quien preguntaba cuál era su mensaje para los exponentes de la teología de la liberación: «Al cambiar la situación política, también ha cambiado profundamente la situación de la teología de la liberación, y ahora es evidente que estaban equivocados esos milenarismos fáciles, que prometían inmediatamente, como consecuencia de la revolución, las condiciones completas de una vida justa. Esto hoy lo saben todos. Ahora la cuestión es cómo la Iglesia debe estar presente en la lucha por las reformas necesarias, en la lucha por condiciones de vida más justas. En esto se dividen los teólogos, en particular los exponentes de la teología política. Nosotros, con la Instrucción dada a su tiempo por la Congregación para la doctrina de la fe, tratamos de realizar una labor de discernimiento, es decir, tratamos de librarnos de falsos milenarismos, de librarnos también de una mezcla errónea de Iglesia y política, de fe y política; y de mostrar la parte específica de la misión de la Iglesia, que consiste precisamente en responder a la sed de Dios y por tanto también educar en las virtudes personales y sociales, que son condición necesaria para hacer que madure el sentido de la legalidad. Por otra parte, tratamos de indicar las líneas directrices para una política justa, una política que no hacemos nosotros, sino para la cual nosotros debemos indicar las grandes líneas y los grandes valores determinantes, y crear las condiciones humanas, sociales y psicológicas en las que puedan crecer esos valores. Por tanto, existe el espacio para un debate difícil, pero legítimo, sobre cómo llegar a esto y sobre cómo hacer eficaz del mejor modo posible la doctrina social de la Iglesia. En este sentido, también algunos teólogos de la liberación tratan de avanzar dentro de este camino; otros toman otras posiciones. En cualquier caso, la intervención del Magisterio no ha

227 JUAN PABLO II, *Discurso a la Comisión teológica internacional*, 26-X-79, n. 3.

228 JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 21-II-1979, n. 3.

229 Cf. JUAN PABLO II, *Carta a la Conferencia episcopal brasileña*, 9-IV-1986, n. 5. Pocos meses después diría en un discurso al CELAM: «A la vez que reconocer la utilidad y necesidad de una teología de la liberación, he querido recordar también que ésta debe desarrollarse en sintonía y sin rupturas con la tradición teológica de la Iglesia y de acuerdo con su doctrina social» (*Discurso en Bogotá*, 2-VII-1986, n. 3).

230 Vid. los textos del Magisterio recogidos en el cap. II, § 3 e).

pretendido destruir el compromiso por la justicia, sino guiarlo por los caminos correctos y también en el respeto de la debida diferencia entre responsabilidad política y responsabilidad eclesial»²³¹.

Aquí usamos la expresión teología de la liberación (que abreviaremos TL) para referirnos a aquella nacida en América Latina en 1968, que usa el análisis marxista y se propone como objetivo la opción preferencial por los pobres. La TL se estructura, por ende, entre dos polos: la opción por los pobres y el marxismo. De las cuatro características de la moral social antes indicadas (§ 4 d), la TL olvida la primera, subraya fuertemente la tercera y acepta –aunque en modo restrictivo– las otras dos. Como veremos en el cap. II, § 3 e), no puede negarse que el amor preferencial por los pobres es una imperiosa exigencia de la vida cristiana, que requiere una gran dosis de abnegación y de altruismo. Sin embargo, independientemente de la buena voluntad y la generosa donación a la causa de los pobres de la TL, no debe olvidarse que el uso del planteamiento marxista, por encima de la Revelación y de la tradición de la Iglesia, determina que su metodología teológica resulte incompatible, no sólo con la fe, sino también con la sana razón. De hecho, su hermenéutica sobre Dios, sobre el hombre y sobre la sociedad, son ruinosas para la fe, contrarias al mensaje de Jesús e incompatibles con un auténtico amor por los pobres, como se ha visto claramente en la vida de práctica de estos años. Ciertamente la TL posee diversos méritos, entre los cuáles el principal ha sido, quizás, el de subrayar en la actual realidad concreta la necesaria liberación sociopolítica de los necesitados; sin embargo, este “signo de los tiempos” no se ha analizado a la luz de la verdad cristiana y por eso han perdido la oportunidad de resolverlo en modo adecuado²³².

Concretamente, Juan Pablo II en su primer importante discurso en que hacía amplia referencia a la doctrina social de la Iglesia, denunciaba el crecimiento de los abusos contra los derechos humanos, de la tortura y de la violencia individual y colectiva, de las discriminaciones, etc.; todo ello reclama un empeño responsable por la liberación del hombre (esto es, precisamente, el análisis de los “signos de los tiempos”). Pero para realizarla –continuaba el Pontífice–, resulta imprescindible una recta de concepción cristiana de la liberación, en su sentido integro y profundo, como ha sido anunciada y realizada por Jesucristo (y eso supone analizar los “signos de los tiempos” a la luz del Evangelio y con la ayuda de la filosofía y de las ciencias humanas). La liberación cristiana comporta, ante todo, liberación del pecado y del maligno, en el gozo de conocer a Dios, de ser hijo Suo y de reconocer en cada hombre un hermano; liberación que está hecha de reconciliación y de perdón, que avanza con la fuerza de la caridad, que supera las diversas esclavitudes e ídolos que el hombre forja,

231 BENEDICTO XVI, *Entrevista* 9-V-2007.

232 Cf. J. L. ILLANES - P. RODRÍGUEZ, *Progresismo y liberación*, Eunsa, Pamplona 1975; B. MONDIN, *Teologías de la praxis*, BAC, Madrid 1981; B. KLOPPENBURG, *Igreja popular*, Agir, Rio de Janeiro 1983; F. MORENO, *Antecedentes históricos y estructura de la Teología de la liberación*, Universidad de Chile, Santiago 1985; ID., *De la Fe a la Ideología*, Univ. Católica de Chile, Santiago 1989; J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Teología de la liberación y lucha de clases*, Univ. Católica de Chile, Santiago 1985; ID., *Teología de la liberación y libertad cristiana*, Univ. Católica de Chile, Santiago 1989; L. F. MATEO SECO, *Algunos aspectos de la teología de la liberación*, «Scripta Theologica» 17 (1985) 225-271; ID., *Libertad y liberación*, «Scripta Theologica» 18 (1986) 873-889; ID., *El futuro de la teología de la liberación*, «Scripta Theologica» 22 (1990) 195-211; AA.VV., *Teología de la liberación (Análisis y confrontación hasta la Libertatis nuntius)*, Cedral, Bogotá 1986; R. VEKEMANS - J. CORDERO, *Teología de la liberación (Dossier alrededor de la Libertatis conscientia)*, Cedral, Bogotá 1988.

y que conlleva el crecimiento del hombre nuevo; liberación que no se reduce a la pura dimensión terrena. Sin este sentido profundo de la liberación, la Iglesia perdería su significado fundamental y su mensaje de liberación no tendría ni originalidad ni fuerza. Para apreciar si un concreto programa de acción social está guiado por la auténtica liberación cristiana, se debe examinar cuál es su fidelidad a la Palabra de Dios, a la tradición viva de la Iglesia, a su Magisterio; cuál es su sentido de comunión con los obispos y con los demás sectores del Pueblo de Dios; cuál es la real solicitud hacia los necesitados, en los que se descubre la imagen de Jesús. Todo este patrimonio de liberación ético-social es lo que se entiende por doctrina social de la Iglesia. «Confiar responsablemente en esta doctrina social, aunque algunos traten de sembrar dudas y desconfianzas sobre ella, estudiarla con seriedad, procurar aplicarla, enseñarla, ser fiel a ella es, en un hijo de la Iglesia, garantía de la autenticidad de su compromiso en las delicadas y exigentes tareas sociales, y de sus esfuerzos en favor de la liberación o de la promoción de sus hermanos»²³³. Se vislumbra así cómo de los mismos “signos de los tiempos”, pero diversamente interpretados –a la luz del análisis marxista o a la luz del Evangelio–, se pueden deducir conclusiones dispares; de ahí la importancia de conocer bien la moral social cristiana con el fin de no formular propuestas que, además de ser ruinosas para la fe, resultan ineficaces para resolver las cuestiones sociales que se presentan.

En este sentido, Benedicto XVI, dirigiéndose a un grupo de obispos brasileños en visita *ad limina*, ha recordado: «En el pasado mes de agosto, se han cumplido 25 años de la Instrucción *Libertatis nuntius* de la Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre algunos aspectos de la teología de la liberación; en ella se subrayaba el peligro que implicaba la aceptación acrítica, por parte de algunos teólogos, de tesis y metodologías provenientes del marxismo. Sus consecuencias más o menos visibles, hechas de rebelión, división, disenso, ofensa, anarquía, todavía se dejan sentir, creando en vuestras comunidades diocesanas un gran sufrimiento y una grave pérdida de fuerzas vivas. Suplico a todos los que, de algún modo, se han sentido atraídos, interesados y afectados en su interior por ciertos principios engañosos de la teología de la liberación que vuelvan a confrontarse con la mencionada Instrucción, acogiendo la luz benigna que ella ofrece a manos llenas; recuerdo a todos que “la ‘suprema norma de su fe’ [de la Iglesia] proviene de la unidad que el Espíritu ha puesto entre la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia en una reciprocidad tal que los tres no pueden subsistir de forma independiente”. Que, en el ámbito de los organismos y comunidades eclesiales, el perdón ofrecido y recibido en nombre y por amor de la Santísima Trinidad, que adoramos en nuestros corazones, ponga fin al sufrimiento de la amada Iglesia que peregrina en las Tierras de la Santa Cruz»²³⁴.

f) La ideología tecnocrática

El progreso científico y técnico de los últimos siglos, junto con otros factores, han favorecido la preponderancia de la razón pragmática y la disociación entre la ética y la técnica, dando así lugar a la ideología tecnocrática²³⁵. En un primer momento podría parecer que la mentalidad tecnocrática es lo opuesto a la ideología; sin embargo, si por ideología entendemos un sistema de pensamiento

233 JUAN PABLO II, *Discurso en Puebla*, III. 7.

234 BENEDICTO XVI, *Discurso 5-XII-2009*; la cita interna es de *Fides et ratio*, n. 55.

235 Conviene, sin embargo, subrayar que «una actitud semejante no deriva de la investigación científica y tecnológica, sino de una ideología cientificista y tecnócrata que tiende a condicionarla. La ciencia y la técnica, con su progreso, no eliminan la necesidad de trascendencia y no son de por sí causa de la secularización exasperada que conduce al nihilismo; mientras avanzan en su camino, plantean cuestiones acerca de su sentido y hacen crecer la necesidad de respetar la dimensión trascendente de la persona humana y de la misma creación» (*Compendio*, n. 462).

que no responde a la plena verdad humana y que se esgrime para legitimar un determinado comportamiento social, entonces esa mentalidad deriva en ideología²³⁶. Junto a ésta, y como reacción ante ella, también ha surgido una ideología antitecnocrática, quizá menos extendida que la anterior²³⁷, en la que se puede incluir el ecologismo²³⁸.

La ideología tecnicista se basa en la creencia de que el ser humano es autosuficiente y capaz de desarrollarse por sí mismo, y se apoya en el enorme progreso que han logrado los descubrimientos científicos y la expansión de la técnica. Esto ha favorecido la generalizada presunción de una autonomía total y una correspondiente auto-salvación por parte del hombre. La experiencia, sin embargo, muestra que tal mentalidad ha provocado y continúa provocando efectos contrarios al armónico desarrollo personal y social. Esto es así porque «el absolutismo de la técnica tiende a producir una incapacidad de percibir todo aquello que no se explica con la pura materia. [... Por eso,] se necesitan unos ojos nuevos y un corazón nuevo, que *superen la visión materialista de los acontecimientos humanos* y que vislumbren en el desarrollo ese “algo más” que la técnica no puede ofrecer»²³⁹.

Es necesario, por consiguiente, cultivar el conocimiento sapiencial, que tiene en cuenta la plena verdad sobre el hombre²⁴⁰. Nos hallamos ante «la elección entre estos dos tipos de razón: una razón abierta a la trascendencia o una razón encerrada en la inmanencia. Estamos ante un *aut aut* decisivo. Pero la racionalidad del quehacer técnico centrada sólo en sí misma se revela como irracional, porque comporta un rechazo firme del sentido y del valor. Por ello, la cerrazón a la

236 Benedicto XVI enseña que «el proceso de globalización podría sustituir las ideologías por la técnica, transformándose ella misma en un poder ideológico, que expondría a la humanidad al riesgo de encontrarse encerrada dentro de un *a priori* del cual no podría salir para encontrar el ser y la verdad. En ese caso, cada uno de nosotros conocería, evaluaría y decidiría los aspectos de su vida desde un horizonte cultural tecnocrático, al que perteneceríamos estructuralmente, sin poder encontrar jamás un sentido que no sea producido por nosotros mismos» (*Caritas in veritate*, n. 70). Esta ideología se puede subdividir en varias categorías según las diferentes especialidades técnicas: una de las más difundidas actualmente es la “ideología de género”; ésta sostiene que la identidad de género es independiente del sexo biológico y justifica la posibilidad de modificar el sexo mediante técnicas físicas y psíquicas.

237 «Pablo VI ya puso en guardia sobre la ideología tecnocrática, hoy particularmente arraigada, consciente del gran riesgo de confiar todo el proceso del desarrollo sólo a la técnica, porque de este modo quedaría sin orientación. En sí misma considerada, la técnica es ambivalente. Si de un lado hay actualmente quien es propenso a confiar completamente a ella el proceso de desarrollo, de otro, se advierte el surgir de ideologías que niegan *in toto* la utilidad misma del desarrollo, considerándolo radicalmente antihumano y que sólo comporta degradación. Así, se acaba a veces por condenar, no sólo el modo erróneo e injusto en que los hombres orientan el progreso, sino también los descubrimientos científicos mismos que, por el contrario, son una oportunidad de crecimiento para todos si se usan bien. La idea de un mundo sin desarrollo expresa desconfianza en el hombre y en Dios. [...] Considerar ideológicamente como absoluto el progreso técnico y soñar con la utopía de una humanidad que retorna a su estado de naturaleza originario, son dos modos opuestos para eximir al progreso de su valoración moral y, por tanto, de nuestra responsabilidad» (*Caritas in veritate*, n. 14; la referencia a Pablo VI remite a *Populorum progressio*, n. 34).

238 De este último hablaremos en el cap. VIII, § 4 b).

239 *Caritas in veritate*, n. 77. Vid. cap. II, § 2 g) y h).

240 El Concilio Vaticano II, que alaba y estimula el progreso humano, también en el ámbito técnico, recuerda que «nuestra época, más que ninguna otra, tiene necesidad de esta sabiduría para humanizar todos los nuevos descubrimientos de la humanidad. El destino futuro del mundo corre peligro si no forman hombres más instruidos en esta sabiduría» (*Gaudium et spes*, n. 15).

trascendencia tropieza con la dificultad de pensar cómo es posible que de la nada haya surgido el ser y de la casualidad la inteligencia. Ante estos problemas tan dramáticos, razón y fe se ayudan mutuamente»²⁴¹. Esta sinergia entre fe y razón favorecerá poner en práctica las leyes inherentes al progreso social para realizar eficientemente los propios cometidos temporales, y vivir las leyes morales para actuar como persona humana²⁴².

241 *Caritas in veritate*, n. 74.

242 El nexo entre la fe y la razón en el ámbito social se estudiará en el cap. II, § 2 h).

CAPÍTULO II

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

1. Introducción histórica

a) Antecedentes

Las “cuestiones sociales” se han presentado desde el inicio de la historia humana. Se manifestaron también en la primitiva comunidad cristiana, solicitando la intervención los pastores²⁴³. Con el correr de los siglos han ido surgiendo diversas “cuestiones” inéditas, a las que la Iglesia – atendiendo al bien de los hombres– ha ido dando respuesta en consonancia con la doctrina evangélica: «La enseñanza social de la Iglesia es *un desarrollo orgánico de la misma verdad del Evangelio*. Es “el Evangelio social” de nuestro tiempo, así como la época histórica de los Apóstoles tuvo el Evangelio social de la Iglesia primitiva, y lo tuvo la época de los Padres, y más tarde la de Santo Tomás de Aquino y de los grandes Doctores medievales. Lo ha tenido en fin el siglo XIX, henchido de grandes novedades y de cambios, de iniciativas y de problemas que han preparado el terreno a la Encíclica *Rerum novarum*»²⁴⁴.

El Nuevo Testamento, en efecto, muestra el deber y el empeño cristiano de ayudar a los necesitados, difundir la justicia y la caridad en las relaciones comunitarias, favorecer el ejercicio de la autoridad como servicio, impedir abusos, opresiones, etc. Con la *libertas Ecclesiae* a principios del siglo IV, todo esto resulta más evidente mediante el florecimiento de instituciones de inspiración cristiana para acoger a los pobres y los enfermos, educar las personas, promover el aprendizaje en ámbitos agrícolas y artesanos. A medida que la sociedad evolucionaba, estas iniciativas tomaban nuevos rumbos en sintonía con las circunstancias; así se formaron las cofradías, las corporaciones de oficios, los montes de piedad, la defensa de los derechos de diversos sectores sociales. Se multiplicaron los organismos asistenciales –hospicios, hospitales, etc.– así como aquéllos destinados a facilitar la inserción en la sociedad: escuelas de formación y semejantes. Los descubrimientos geográficos estimularon el desarrollo del “*ius gentium*” y, más tarde, el fenómeno de la ilustración mostró la necesidad de difundir la cultura católica. Ciertamente no todos los cristianos han vivido en modo coherente estos deberes; pero no puede negarse que, en conjunto, la Iglesia ha llevado a cabo una ingente labor de promoción humana²⁴⁵.

243 Cf. *Hch* 6,1-6; 11,28-30; 2 *Ts* 3,6-15; *St* 5,1-6.

244 JUAN PABLO II, *Homilía en el centenario de la «Rerum novarum»*, 19-V-1991, n. 5. Un buen resumen de la evolución histórica del moderno Magisterio social se puede encontrar en: P. DE LAUBIER, *El pensamiento social de la Iglesia*, Imdosoc, México 1986; J. M. DE TORRE, *La Iglesia y la cuestión social: de León XIII a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1988; R. M. SANZ DE DIEGO, *Periodización de la Doctrina Social de la Iglesia y La evolución de la Doctrina Social de la Iglesia*, en A. A. CUADRÓN (coord.), *Manual de doctrina social de la Iglesia*, BAC, Madrid 1993, pp. 5-57 y pp. 127-147, respectivamente.

245 Desde hace dos mil años vive «perennemente en el alma de la Iglesia el sentimiento de la responsabilidad colectiva de todos por todos, que ha sido y sigue siendo la causa motriz que ha impulsado a los hombres hasta el heroísmo caritativo de los monjes agricultores, de los libertadores de esclavos, de los ministros de los enfermos, de los portaestandartes de fe, de civilización y de ciencia en todas las edades y en todos los pueblos, a fin de crear condiciones

Desde su comienzo, la Iglesia ha testimoniado su doctrina social con las obras, aún antes que con la enseñanza teórica. Sin embargo, junto a las obras no ha faltado una profunda reflexión doctrinal por parte de los Padres de la Iglesia, de las universidades medievales, de los santos y de los pastores de la edad moderna, de sacerdotes, religiosos y seculares que buscaban comprender con sentido cristiano la situación social, y proponer una solución a los problemas que se presentaban en los diversos momentos históricos: «En el campo social, la Iglesia ha querido realizar siempre una doble tarea: iluminar los espíritus para ayudarlos a descubrir la verdad y distinguir el camino que deben seguir en medio de las diversas doctrinas que los solicitan; y consagrarse a la difusión de la virtud del Evangelio, con el deseo real de servir eficazmente a los hombres»²⁴⁶. Los resultados de esta doble tarea han sido la base para el desarrollo de la actual enseñanza social de la Iglesia. Por eso, aunque ese Magisterio –como ahora se conoce– inició a fines del siglo XIX, es necesario subrayar que la doctrina social cristiana ha nacido con la misma Iglesia, y ha sido siempre una de sus características relevantes²⁴⁷.

b) La cuestión social y la *Rerum novarum*

La triple revolución propia de la modernidad –industrial, social e ilustrada–, con sus méritos y sus fragilidades²⁴⁸, produjo importantes cambios en el sistema económico de las naciones más desarrolladas, con consecuencias particularmente perjudiciales para los trabajadores de la industria. Comenzó así el primer gran problema social de nuestro tiempo: la “cuestión obrera”. La confusión social, cultural y religiosa que provocó, hizo captar muy pronto que no se trataba de una mera cuestión coyuntural.

La gravedad y dimensión de los problemas, que no eran tanto teóricos cuanto prácticos, estimularon un gran número de fieles –pastores, religiosos y laicos– a aplicarse tenazmente para solventarlos²⁴⁹. Recordamos los Beatos Antoine-Frédéric Ozanam y Adolf Kolping, los cardenales Manning, Gibbons y Mermillod animador de la *Unión de Friburgo*, el obispo Von Ketteler, el jesuita Taparelli d’Azeglio, los seculares Léon Harmel, Albert de Mun y René de la Tour du Pin. Éstos y tantos otros con diversas iniciativas sociales contribuyeron en modo socialmente únicamente encaminadas a hacer posible y fácil una vida digna del hombre y del cristiano» (*La Solemnidad*, p. 236). Cf. *Rerum novarum*, p. 117.

246 *Octogesima adveniens*, n. 48. Cf. *Compendio*, nn. 81-82.

247 «A lo largo de los siglos desde su origen hasta hoy, la Iglesia se ha encontrado y confrontado con el mundo y sus problemas, iluminándolos con la luz de la fe y de la moral de Cristo. Esto ha favorecido la gestación y la aparición, a lo largo de la historia, de un cuerpo de principios de moral social cristiana, conocido hoy como doctrina social de la Iglesia» (JUAN PABLO II, *Discurso en el 90º de la Rerum novarum*, n. 6).

248 Sobre los aspectos positivos de la modernidad, que deben conservarse y desarrollarse, y sus planteamientos negativos que deben corregirse o suprimirse, vid.: P. DE LAUBIER, *Ideas sociales: ensayo sobre el origen de las corrientes sociales contemporáneas*, Imdosoc, México 1989; V. POSSENTI, *Las sociedades liberales en la encrucijada*, Eiuusa, Barcelona 1997; A. LLANO, *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona 1999; L. NEGRI, *Ripensare la modernità*, Cantagalli, Siena 2003; A. ACERBI, *Iglesia y modernidad: una historia todavía no concluida*, en T. TRIGO (coord.), *Dar razón de la esperanza*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, pp. 1317-1330.

249 Acompañados en este empeño por muchas otras personas, cuya buena voluntad no siempre estaba unida a un buen conocimiento antropológico, por lo que a veces acababan proponiendo soluciones peores del mal que querían resolver.

decisivo a la interpretación del problema y a la búsqueda de la solución. También el Magisterio de la Iglesia, ante las *res novae* causadas por la revolución industrial, teniendo en cuenta esas iniciativas y ejerciendo su función pastoral y de enseñanza, intervino de un modo nuevo en el ámbito social. Las cuestiones sociales, como se ha indicado, no habían sido ajenas a la solicitud pastoral de la Iglesia, pero su doctrina en este campo resultaba ahora insuficiente: anteriormente, la sociedad a la que se dirigía era predominantemente agrícola y estática; ahora el evangelio debía proponerse a una sociedad dinámica, desligada de la tradición y, además, aquejada de un grave problema, cada vez más extenso.

Resultaba, por tanto, necesario un modo nuevo de iluminar la situación social con los principios cristianos, un método diverso para entender una realidad que cambiaba radicalmente y resolver un problema que no se había planteado antes²⁵⁰. Ciertamente la novedad no procedía tanto de la Iglesia, depositaria de la Revelación, cuanto del otro término, las transformaciones sociales, que exigían una constante actualización en la aplicación de la doctrina. Se trataba de un importante desafío, que el Magisterio afrontó a la luz de principios permanentes de valor universal, a la vez que impulsó la realización de cambios personales y estructurales en favor del trabajador y de sus derechos. Empezó así una nueva etapa de la doctrina social de la Iglesia.

Esta primera importante cuestión social se ha ido ampliando en sentido geográfico –hasta alcanzar el entero planeta– y en sentido cualitativo con la aparición de otras problemáticas sociales: el subdesarrollo, la cuestión demográfica, la producción y comercialización de los armamentos, el problema ecológico, la cuestión femenina, la plaga del terrorismo, la revolución informática, la globalización de los mercados y de las comunicaciones, etc. Son problemas que interesan a la Iglesia en su preocupación por hombre, con un objetivo que no es inmediatamente teórico, sino pastoral. Sin embargo, a medida que se presentaban estas cuestiones, también se ha ido formando un *corpus* doctrinal, que ahora analizaremos brevemente en sus principales documentos.

La extensión de la cuestión obrera llevó a que León XIII promulgara en 1891 la encíclica *Rerum novarum*²⁵¹. En ella examina la condición de los trabajadores industriales, afligidos por una indigna miseria, analizando los “signos de los tiempos” a la luz de la fe. La encíclica explora el problema teniendo en cuenta todos sus aspectos sociales y políticos, con el fin de valorarlo y

250 Cf. *Compendio*, nn. 88, 267.

251 Cf. T. LÓPEZ, *León XIII y la cuestión social*, «Anuario de Historia de la Iglesia» 6 (1997) 29-44. «Una opinión ampliamente difundida afirma que la Iglesia ha llegado demasiado tarde a tomar conciencia de la “cuestión obrera”. Entre 1848, el año en que Marx y Engels publican el *Manifiesto comunista*, y 1891, el año en que León XIII publica la encíclica *Rerum novarum*, transcurre, en efecto, casi medio siglo. Ciertamente las fechas son importantes. Pero si se tiene también en cuenta el contenido de los dos escritos, no creo que haya que lamentarse tanto por el presunto retraso. El cual, por lo demás, es muy relativo, si se considera la necesidad por parte de León XIII de tener lo más claro posible los aspectos sociales, económicos e ideológicos de una revolución –la industrial–, que no fue un acontecimiento ni imprevisto ni homogéneo, sino un proceso caracterizado por diversas fases, de diversa intensidad, y que, aparte de Inglaterra y Bélgica, empezó a extenderse solamente a partir de 1890. No fue sin intención que Paul Jostock, uno de los comentaristas más agudos de la *Rerum novarum*, afirmara que ésta llegó “más pronto que tarde”» (S. BELARDINELLI, *El contexto socioeconómico y doctrinal en la época de la «Rerum novarum» y en nuestros días*, en AA.VV., *Doctrina social de la Iglesia y realidad socioeconómica*, Eunsa, Pamplona 1991, p. 67).

plantear las soluciones idóneas en conformidad con los principios cristianos fundados en la Revelación y en la ley moral natural²⁵². León XIII era consciente que su trabajo consistía en deducir «del Evangelio las enseñanzas en virtud de las cuales se puede resolver por completo el conflicto [producido por la cuestión obrera], o, limando sus asperezas, hacerlo más soportable»²⁵³. Y lo hizo en el ejercicio de los derechos y deberes propios de su misión de Pontífice²⁵⁴. La finalidad del Papa era la misma de la Iglesia desde su comienzo y que ha continuado a proponerse en el sucesivo Magisterio social: mostrar la correcta concepción de la persona humana y de su valor único, y favorecer su dignidad²⁵⁵.

La razón principal del carácter profético y de la perenne validez de la encíclica estriba en que no se limitó a proponer soluciones a los problemas concretos de una situación histórica, sino que, teniendo en cuenta esas circunstancias, expone una enseñanza que, en sus principios, es perenne como lo es toda la doctrina de la Iglesia. En efecto, León XIII aplicó, con gran clarividencia, la verdad del Evangelio a las “cosas nuevas” que se presentaban en el ámbito social y económico. Si el contenido doctrinal de la *Rerum novarum* no es nuevo, ¿cuál es el mérito de León XIII? Sin duda uno de los principales méritos consiste en haber iniciado el modo específico y sistemático de exponer la doctrina social cristiana²⁵⁶. La encíclica, apoyándose en la tradición de la Iglesia, compiló y organizó los principios que deben estructurar una sociedad acorde con la naturaleza humana²⁵⁷.

La *Rerum novarum* inició esa nueva tarea del Magisterio en un doble sentido: *ad intra* y *ad extra*. *Ad intra*, ya que abordó la cuestión con un método que será el paradigma para el futuro desarrollo de la doctrina de social²⁵⁸. La aplicación de la doctrina evangélica a las nuevas circunstancias requería un profundo conocimiento tanto de la realidad histórica cuanto de la Revelación: este conocimiento es evidente en la encíclica, que no es una simple lectura de los

252 Cf. *Compendio*, n. 89.

253 *Rerum novarum*, p. 107.

254 «Estando principalmente en nuestras manos la defensa de la religión y la administración de aquellas cosas que están bajo la potestad de la Iglesia, Nos estimáramos que, permaneciendo en silencio, faltáramos a nuestro deber» (*Rerum novarum*, p. 107).

255 Así lo ha indicado Juan Pablo II hablando de la *Rerum novarum*: cf. *Centesimus annus*, n. 11.

256 «Ha sido mérito del Papa León XIII haber sido el primero en darle [a la doctrina social de la Iglesia] un carácter orgánico y sintético. Comenzó así por parte del Magisterio la nueva y delicada tarea, que es también un gran esfuerzo, de elaborar para un mundo en constante mutación una enseñanza capaz de dar respuesta a las exigencias modernas y a las repentinas y continuas transformaciones de la sociedad industrial; y al mismo tiempo apta para tutelar los derechos de las personas y de las jóvenes Naciones que entran a formar parte de la Comunidad internacional» (JUAN PABLO II, *Discurso en el 90º de la Rerum novarum*, n. 6).

257 «En realidad, no era la primera vez que la Sede Apostólica, en lo relativo a intereses temporales, acudía a la defensa de los necesitados. [...] Fue, sin embargo, la encíclica *Rerum novarum*, la que formuló, por primera vez, una construcción sistemática de los principios y una perspectiva de aplicaciones para el futuro. Por lo cual, con toda razón juzgamos que hay que considerarla como verdadera suma de la doctrina católica en el campo económico y social» (*Mater et magistra*, p. 405). Cf. *Orientaciones*, n. 20.

258 Cf. *Centesimus annus*, n. 5. De hecho, en un cierto modo, el sucesivo Magisterio social puede considerarse como una actualización, profundización y expansión del núcleo original de la encíclica leoniana.

“signos de los tiempos”, ni una estricta aplicación de principios abstractos²⁵⁹. Con la *Rerum novarum*, León XIII ha abierto también una nueva forma de evangelización, una misión *ad extra*, que confiere a la Iglesia una especie de “carta de ciudadanía” respecto a las realidades cambiantes de la vida pública, al mostrar que los graves problemas sociales pueden resolverse únicamente mediante la cooperación de todos²⁶⁰.

Conviene también subrayar que la encíclica impulsó un conjunto de actividades sociales por parte de los fieles, de las autoridades públicas y de las instituciones laborales²⁶¹. Con razón la *Rerum novarum* se ha llamado la *Magna charta* de la doctrina social cristiana²⁶²; y, en el centenario de su publicación, Juan Pablo II quiso «ante todo satisfacer la deuda de gratitud que la Iglesia entera ha contraído con el gran Papa y con su “inmortal documento”»²⁶³.

c) Desarrollo del Magisterio social

Pío XI fue elegido Papa poco después del final de la Primera Guerra Mundial, en un momento en que muchas personas, especialmente los ciudadanos de los países ex-beligerantes se hallaban desorientados. Dedicó su primera encíclica, *Ubi arcano* (23-XII-1922), a mostrar que Cristo es el fundamento de la vida humana en el ámbito personal y social. Esta idea la desarrolló en otras encíclicas en las que analiza diversas áreas de las relaciones sociales: educación²⁶⁴, familia²⁶⁵, política²⁶⁶, etc. La *Quadragesimo anno* fue publicada en el 40º aniversario de la *Rerum novarum*, cuando todavía pesaban las graves consecuencias de la crisis económica e industrial causada en 1929. Por otra parte, el mundo había evolucionado con rapidez: el capitalismo había crecido en sentido geográfico y de poder, y tendía a la formación de monopolios; el socialismo gobernaba en algunos países, aunque se había dividido y en algunos casos, había perdido su virulencia; la cuestión social afectaba no sólo a los trabajadores de la industria, sino que se extendía a otros ámbitos de la sociedad. Como consecuencia, la encíclica de Pío XI hace una relectura de las enseñanzas del

259 Cf. E. COLOM, *Chiesa e società*, Armando, Roma 1996, pp. 257-275.

260 Cf. *Rerum novarum*, p. 107; *Centesimus annus*, nn. 5, 56, 60; *Compendio*, n. 90. Vid. cap. I, § 3 c).

261 «Las orientaciones ideales expresadas en la encíclica reforzaron el compromiso de animación cristiana de la vida social, que se manifestó en el nacimiento y la consolidación de numerosas iniciativas de alto nivel civil: uniones y centros de estudios sociales, asociaciones, sociedades obreras, sindicatos, cooperativas, bancos rurales, aseguradoras, obras de asistencia. Todo esto dio un notable impulso a la legislación laboral en orden a la protección de los obreros, sobre todo de los niños y de las mujeres; a la instrucción y a la mejora de los salarios y de la higiene» (*Compendio*, n. 268).

262 Cf. *Quadragesimo anno*, p. 189; *La Solemnidad*, p. 230; *Mater et magistra*, p. 407; Juan PABLO II, *Discurso en el 90º de la Rerum novarum*, n. 2.

263 *Centesimus annus*, n. 1; las últimas palabras de la cita pertenecen a *Quadragesimo anno*, p. 228.

264 Cf. Enc. *Divini illius Magistri*, 31-XII-1929: AAS 22 (1930) 49-86.

265 Cf. Enc. *Casti connubii*, 31-XII-1930: AAS 22 (1930) 539-592.

266 Sin ser las únicas, son particularmente importantes en este campo las tres encíclicas que denuncian los totalitarismos entonces más extendidos: Enc. *Non abbiamo bisogno*, 29-VI-1931: AAS 23 (1931) 285-312; Enc. *Mit brennender Sorge*, 14-III-1937: AAS 29 (1937) 145-167; Enc. *Divini Redemptoris*, 19-III-1937: AAS 29 (1937) 65-106.

documento de León XIII a la luz de la nueva situación económica y social, y traza las grandes líneas de una sociedad verdaderamente humana según el pensamiento cristiano: recuerda que el trabajo y el capital deben colaborar en armonía; subraya que los salarios deben garantizar una vida digna para el trabajador y su familia; pone de relieve el principio de subsidiaridad, que se convertirá en un principio fundamental de la doctrina social cristiana; etc.²⁶⁷.

El pontificado de Pío XII inicia pocos meses antes de la Segunda Guerra Mundial, conoce los horrores del conflicto, las dificultades de la posguerra y las incertidumbres de la guerra fría. No publicó ninguna encíclica social; sin embargo, desde su primera encíclica –*Summi Pontificatus* (20-X-1939)– hasta el Radiomensaje de Navidad de 1957, pasando a través de cuantiosos discursos y radiomensajes, el Papa se propuso ilustrar la necesidad y las características de un “nuevo orden social”. Su programa fue la reconstrucción de la sociedad sobre una sólida base espiritual y cultural, que se encuentra en ley moral natural y en la Revelación²⁶⁸. Para ello, se requería la formación de una conciencia social y ética que pudiera inspirar las acciones de los individuos y de la sociedad; con su Magisterio enseñó y alentó a vivir la doctrina cristiana a innumerables personas de todas las clases y niveles sociales: gobernantes, abogados, hombres de cultura, empresarios, trabajadores, etc.²⁶⁹. El documento de Pío XII más importante y frecuentemente citado en este ámbito es el Radiomensaje con ocasión del 50º de la *Rerum novarum* (*La Solemnidad*, 1-VI-1941). En él actualiza la doctrina de sus Predecesores, destacando la centralidad de tres valores fundamentales de la vida social y económica, que están interrelacionadas y se apoyan mutuamente: el uso de los bienes materiales, el trabajo y la familia.

A comienzos de los años sesenta, se producen cambios sociales positivos y, al mismo tiempo, surgen nuevas cuestiones sociales. Por un lado, parece que el desarrollo económico es imparable, se extiende la descolonización y se vislumbra una mayor armonía en la política internacional. Por otro lado, se generaliza la cuestión social y crece la conciencia de las desigualdades en el plano internacional, se agravan los problemas de la agricultura y hay una mayor percepción de la necesidad –y también de la escasa operatividad– de la cooperación económica mundial. La encíclica *Mater et magistra*, publicada por Juan XXIII en el 70º aniversario de la *Rerum novarum*, tiene por objeto poner al día la doctrina social de la Iglesia, alentando la participación de toda la comunidad cristiana en la solución de estos problemas. La encíclica ayuda a definir mejor el estatuto epistemológico de esta doctrina, subraya el valor de los datos que proporcionan las ciencias

267 Cf. *Orientaciones*, n. 21; *Compendio*, n. 91.

268 Cf. *Compendio*, n. 93.

269 Cf. *Orientaciones*, n. 22.

sociales, acentúa las razones teológicas y adopta un estilo coloquial y un lenguaje sencillo, que dan al mensaje una gran eficacia comunicativa²⁷⁰.

La promoción de la dignidad humana ha sido siempre un tema básico de la doctrina cristiana; se puede, sin embargo, decir que la encíclica *Pacem in terris* es la primera elaboración de una Carta de derechos humanos por parte de la Iglesia. En ella, además de la ley natural en la que insistía Pío XII, se hace hincapié en estos derechos fundamentales como modo de respetar la plena dignidad de todas las personas. La *Pacem in terris* es, también, la encíclica de la paz, ya que el reconocimiento de la persona y el respeto de su dignidad son causa y finalidad de la paz. La encíclica continúa y completa el discurso de la *Mater et magistra* y, siguiendo los pasos de la precedente enseñanza social, acentúa la importancia de la colaboración entre todos; de hecho, el documento está dirigido a todas las personas de buena voluntad²⁷¹, ya que todos están llamados a vivir las relaciones sociales según la verdad, la justicia, el amor y la libertad. Al mismo tiempo, la *Pacem in terris* señala la responsabilidad primordial en este ámbito de las autoridades públicas y propone el establecimiento de una autoridad mundial, que pueda garantizar la búsqueda del bien común universal²⁷².

En los años el Concilio se respira una atmósfera de optimismo, pensando que el progreso económico y social llegará, en breve tiempo, a todos los grupos humanos. Los Padres conciliares comparten el optimismo, pero entienden que para lograr ese objetivo se requiere el fermento espiritual del cristianismo. La constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre “La Iglesia en el Mundo contemporáneo” analiza el tema de la misión de la Iglesia *ad extra*, como continuadora de la misión de Cristo: instaurar el Reino de Dios en la sociedad humana. El *Proemio* del documento expone la unión íntima de la Iglesia con la humanidad e indica que se dirige a todas las personas. Luego introduce el tema, mostrando los cambios, los desequilibrios, las aspiraciones y los interrogantes del momento actual. Después, la constitución se divide en dos partes. La primera, más doctrinal, ilustra los puntos principales de la antropología cristiana y de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. La

270 Cf. *Orientaciones*, n. 23; *Compendio*, n. 94.

271 Esta destinación universal tuvo una particular notoriedad en la *Pacem in terris*. Sin embargo, era ya presente en diversos documentos previos. Por ejemplo, León XIII dirige las enseñanzas de la encíclica *Au melieu des sollitudes* (16-II-1892) no sólo a los católicos, sino también a las personas “honestas y sensatas” (cf. *Acta Leonis XIII*, 12 (1892) 21). Pío XI indicó que para lograr un mejor orden social es necesario «que aporten su colaboración a dicho fin todos los hombres de buena voluntad» (*Quadragesimo anno*, p. 208). Pío XII destinó alguna de sus enseñanzas sociales «a todos los que poseen buena voluntad y corazón generoso» (*Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1942: AAS 35 (1943) 21). El mismo Juan XXIII había invitado a «todos los hombres sensatos» a conocer, asimilar y practicar la doctrina social de la Iglesia: cf. *Mater et magistra*, p. 453.

272 Cf. *Pacem in terris*, p. 294; *Compendio*, n. 95. En el 10º aniversario de la encíclica, el Cardenal Maurice Roy, Presidente de la Pontificia Comisión Justicia y Paz, envió a Pablo VI una carta junto con un documento donde destacaba la importancia y actualidad de la encíclica: cf. M. ROY, *Carta a Pablo VI* y *Documento en el 10º aniversario de la encíclica «Pacem in terris»*, 7-IV-1973: *L'Osservatore Romano*, 11-IV-1973, pp. 3-6. Algo semejante hizo Juan Pablo II en el 40º aniversario de esta encíclica, dedicándole el Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2003, titulado: “*Pacem in terris*”: una tarea permanente. Vid. E. GARCÍA MORENCOS, *Actualidad de la encíclica Pacem in terris a los cuarenta años de su publicación*, en T. TRIGO (coord.), *Dar razón de la esperanza*, cit., pp. 575-582.

segunda parte, más pastoral, desarrolla los aspectos especialmente relevantes de la vida y de la sociedad humana: el matrimonio y la familia, la cultura, el quehacer económico-social, la vida política, la paz y la comunidad internacional. Teniendo en cuenta la forma en que la constitución considera estas cuestiones, no cabe duda de que el Concilio Vaticano II contribuyó en modo significativo al desarrollo de la doctrina social de la Iglesia, indicando que su fundamento es la persona humana como imagen y semejanza de Dios, y considerando la relación Iglesia-mundo a la luz de esa centralidad. Aunque sean muchos los pasajes de otros documentos conciliares que se refieren a esta temática²⁷³, la *Gaudium et spes* es la mayor contribución del Concilio a la doctrina social: «Por primera vez el Magisterio de la Iglesia, al más alto nivel, se expresa en modo tan amplio sobre los diversos aspectos temporales de la vida cristiana»²⁷⁴.

La segunda mitad del siglo XX marcó un crecimiento acelerado de la interdependencia mundial. Esta interdependencia, y también el escaso éxito de las políticas de cooperación internacional, pusieron de manifiesto las enormes disparidades del desarrollo humano en las diferentes regiones del mundo. Pablo VI, siguiendo los pasos de sus Predecesores, dedicó muchas de sus enseñanzas a la problemática social²⁷⁵; en ellas evidenció que el desarrollo integral de la persona es el corazón del mensaje social cristiano, y que la energía para lograrlo es la caridad; por eso impulsó la construcción de una sociedad según libertad y justicia, en la perspectiva ideal e histórica de la civilización del amor²⁷⁶. Poco más de un año después de la clausura del Concilio Vaticano II publicó la *Populorum progressio*, en la que expone el verdadero significado del progreso humano, personal y social, y anima a que todos asuman su responsabilidad en el desarrollo

273 En particular la *Dignitatis humanae*: cf. *Compendio*, n. 97.

274 *Compendio*, n. 96. Cf. *Orientaciones*, n. 24.

275 La importancia que Pablo VI otorgaba al empeño social se evidencia en estas palabras que quiso incluir en la Solemne Profesión de fe el 30-VI-1968: «Confesamos igualmente que el reino de Dios, que ha tenido en la Iglesia de Cristo sus comienzos aquí en la tierra, *no es de este mundo* (cf. *Jn* 18,36), *cuya figura pasa* (cf. *1 Co* 7,31), y también que sus crecimientos propios no pueden juzgarse idénticos al progreso de la cultura de la humanidad o de las ciencias o de las artes técnicas, sino que consiste en que se conozcan cada vez más profundamente las riquezas insondables de Cristo, en que se ponga cada vez con mayor constancia la esperanza en los bienes eternos, en que cada vez más ardientemente se responda al amor de Dios; finalmente, en que la gracia y la santidad se difundan cada vez más abundantemente entre los hombres. Pero con el mismo amor es impulsada la Iglesia para interesarse continuamente también por el verdadero bien temporal de los hombres. Porque, mientras no cesa de amonestar a todos sus hijos que *no tienen aquí* en la tierra *ciudad permanente* (cf. *Hb* 13,14), los estimula también, a cada uno según su condición de vida y sus recursos, a que fomenten el desarrollo de la propia ciudad humana, promuevan la justicia, la paz y la concordia fraterna entre los hombres y presten ayuda a sus hermanos, sobre todo a los más pobres y a los más infelices. Por lo cual, la gran solicitud con que la Iglesia, Esposa de Cristo, sigue de cerca las necesidades de los hombres, es decir, sus alegrías y esperanzas, dolores y trabajos, no es otra cosa sino el deseo que la impele vehementemente a estar presente a ellos, ciertamente con la voluntad de iluminar a los hombres con la luz de Cristo, y de congregar y unir a todos en aquel que es su único Salvador. Pero jamás debe interpretarse esta solicitud como si la Iglesia se acomodase a las cosas de este mundo o se resfriase el ardor con que ella espera a su Señor y el reino eterno» (PABLO VI, *Credo del Pueblo de Dios*, n. 27).

276 Cf. *Caritas in veritate*, n. 13.

de todo el hombre y todo hombre²⁷⁷. La encíclica prosigue las enseñanzas sociales de la *Gaudium et spes*, y aunque entre los dos documentos no media mucho tiempo, la nueva encíclica supuso un evidente despliegue de la enseñanza social. Son dos los puntos claves que estructuran el documento: el desarrollo integral del hombre y el desarrollo solidario de la humanidad. El Santo Padre recuerda que ese desarrollo no puede limitarse a los aspectos puramente económicos y técnicos, sino que implica la transición de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas, como son el crecimiento interior, el respeto de la dignidad personal, el reconocimiento de los valores trascendentes. La *Populorum progressio* subraya que todos deben sentir la responsabilidad y la urgencia de ese desarrollo, que implica una obligación de justicia, debe actuarse en solidaridad y es condición necesaria para lograr la paz en el mundo²⁷⁸. Benedicto XVI ha manifestado su «convicción de que la *Populorum progressio* merece ser considerada como “la *Rerum novarum* de la época contemporánea”, que ilumina el camino de la humanidad en vías de unificación»²⁷⁹.

Conviene también advertir el alcance que tiene en el ámbito de la moral social la última encíclica de Pablo VI: *Humanae vitae*. Por una parte, «señala los fuertes vínculos entre ética de la vida y ética social, inaugurando una temática del magisterio que ha ido tomando cuerpo poco a poco en varios documentos y, por último, en la Encíclica *Evangelium vitae* de Juan Pablo II»²⁸⁰. Pero, además, pone de relieve la contradicción que supone polarizarse en un sector de la moral –el social o el sexual-vital– olvidando los otros, ya que todos derivan de una misma antropología cristiana. La exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* también tiene relevancia en el ámbito de la doctrina social, en cuanto recuerda que entre evangelización y promoción humana existe un nexo profundo²⁸¹.

Un documento fundamental de la doctrina social de la Iglesia es la carta apostólica *Octogesima adveniens*, en el 80º aniversario de la *Rerum novarum*. «El Papa reflexiona sobre la sociedad postindustrial con todos sus complejos problemas, poniendo de relieve la insuficiencia de las ideologías para responder a estos desafíos: la urbanización, la condición juvenil, la situación de la mujer, la desocupación, las discriminaciones, la emigración, el incremento demográfico, el influjo de los medios de comunicación social, el medio ambiente»²⁸².

El interés de Juan Pablo I por la doctrina social cristiana se muestra en esta frase del mensaje en que esbozó su programa: «Queremos, finalmente, secundar todas las iniciativas laudables y buenas encaminadas a tutelar e incrementar la paz en este mundo turbado; con este fin, pediremos la colaboración de todos los hombres buenos, justos, honrados, rectos de corazón, para que, dentro de cada nación, se opongan a la violencia ciega que

277 La aceptación sólo parcial de esta enseñanza ha ocasionado que las divergencias existentes no hayan disminuido, con consecuencias negativas para la sociedad, y que Juan Pablo II haya querido insistir sobre el tema en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*. Lo mismo ha hecho Benedicto XVI al publicar la *Caritas in veritate*.

278 Cf. *Orientaciones*, n. 25; *Compendio*, n. 98.

279 *Caritas in veritate*, n. 8.

280 *Caritas in veritate*, n. 15.

281 Cf. *Caritas in veritate*, n. 15. Vid. cap. I, § 3 a).

282 *Compendio*, n. 100.

sólo destruye sembrando ruina y luto; y, en la convivencia internacional, guíen a los hombres a la comprensión mutua, a la unión de los esfuerzos que impulsen el progreso social, vengán el hambre corporal y la ignorancia del espíritu, fomenten el desarrollo de los pueblos menos dotados de bienes materiales, pero al mismo tiempo ricos en energías y aspiraciones»²⁸³.

d) Juan Pablo II y Benedicto XVI

En el largo pontificado de Juan Pablo II se han producido enormes cambios sociales, positivos y negativos, tanto a nivel nacional como internacional. También por ello, la enseñanza social de este Papa ha sido muy rica en cantidad y en calidad²⁸⁴. Desde el primer momento insistió en la importancia de la doctrina social de la Iglesia, subrayando particularmente la necesidad de proteger los derechos humanos en todo el mundo. Aquí nos limitaremos a mostrar brevemente algunas ideas de sus encíclicas sociales. La *Laborem exercens* es una profunda reflexión sobre el trabajo humano, visto como actividad necesaria para el desarrollo personal, factor principal de la vida económica y clave de toda la cuestión social²⁸⁵. La encíclica analiza el trabajo en sus múltiples dimensiones: sociales, culturales, etc., y muestra la necesidad de comprender su sentido y los retos que plantea a la humanidad. Además, esboza una espiritualidad del trabajo a la luz de la antropología cristiana: el trabajo posee una dimensión más profunda que la económica, ya que es siempre expresión de la persona que trabaja; en este sentido, además de su valor social, el trabajo es un medio para llevar a cabo la vocación natural y sobrenatural de la persona²⁸⁶. La encíclica constituye, por tanto, una síntesis genuina del pensamiento cristiano sobre el trabajo; enriquece la visión personalista presente en los documentos anteriores y muestra la importancia de vivir, en la práctica social, el sentido y las funciones que son propios del quehacer laboral.

La encíclica *Sollicitudo rei socialis*, publicada con ocasión del vigésimo aniversario de la *Populorum progressio*, trata de nuevo la cuestión del desarrollo, subrayando la difícil situación causada por el escaso progreso del Tercer Mundo, y recordando el sentido real, las características y las raíces de un desarrollo digno de la persona²⁸⁷. La encíclica muestra la distinción entre progreso y desarrollo; este último se refiere a la persona en cuanto tal y, por consiguiente, tiene un valor moral. Para lograr ese desarrollo es necesaria la práctica cabal y generalizada de la solidaridad; ésta es el aspecto ético –en términos de empeño y de responsabilidad– del fenómeno de la interdependencia entre hombres y pueblos. En este sentido, la *Sollicitudo rei socialis*, «evocando el lema del

283 JUAN PABLO I, Radiomensaje «*Urbi et Orbi*», 27-VIII-1978.

284 Cf. J. R. GARITAGOITIA, *El legado social de Juan Pablo II*, Eunsa, Pamplona 2004.

285 Cf. *Laborem exercens*, n. 3; *Compendio*, n. 269. Aunque el tema central de la *Laborem exercens* es el trabajo, también se encuentran en ella indicaciones sobre la cuestión obrera, el orden internacional, la justicia, la paz, el desarrollo, etc.

286 Cf. *Compendio*, n. 101.

287 Cf. *Orientaciones*, n. 26.

pontificado de Pío XII, “*Opus iustitiae pax*”, la paz como fruto de la justicia, comenta: “Hoy se podría decir, con la misma exactitud y análoga fuerza de inspiración bíblica (cf. *Is* 32,17; *St* 3,18), *Opus solidaritatis pax*, la paz como fruto de la solidaridad”²⁸⁸. Es éste el mensaje y la tarea que Juan Pablo II encomienda a todos los hombres sin excepción, en modo primordial a los fieles católicos, especialmente los laicos²⁸⁹. Un texto del documento particularmente célebre, conocido y citado es el n. 41, donde por primera vez en una encíclica se señala explícitamente que la doctrina social de la Iglesia pertenece al campo de la teología.

En mayo de 1991 se cumplían los cien años de la publicación de la *Magna charta* de la doctrina social de la Iglesia. Además, la disolución de muchos regímenes del socialismo real requería una visión global de la nueva situación del mundo. En ese contexto, Juan Pablo II publica la encíclica *Centesimus annus*, tanto para expresar gratitud de la Iglesia por la *Rerum novarum* y mostrar la fecundidad de esa encíclica, cuanto para actualizar las enseñanzas que contiene. La nueva encíclica hace hincapié en los puntos característicos de la *Rerum novarum*, analiza las “cosas nuevas” de la vida social y reitera la doctrina cristiana sobre la propiedad privada, el destino universal de los bienes, el Estado y la cultura. También muestra el valor positivo de la democracia y de la libertad económica, siempre y cuando no se olviden los valores morales y la solidaridad. El último capítulo está dedicado al hombre como camino de la Iglesia, y recuerda la importancia y la dimensión práctica de su doctrina social. Esta encíclica evidencia la continuidad doctrinal de cien años de Magisterio social y pone de relieve cómo esta enseñanza está firmemente anclada en la totalidad del pensamiento cristiano: reconocer a Dios en cada persona y cada persona en Dios es la condición de un auténtico desarrollo humano²⁹⁰.

La encíclica *Evangelium vitae* no suele considerarse un documento social del Magisterio. Sin embargo, contiene muchas enseñanzas que pertenecen a esta área de la vida cristiana; y eso no sólo por lo que se refiere a la relación entre legalidad y moralidad, sino también porque la defensa de la vida es una cuestión social fundamental y, actualmente, una de las más espinosas²⁹¹. El n. 5 expone la singular analogía que existe entre la “cuestión obrera” y la “cuestión de la vida”, que había ya

288 *Compendio*, n. 102; la cita interna es de *Sollicitudo rei socialis*, n. 39. El desarrollo y la solidaridad como gérmenes de paz habían sido indicados en el Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1987.

289 Cf. *Sollicitudo rei socialis*, n. 47.

290 Cf. *Compendio*, n. 103.

291 Vid., por ejemplo, M. SCHOONYANS, *Bioética y población*, Imdosoc, México 1995; L. MELINA, *La questione bioetica nell'orizzonte della dottrina sociale della Chiesa*, «La Società» 5 (1995) 927-948; R. LUCAS (dir.), *Comentario interdisciplinar a la “Evangelium vitae”*, BAC, Madrid 1996; S. FONTANA, *L'utilizzo della Evangelium vitae nei percorsi di formazione sociale e politica*, «La Società» 6 (1996) 119-134; M. RHONHEIMER, *Derecho a la vida y estado moderno. A propósito de la “Evangelium vitae”*, Rialp, Madrid 1998; J. S. BOTERO, “Una cultura nueva de la vida, fruto de la cultura de la verdad y del amor” (*EV*, 77), «Revista catalana de teología» 30 (2005) 407-423; E. MOLINA - J. M. PARDO (dir.), *Sociedad contemporánea y cultura de la vida*, Eunsa, Pamplona 2006, especialmente las partes I (pp. 3-78) y III (pp. 215-293).

indicado en una carta a los obispos: «Así como hace un siglo la clase obrera estaba oprimida en sus derechos fundamentales, y la Iglesia tomó su defensa con gran valentía, proclamando los derechos sacrosantos de la persona del trabajador, así ahora, cuando otra categoría de personas está oprimida en su derecho fundamental a la vida, la Iglesia siente el deber de dar voz, con la misma valentía, a quien no tiene voz. El suyo es el clamor evangélico en defensa de los pobres del mundo y de quienes son amenazados, despreciados y oprimidos en sus derechos humanos»²⁹². Ciertamente, esta encíclica «trasciende el contexto doctrinal típico de los documentos de bioética, para adquirir la profundidad y el alcance de puntos de vista característicos de las grandes encíclicas sociales»²⁹³.

Además del Magisterio directo de Juan Pablo II, debemos mencionar algunos documentos publicados por los Dicasterios de la Curia Romana; en concreto las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la teología de la liberación²⁹⁴, el documento preparado por la Congregación para la Educación Católica, en colaboración con el Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, sobre la formación sacerdotal en esta materia²⁹⁵, y un conjunto de intervenciones de este Pontificio Consejo sobre diversas “cuestiones sociales” de actualidad²⁹⁶. También conviene recordar que el *Catecismo de la Iglesia Católica* dedica varios puntos en diferentes lugares al ámbito social. Es lógico que sea así: por un lado, la formación cristiana –la catequesis– no puede olvidar las responsabilidades sociales, y por otro lado la edificación de la sociedad es más fácil y sólida cuando se basa en una correcta antropología²⁹⁷.

En el umbral del Tercer Milenio y teniendo en cuenta la importancia que atribuía a la doctrina social cristiana, Juan Pablo II quiso promover su difusión; «para alcanzar este objetivo –escribió el Santo Padre– sería muy útil un compendio o síntesis autorizada de la doctrina social católica, incluso un “catecismo”, que muestre la relación existente entre ella y la nueva evangelización»²⁹⁸. De hecho, el Magisterio social de la Iglesia se encuentra en diversos documentos que, por lo general, responden a cuestiones concretas del momento; de ahí el interés de contar con un documento de síntesis, que presentase en forma completa y orgánica, a la vez que sintética, la

292 JUAN PABLO II, *Carta a los Obispos sobre la intangibilidad de la vida humana*, 19-V-1991; texto citado en *Evangelium vitae*, n. 5.

293 I. CARRASCO DE PAULA, *Dal dono al Vangelo della vita: per una lettura teologica dell'enciclica Evangelium vitae*, «Medicina e Morale» 45 (1995) 759.

294 Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Istr. *Libertatis nuntius*, 6-VIII-1984: AAS 76 (1984) 876-909; ID., Istr. *Libertatis conscientia*, 22-III-1986: AAS 79 (1987) 554-599.

295 Cf. *Orientaciones*.

296 Por ejemplo: *Al servicio de la comunidad humana. Una consideración ética de la deuda internacional* (27-XII-1986); *El comercio internacional de armas. Una reflexión ética* (1-V-1994); *Water, an Essential Element for Life. A Contribution of the Delegation of the Holy See on the occasion of the 3rd World Water Forum*, Kyoto, 16 a 23 marzo 2003, y otros.

297 Cf. T. LÓPEZ, *La moral social en el Catecismo de la Iglesia*, «Scripta Theologica» 25 (1993) 697-717.

298 JUAN PABLO II, Ex. ap. *Ecclesia in America*, n. 54.

doctrina social. El Papa encomendó la preparación de ese *Compendio* al Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, que lo ha elaborado y del cual asume la plena responsabilidad²⁹⁹. El *Compendio* es un instrumento que facilita el conocimiento y la práctica de la doctrina social católica, en cuanto presenta esa enseñanza en modo ordenado³⁰⁰. No se debe olvidar, sin embargo, que los textos del Magisterio que allí se recogen pertenecen a documentos de rango desigual: constituciones conciliares, encíclicas, cartas apostólicas, discursos de los Papas, instrucciones elaboradas por Dicasterios de la Santa Sede, etc., que gozan de una desigual autoridad³⁰¹.

Todos los documentos del Magisterio social manifiestan, en modo más o menos directo, la estrecha relación que existe entre la vida cristiana y el compromiso social. Esto es particularmente evidente en las enseñanzas de Juan Pablo II; por un lado, su catequesis en este campo siempre contiene referencias de orden espiritual: la Eucaristía³⁰², el recurso a María Santísima, la caridad, la oración, etc. Por otro lado, un gran número de otros documentos suyos incluyen referencias de naturaleza social.

Esto es también evidente en las enseñanzas de Benedicto XVI: su primera encíclica es una exhortación a vivir la actitud fundamental del cristianismo –el amor– y llevar la luz de Dios al mundo³⁰³; la segunda parte, que ilustra el ejercicio del amor, contiene numerosos aspectos propios de la doctrina social³⁰⁴. La segunda encíclica, dedicada a la esperanza, subraya la necesidad de esta virtud para cambiar la sociedad desde dentro, tener una noción auténtica del desarrollo y preocuparse por los que sufren³⁰⁵. La tercera encíclica de Benedicto XVI pertenece plenamente al Magisterio social: la *Caritas in veritate* deseaba, con ocasión del 40º de la *Populorum progressio* (1967), rendir homenaje y honrar la memoria de Pablo VI y de su encíclica, retomando y actualizando sus enseñanzas sobre el desarrollo humano integral. En el 2007 comenzaron los primeros indicios serios de una crisis económica de vasta proporción, que causaron un retraso en su

299 Cf. *Compendio*, n. 7. Vid. P. CARLOTTI - M. TOSO (cur.), *Per un umanesimo degno dell'amore*, LAS, Roma 2005; J. T. RAGA (coord.), *Reflexiones para empresarios y directivos sobre el Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Acción Social Empresarial, Madrid 2005.

300 «Hace dos años, gracias al Consejo pontificio Justicia y paz, se publicó el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*. Se trata de un instrumento formativo muy útil para todos los que quieren dejarse guiar por el Evangelio en su actividad laboral y profesional» (BENEDICTO XVI, *Discurso a la Unión Cristiana de Empresarios Dirigentes*, 4-III-2006). De modo semejante en ID., Ex. ap. *Sacramentum caritatis*, n. 91, nota 248; ID., *Discurso a la V Conferencia del CELAM*, 13-V-2007, n. 3.

301 Cf. *Compendio*, n. 8.

302 Este aspecto ha sido recordado por Benedicto XVI en diversas ocasiones: vid. *Sacramentum caritatis*, nn. 88-92; *Discurso a la Curia Romana*, 22-XII-2005.

303 Cf. *Deus caritas est*, n. 39.

304 La frase “doctrina social” aparece seis veces en la encíclica; pero son muchas más las referencias indirectas a esa doctrina.

305 Cf. *Spe salvi*, nn. 4, 20, 38; se podrían también citar la ex. ap. *Sacramentum caritatis* y otras intervenciones mencionadas en este volumen.

publicación. No se trata, sin embargo, de una “encíclica sobre la crisis”; ésta ha verificado dolorosamente cuanto decía la *Populorum progressio* y muchas otras enseñanzas de la Iglesia, que muestran la insuficiencia de un progreso únicamente económico y tecnológico. La encíclica, como documento del Magisterio, no pretende ser un tratado de economía; es más bien un mensaje teológico-pastoral que analiza la situación económico-social a la luz de la antropología cristiana, con el fin de proponer los criterios morales que facilitan el crecimiento de las personas y de la sociedad. La causa profunda de la crisis se encuentra en el modelo cultural que está en la base de la actividad económica y que considera el desarrollo como un problema puramente técnico. Es, por eso, perentorio aceptar y practicar el aserto que constituye el núcleo de la encíclica: «El desarrollo necesita ser ante todo auténtico e integral»³⁰⁶. Además de medidas técnicas, el desarrollo requiere hombres rectos, operadores económicos y agentes políticos que sientan en su conciencia la llamada al bien común y que actúen en consecuencia. Se precisa tanto la preparación profesional cuanto la coherencia moral.

De esta manera, los dos últimos Papas, pero también sus Predecesores, han hecho hincapié en que la doctrina y la práctica social son una parte integrante de la *sequela Christi*³⁰⁷.

2. Estudio sistemático de la doctrina social de la Iglesia

Proponemos, en primer lugar, una definición que será argumentada sucesivamente: «La doctrina social de la Iglesia es el conjunto de las enseñanzas sobre la sociedad formuladas por el Magisterio de la Iglesia»³⁰⁸.

a) Naturaleza

Como ya se ha indicado, el mensaje de Cristo y, por tanto, el de la Iglesia atañe al hombre completo, incluida su dimensión social³⁰⁹. En esa misión se inscribe la doctrina social de la Iglesia³¹⁰,

306 *Caritas in veritate*, n. 23.

307 Es éste un tema que consideramos fundamental y sobre el que insistiremos.

308 M. COZZOLI, *Chiesa, vangelo e società. Natura e metodo della dottrina sociale della Chiesa*, San Pablo, Cinisello Balsamo 1996, pp. 28-29. El presente párrafo sigue de cerca este libro.

309 «Todo proceso evangelizador implica la promoción humana y la auténtica liberación [...] La verdadera promoción humana no puede reducirse a aspectos particulares [...]. Para la Iglesia, el servicio de la caridad, igual que el anuncio de la Palabra y la celebración de los Sacramentos, “es expresión irrenunciable de la propia esencia”» (CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 399; la cita interna es de *Deus caritas est*, n. 25).

310 Cf. J. Y. CALVEZ - J. PERRIN, *Iglesia y sociedad económica*, Mensajero, Bilbao 1965; A. F. UTZ, *La Doctrina social de l'Église à travers les siècles* (4 vol.), Herder, Roma-Paris 1970; J. MESSNER, *La cuestión social*, Rialp, Madrid 1970; J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, *Conceptos fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia*, Centro de Estudios del Valle de los Caídos (4 vol.), Madrid 1971; ID., *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*, Universidad Católica de Puerto Rico, Ponce 2001; J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Doctrina social de la Iglesia*, cit.; AA.VV., *La doctrina social cristiana*, Encuentro, Madrid 1990; A. A. CUADRÓN (coord.), *Manual de doctrina social de la Iglesia*, cit.; P. J. LASANTA, *Diccionario social y moral de Juan Pablo II*, Edibesa, Madrid 1995; I. CAMACHO, *Creyentes en la vida pública: iniciación a la doctrina social de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1995; J. MEJÍA, *Temas de doctrina social de la Iglesia*, Imdosoc, México 1997; D. MELÉ, *Cristianos en la sociedad: introducción a la doctrina social de la Iglesia*, Rialp, 2ª ed., Madrid 2000; J. HÖFFNER, *Doctrina Social Cristiana* (L. ROOS, ed.), Herder, Barcelona 2001; UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS. DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para*

que «es “*caritas in veritate in re sociali*”, anuncio de la verdad del amor de Cristo en la sociedad. Dicha doctrina es servicio de la caridad, pero en la verdad»³¹¹. Esta enseñanza no es, por tanto, algo marginal en la Iglesia y en la conducta de los cristianos, sino una parte integrante de ellas: Juan XXIII, recogiendo una constante y firme convicción del Magisterio, recordó que «la doctrina social profesada por la Iglesia católica es algo inseparable de la doctrina que la misma enseña sobre la vida humana»³¹².

El objetivo de esta doctrina es entender y guiar la vida social a la luz de la Revelación. Para ello, subraya la necesidad del compromiso cristiano en la sociedad e indica los criterios para aplicar la verdad del Evangelio a ese ámbito. Nació del encuentro del mensaje evangélico y de sus exigencias con los problemas que surgen en las relaciones sociales; tiene en cuenta los aspectos técnicos de los problemas, pero siempre para juzgarlos desde el punto de vista moral, a fin de orientar los cambios exigidos por las diversas situaciones a la luz de principios siempre vigentes, y así contribuir al verdadero bien de la humanidad³¹³. «Evangelizar el ámbito social significa infundir en el corazón de los hombres la carga de significado y de liberación del Evangelio, para promover así una sociedad a medida del hombre en cuanto que es a medida de Cristo: es construir una ciudad del hombre más humana porque es más conforme al Reino de Dios»³¹⁴. Esa doctrina se ha ido formando paulatinamente con sucesivas intervenciones del Magisterio, de carácter principalmente pastoral, motivadas por las contingencias históricas y sus consecuencias en la vida de los individuos y de las sociedades. La finalidad de estas intervenciones ha sido proponer una solución moral a las cuestiones planteadas en este ámbito y a los programas de organización social que no se ajustan a la plena verdad sobre el hombre³¹⁵. En este sentido, el Magisterio social –principalmente el pontificio– precedió a la teología y la estimuló a profundizar en este campo de la vida cristiana.

La expresión “doctrina social de la Iglesia” comenzó a usarse en la primera mitad del siglo XX, y se ha introducido en el ámbito teológico poco a poco con el desarrollo del reciente Magisterio social: «La locución *doctrina social* se remonta a Pío XI [*Quadragesimo anno*, p. 179] y

nuestra época: PP 47, UPCM, 2ª ed, Madrid 2001; J. SOUTO COELHO (coord.), *Doctrina social de la Iglesia: manual abreviado*, BAC - Fundación Pablo VI, 2ª ed., Madrid 2002; R. MARX - H. WULSDORF, *Ética social cristiana: doctrina social de la Iglesia: perfiles, principios, campos de acción*, Edicep, Valencia 2005; A. LUCIANI, *Catecismo social cristiano*, San Pablo, Bogotá 2005; E. COLOM, *Curso de doctrina social de la Iglesia*, Palabra, 2ª ed., Madrid 2006; J. R. FLECHA, *Moral social. La vida en comunidad*, Sígueme, Salamanca 2007. De gran utilidad la síntesis: CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 30-XII-1988. Más extenso y completo es el documento precedentemente citado: PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Lib. Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 2005.

311 *Caritas in veritate*, n. 5.

312 *Mater et magistra*, p. 453.

313 Cf. *Libertatis conscientia*, n. 72.

314 *Compendio*, n. 63. Cf. JUAN PABLO II, *Homilía en el centenario de la «Rerum novarum»*, 19-V-1991, nn. 4-5.

315 Cf. *Quadragesimo anno*, p. 190.

designa el “*corpus*” doctrinal relativo a temas de relevancia social que, a partir de la encíclica “*Rerum novarum*” de León XIII, se ha desarrollado en la Iglesia a través del Magisterio de los Romanos Pontífices y de los Obispos en comunión con ellos»³¹⁶. Tal expresión ha tenido una suerte variable: en el periodo polémico de los años 60 y 70 parecía oportuno sustituirla por “enseñanza social de la Iglesia” para subrayar su carácter práctico³¹⁷; sin embargo, la denominación “doctrina social”, entendida en su integridad sigue siendo válida, si bien se puede sustituir por expresiones sinónimas: “enseñanza social” o “Magisterio social”³¹⁸. El concepto de doctrina social de la Iglesia, en sentido estricto, corresponde a la enseñanza cristiana acerca de la vida social, propuesta por quien, en la Iglesia, posee el *munus docendi*, es decir, por el Magisterio. Esa doctrina es, por tanto, la enseñanza elaborada, anunciada y practicada por la Iglesia, como tarea del Magisterio que unifica y promulga el pensamiento cristiano en campo social. Como todo el Magisterio eclesiástico, deriva sus enseñanzas de la Palabra de Dios, aplicándola a las situaciones cambiantes de la sociedad a lo largo de la historia: tiene sus raíces en la Sagrada Escritura y asume todo el patrimonio de la doctrina y de la vida cristiana³¹⁹. Actualiza así el mensaje de Cristo en lo que respecta a la vida social.

En la literatura teológica, la expresión “doctrina social” se utiliza para designar diferentes conceptos, que no deben identificarse, si bien entre ellos exista un fuerte nexo: a) Magisterio social, es decir, las enseñanzas que, con la autoridad que Cristo le ha conferido, propone el Magisterio de la Iglesia sobre cuestiones sociales; éste es el concepto genuino de la expresión doctrina social de la Iglesia. b) Exposición orgánica del Magisterio social realizada por diferentes autores; esta exposición depende de las peculiaridades de las escuelas «que han explicado, desarrollado y ordenado sistemáticamente el pensamiento social contenido en los documentos pontificios»³²⁰. c) Teología moral social: estudio sistemático y científico (*fides quaerens intellectum*) de la vida cristiana en el ámbito social desarrollado por los teólogos a partir de la Revelación³²¹; y que sin duda tendrá en cuenta el Magisterio social, como intérprete auténtico de la Revelación. d) Pensamiento social cristiano: conjunto de reflexiones y de programas propuestos por los autores cristianos en el ámbito social, general o específico, con el

316 *Compendio*, n. 87. Este número indica en nota: «Pío XII, en el *Radiomensaje por el 50º aniversario de la “Rerum novarum”*: AAS 33 (1941) 197, habla de “doctrina social católica” y en la Exh. ap. *Menti nostrae*, del 23 de septiembre de 1950: AAS 42 (1950) 657, de “doctrina social de la Iglesia”. JUAN XXIII conserva las expresiones “doctrina social de la Iglesia” (Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 [1961] 453; Carta enc. *Pacem in terris*: AAS 55 [1963] 300-301), “doctrina social cristiana” (Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 [1961] 453), o “doctrina social católica” (Carta enc. *Mater et magistra*: AAS 53 [1961] 454)».

317 No conviene, sin embargo, olvidar que la ya finalidad de la *Rerum novarum* era «no sólo de instruir la inteligencia, sino también de encauzar la vida y las costumbres de cada uno» (*Rerum novarum*, pp. 107-108).

318 Cf. *Centesimus annus*, n. 2.

319 Como veremos en el § g), la fuente primaria de la doctrina social es la Revelación bíblica y la Tradición de la Iglesia, que muestran el designio divino también en la esfera social. De esta fuente el Magisterio obtiene la inspiración y la luz para comprender, juzgar y orientar la conducta humana en sus relaciones sociales: cf. *Compendio*, n. 74.

320 *Orientaciones*, n. 3. Cf. Pío XII, *Alocución Animus noster*, 17-X-1953: AAS 45 (1953) 686. Este tipo de obras, generalmente consideradas como *theologia magisterii*, ha facilitado la difusión de la enseñanza social de la Iglesia en cuanto ha procurado justificar, ahondar e sistematizar esa doctrina.

321 Esto no excluye, más aún implica, la posibilidad de una teología dogmática acerca de la sociedad, así como una teología pastoral en este ámbito, etc.

fin de contribuir a que la convivencia humana sea coherente con los valores evangélicos. e) Praxis social de inspiración cristiana, que expone y dinamiza una conducta en el ámbito cultural, político, sindical, económico, etc. según la verdad del Evangelio. El nexo y la influencia mutua entre estas diversas aportaciones hace que puedan ser «*asumidas, interpretadas y unificadas por el Magisterio, que promulga la enseñanza social como doctrina de la Iglesia*»³²².

b) Sujeto

El sujeto de la doctrina social cristiana, como de toda la enseñanza salvífica, es la comunidad cristiana según las diversas vocaciones y funciones: el Magisterio pontificio y episcopal, los teólogos, los expertos en diferentes ámbitos de la vida social y los fieles laicos que buscan la santidad a través de su inserción en el mundo. Estas contribuciones deben ser acogidas y proclamadas por el Magisterio de la Iglesia siguiendo sus criterios propios, para que puedan ser calificadas como doctrina social *de la Iglesia*³²³. Inicialmente fue sobre todo el Magisterio papal el que expuso esta doctrina; sin embargo, Pablo VI indicó que, frente a la diversidad de cuestiones y de circunstancias, no siempre puede proponerse una solución de valor universal: es necesario que las diversas comunidades cristianas analicen la propia situación y deduzcan, a la luz del Evangelio, los oportunos criterios de comportamiento social³²⁴. En ese sentido, conviene conocer los documentos del Magisterio Episcopal de la propia región; sabiendo que el de otras regiones con situaciones similares, puede ayudar a una correcta actuación en este ámbito³²⁵.

El hecho de que la doctrina social sea misión del Magisterio no se opone a la universalidad de esta enseñanza ni a la contribución que pueden dar quienes no son católicos. En efecto, proponiendo esta doctrina, la Iglesia católica desea unir sus esfuerzos con los realizados por otras Comunidades cristianas, así como establecer un diálogo con todas las religiones y las culturas de nuestro tiempo, para contribuir y dar un alma al progreso de los pueblos; todo ello favorece el desarrollo de su doctrina social. Lo mismo ocurre con las semillas de un nuevo humanismo que se vislumbran en los ingentes y sinceros cometidos de diversas tendencias culturales –en la filosofía, las ciencias

³²² *Compendio*, n. 79.

³²³ «*La doctrina social es de la Iglesia porque la Iglesia es el sujeto que la elabora, la difunde y la enseña. No es prerrogativa de un componente del cuerpo eclesial, sino de la comunidad entera: es expresión del modo en que la Iglesia comprende la sociedad y se confronta con sus estructuras y sus variaciones. Toda la comunidad eclesial –sacerdotes, religiosos y laicos– participa en la elaboración de la doctrina social, según la diversidad de tareas, carismas y ministerios. [...] El Magisterio compete, en la Iglesia, a quienes están investidos del “*munus docendi*”, es decir, del ministerio de enseñar en el campo de la fe y de la moral con la autoridad recibida de Cristo. La doctrina social no es sólo fruto del pensamiento y de la obra de personas cualificadas, sino que es el pensamiento de la Iglesia, en cuanto obra del Magisterio, que enseña con la autoridad que Cristo ha conferido a los Apóstoles y a sus sucesores: el Papa y los Obispos en comunión con él» (*Compendio*, n. 79). Cf. *Catecismo*, n. 2419.*

³²⁴ Cf. *Octogesima adveniens*, n. 4.

³²⁵ Vid. por ejemplo, CONFERENCIA EPISCOPAL DE GUATEMALA, *Al servicio de la vida, la justicia y la paz* (documentos 1956-1997), San Pablo, Guatemala 1997; R. BERTHOUSOZ [et al.], *Economie et développement. Répertoire des documents épiscopaux des cinq continents (1891-1991)*, Ed. Univ. Fribourg - Cerf, Fribourg - Paris 1997; G. CAMPANINI (cur.), *Il magistero sociale della Conferenza Episcopale Italiana (1954-1995)*, Università del Sacro Cuore, Milano 1998.

naturales, humanas y sociales, en las artes y las técnicas– finalizados a promover la justicia, la fraternidad, la paz y el crecimiento de la persona humana³²⁶.

c) *Autoridad*

La doctrina social de la Iglesia posee la misma autoridad del Magisterio moral: «*En cuanto parte de la enseñanza moral de la Iglesia, la doctrina social reviste la misma dignidad y tiene la misma autoridad de tal enseñanza. Es Magisterio auténtico, que exige la aceptación y adhesión de los fieles. El peso doctrinal de las diversas enseñanzas y el asenso que requieren depende de su naturaleza, de su grado de independencia respecto a elementos contingentes y variables, y de la frecuencia con la cual son invocados*»³²⁷.

Como consecuencia, las enseñanzas de la doctrina social poseen un diverso grado de autoridad: se debe distinguir entre los principios fundamentales, los criterios de juicio, más o menos preceptivos, y las directivas de acción que corresponden a una circunstancia específica. En un mismo documento se puede encontrar, junto a declaraciones doctrinales, pautas de tipo pastoral y sugerencias de actuación³²⁸. Además, no todos los documentos magisteriales gozan de la misma autoridad: la de los documentos conciliares y de las encíclicas es diversa y mayor de la que corresponde a los discursos de los Papas, los documentos preparados por los Dicasterios de la Santa Sede o las intervenciones episcopales. Asimismo, teniendo en cuenta que las mutaciones históricas influyen considerablemente en la esfera social, resulta especialmente significativa la reiteración de una misma doctrina.

Indicamos dos ejemplos. El primero corresponde a la solidaridad: juzgada con prevención por la Iglesia a comienzos del siglo XX, es ahora considerada uno de los principios fundamentales de la doctrina social. Este cambio se debe a la diferente noción que, entonces y ahora, corresponde al término “solidaridad”: la noción que encerraba hace un siglo sigue siendo rechazada por la enseñanza cristiana. El otro ejemplo es la propuesta del corporativismo en la encíclica *Quadragesimo anno*³²⁹. Frente a la injusticia social y a las crisis provocadas por el capitalismo liberal y a la opresión del colectivismo marxista, Pío XI exhortó a encontrar otra vía, que identificó en un corporativismo a la vez libre y solidario. La propuesta no se repitió y el camino de la historia tomó otros rumbos: la promoción del corporativismo no forma parte del Magisterio social.

326 Cf. *Gaudium et spes*, n. 92; *Compendio*, n. 12.

327 *Compendio*, n. 80. Cf. *Lumen gentium*, n. 25; *Orientaciones*, nn. 49, 53; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Istr. *Donum veritatis*, nn. 16, 17, 23; *Catecismo*, n. 2037.

328 Con ocasión de la condena de la *Action française* por parte de Pío XI, escribía Maritain en 1927: «Pertenece a la sola prudencia de la Iglesia, determinar según las circunstancias y la gravedad de los casos, el valor que su intervención debe tomar en la gama riquísima y sutilísima que va del simple ruego o sugestión, o la simple exhortación, hasta la orden formal y los actos jurídicos más definitivos – digamos, para emplear el vocabulario moderno, dar al ejercicio de su poder indirecto un carácter *directivo* o un carácter *imperativo*, un valor de consejo o un valor de precepto» (J. MARITAIN, *Primacía de lo espiritual*, Club de Lectores, Buenos Aires 1967, p. 39).

329 Conviene subrayar que este corporativismo era muy distinto del fascista. El propuesto por Pío XI no era una imposición de la autoridad estatal, sino que debía ser una iniciativa de la sociedad civil.

d) Objeto y finalidad

Por objeto se entiende el ámbito de la realidad del que se ocupa la doctrina social de la Iglesia. Ya el adjetivo “social” muestra que su campo de interés es la vida comunitaria (objeto material); pero lo hace desde un punto de vista específico, congruente con la misión propia de la Iglesia: exponer las bases teóricas y los medios prácticos de orden moral para edificar una sociedad según el designio divino (objeto formal)³³⁰. Toda la actividad de la Iglesia, incluida su doctrina social, está orientada a conducir la humanidad, también en sus dimensiones naturales y sociales, hacia la recapitulación en Cristo³³¹. Para la consecución de esta meta, no es indiferente desde el punto de vista moral el derrotero que toman las estructuras temporales³³². Así pues, la cualidad moral de esas estructuras pertenece a la misión propia de la Iglesia, que muestra a las personas y a la sociedad la conducta que les ayuda a alcanzar su plenitud: la doctrina social cristiana propone un humanismo conforme al designio creador y redentor de Dios, un humanismo integral y solidario, basado en la dignidad y la libertad humana y encaminado al desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres³³³.

La doctrina social de la Iglesia tiene como meta la construcción de una sociedad que facilite a las personas la realización de una vida auténticamente humana; por eso su finalidad es ética y formativa: se propone educar las conciencias y guiar la conducta personal para promover unas relaciones sociales que sean humanas y humanizantes. Su meta es de orden religioso y moral³³⁴. Para ello, como ya se dijo, la Iglesia desempeña su función pastoral con una doble orientación: una teórica, que enseña los principios y criterios sociales y la forma de aplicarlos, así como las cuestiones de actualidad en esta esfera y sus vías de solución; otra práctica, que estimula a testimoniar, con las obras, el Evangelio en la vida social³³⁵. Esa tarea pastoral requiere denunciar las

330 «Esta es la norma de la actividad humana: que, de acuerdo con los designios y voluntad divinos, sea conforme al auténtico bien del género humano y permita al hombre, como individuo y como miembro de la sociedad, cultivar y realizar íntegramente su plena vocación» (*Gaudium et spes*, n. 35).

331 Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Istr. *Donum veritatis*, n. 14.

332 «Con su doctrina social, la Iglesia se preocupa de la vida humana en la sociedad, con la conciencia que de la calidad de la vida social, es decir, de las relaciones de justicia y de amor que la forman, depende en modo decisivo la tutela y la promoción de las personas que constituyen cada una de las comunidades. En la sociedad, en efecto, están en juego la dignidad y los derechos de la persona y la paz en las relaciones entre las personas y entre las comunidades. Estos bienes deben ser logrados y garantizados por la comunidad social» (*Compendio*, n. 81). Cf. *Centesimus annus*, n. 53.

333 Cf. *Populorum progressio*, n. 42; *Compendio*, n. 19.

334 Esta doctrina tiene una «finalidad pastoral de servicio al mundo, atenta a estimular la promoción integral del hombre mediante la praxis de la liberación cristiana, en su perspectiva terrena y trascendente. No se trata de comunicar sólo un “puro saber”, sino un saber teórico-práctico de alcance y proyección pastorales, coherente con la misión evangelizadora de la Iglesia, al servicio del hombre completo, de cada hombre y de todos los hombres» (*Orientaciones*, n. 5). Cf. *Quadragesimo anno*, p. 190; *La Solemnidad*, pp. 228-229; *Gaudium et spes*, n. 42; *Libertatis conscientia*, n. 72; *Sollicitudo rei socialis*, n. 41; *Compendio*, n. 82.

335 Cf. *Compendio*, n. 525. Ante la pregunta: la doctrina social cristiana ¿para qué?, se puede dar una respuesta simple y profunda: «Para seguir a Cristo y buscar mayor intimidad con Él, es decir para ser testigos del amor de Dios en la sociedad y ser auténticamente sal de la tierra y luz del mundo» (M. GÓMEZ GRANADOS, *La doctrina social cristiana*

injusticias y, primordialmente, anunciar los medios idóneos que expliciten la índole social de la fe, teniendo en cuenta las consecuencias negativas del pecado y la dimensión escatológica de la vida cristiana; por eso la enseñanza social de la Iglesia no busca realizar una sociedad perfecta ni un paraíso en la tierra. Se puede, por tanto, afirmar que «*la finalidad inmediata de la doctrina social es la de proponer los principios y valores que pueden afianzar una sociedad digna del hombre*»³³⁶.

Las preocupaciones sociales de la Iglesia no son, pues, de orden técnico, sino moral, y no permanecen en un nivel abstracto, ya que la Iglesia debe llegar al hombre real y concreto, también en la compleja red de las relaciones sociales³³⁷.

e) Destinatarios

Como la doctrina social forma parte del Magisterio de la Iglesia, los primeros llamados a conocer y practicar tal doctrina son sus fieles, según la propia vocación, sacerdotal, religiosa o laical³³⁸. Ese cometido corresponde principalmente a los fieles laicos, «a causa de su “índole secular”, que les compromete, con modos propios e insustituibles, en la animación cristiana del orden temporal»³³⁹. Esto es así porque la actividad y las estructuras sociales y temporales son para los laicos el ámbito y el medio donde llevan a cabo la vocación cristiana: han sido llamados por Dios para contribuir, desde dentro como el fermento, a la santificación del mundo mediante el ejercicio de sus tareas sociales³⁴⁰. Por eso, los laicos «no pueden ser sólo usufructuarios y ejecutores pasivos, sino que son sus protagonistas en el momento vital de su actuación, así como colaboradores valiosos de los pastores en su formulación, gracias a la experiencia adquirida sobre el terreno y a sus competencias específicas»³⁴¹. Tal contribución es especialmente importante y necesaria en el mundo de hoy: «Si el no comprometerse ha sido siempre algo inaceptable, el tiempo

¿para qué?, Imdosoc, México 2007, p. 89); y poco después añade el mismo autor: «La pura acción deviene activismo sin rumbo y sin sentido; la pura doctrina es una construcción mental, ahistórica, de escritorio o desde arriba. La oración, el silencio, el discernimiento, el esfuerzo serio por conocer la realidad y la profundidad de la doctrina para luego definir los planes y ejecutarlos es, precisamente el sentido de la doctrina social cristiana» (*Ibid.*, pp. 90-91); pensamos que esta frase concuerda con cuanto diremos en el § 2 f) sobre la epistemología de esta doctrina.

336 *Compendio*, n. 580.

337 Cf. *Sollicitudo rei socialis*, n. 1; *Centesimus annus*, n. 54. El referente directo de la doctrina social es la persona humana, sin olvidar la necesidad de reformas estructurales: esta doctrina «no es sólo una palabra *sobre* la sociedad, y sobre los hombres socialmente considerados; ella es una palabra *para* la sociedad, y para el hombre que vive en sociedad por ser naturalmente un ser social (Santo Tomás de Aquino). Ella solicita las conciencias para dejarse conformar en la verdad y capacitar por ella. A partir de ahí, esa palabra va hasta la “Estructura” (hasta la institución, la ley...); su dinamismo y exigencia originarios la llevan a hacer pasar los principios de la fe en las estructuras temporales (Maritain). No para quedarse en la “estructura”, sino para hacer de éstas un lugar adecuado al desarrollo de todo el hombre y de todo hombre» (F. MORENO, *Iglesia, política y sociedad*, cit., p. 109).

338 Cf. *Catecismo*, nn. 872-873.

339 *Christifideles laici*, n. 36.

340 Cf. *Lumen gentium*, nn. 31, 33, 36; *Gaudium et spes*, n. 43; *Apostolicam actuositatem*, nn. 2, 5; *Populorum progressio*, n. 81; *Christifideles laici*, n. 15; *Catecismo*, nn. 898-899; *Compendio*, n. 83. Vid. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, Eunsa, 3ª ed., Pamplona 1991, especialmente pp. 181-205; G. CARRIQUIRY, *Los laicos y la cuestión social*, Imdosoc, México 2003.

341 Benedicto XVI, *Discurso con ocasión del 50º aniversario de la “Mater et Magistra”*, 16-V-2011.

presente lo hace aún más culpable. *A nadie le es lícito permanecer ocioso*³⁴². Se debe, por tanto, rechazar toda pasividad y empeñarse en la mejora de la vida social: para evitar una *aparente* vida cristiana, que ciertamente no es auténtica si descuida los deberes sociales, es necesario el estudio y el esfuerzo de voluntad encaminados al progreso social.

La doctrina social de la Iglesia se dirige también a toda la humanidad, en cuanto la misión que Jesús encomendó a la Iglesia se abarca «a todos los pueblos»³⁴³. El Magisterio social ofrece luces y líneas de conducta a todos los hombres de buena voluntad, como indican sus documentos. Esto es así porque, «para los creyentes, el mundo no es fruto de la casualidad ni de la necesidad, sino de un proyecto de Dios. De ahí nace el deber de los creyentes de aunar sus esfuerzos con todos los hombres y mujeres de buena voluntad de otras religiones, o no creyentes, para que nuestro mundo responda efectivamente al proyecto divino: vivir como una familia, bajo la mirada del Creador»³⁴⁴.

f) Epistemología

Por epistemología se entiende la estructura lógica y metodológica propia de la doctrina social de la Iglesia. Es verdad que el modo en que nació y ha evolucionado el moderno *corpus* de la enseñanza social cristiana ha dificultado la determinación de su epistemología³⁴⁵. Y aún hoy existen, entre los estudiosos, puntos de vista no siempre concordes. Sin embargo, no es menos cierto que, desde la *Rerum novarum*, los documentos del Magisterio en este campo han asociado, con mayor o menor insistencia, la doctrina social de la Iglesia a la Revelación³⁴⁶.

A modo de ejemplo, recordamos tres pasajes de los primeros documentos³⁴⁷:

– «Confiadamente y con pleno derecho nuestro, atacamos la cuestión, por cuanto se trata de un problema cuya solución aceptable sería verdaderamente nula si no se buscara bajo los auspicios de la religión y de la Iglesia [...] que saca del Evangelio las enseñanzas en virtud de las cuales se puede resolver por completo el conflicto»³⁴⁸.

342 *Christifideles laici*, n. 3.

343 *Mt* 28,19.

344 *Caritas in veritate*, n. 57. Además, «la luz del Evangelio, que la doctrina social reverbera en la sociedad, ilumina a todos los hombres, y todas las conciencias e inteligencias están en condiciones de acoger la profundidad humana de los significados y de los valores por ella expresados y la carga de humanidad y de humanización de sus normas de acción. Así pues, todos, en nombre del hombre, de su dignidad una y única, y de su tutela y promoción en la sociedad, todos, en nombre del único Dios, Creador y fin último del hombre, son destinatarios de la doctrina social de la Iglesia» (*Compendio*, n. 84).

345 Cf. *Compendio*, n. 72.

346 Cf. G. COTTIER, *Sur le statut épistémologique des documents du Magistère dans le domaine social*, «Nova et Vetera» 57 (1982) 105-120; E. COLOM, *La dottrina sociale della Chiesa come teologia morale nella Rerum Novarum*, «La Società» 1 (1991) 139-151; J. L. ILLANES, *La doctrina social de la Iglesia como Teología moral*, «Scripta Theologica» 24 (1992) 839-875; A. GALINDO, *Lugar de la Doctrina Social de la Iglesia en la Teología Moral*, «Carthaginensia» 13 (1997) 51-72.

347 Los documentos recientes subrayan, con mayor insistencia, ese nexo.

348 *Rerum novarum*, pp. 107-108. Pío XI indica que para formular la doctrina de la *Rerum novarum*, «nuestro Predecesor bebió del Evangelio, y por tanto de una fuente viva y vivificante» (*Quadragesimo anno*, p. 189).

– Al inicio de la parte III de la enc. *Divini Redemptoris*, Pío XI indica que quiere exponer «la verdadera noción de la *civitas humana*, de la sociedad humana; esta noción no es otra [...] que la enseñada por la razón y por la revelación por medio de la Iglesia *Magistra gentium*»³⁴⁹.

– Es «competencia de la Iglesia, allí donde el orden social se aproxima y llega a tocar el campo moral, juzgar si las bases de un orden social existente están de acuerdo con el orden inmutable que Dios Creador y Redentor ha promulgado por medio del derecho natural y de la revelación»³⁵⁰.

Ciertamente la índole teológica de la enseñanza social de la Iglesia se ha puesto especialmente de manifiesto con el Concilio Vaticano II y, más explícitamente, con la *Sollicitudo rei socialis*; no se debe, sin embargo, olvidar que desde los primeros documentos la metodología usada en esta enseñanza ha sido de carácter teológico: nunca ha perdido de vista que se trataba de una doctrina perteneciente a la economía de la salvación cristiana³⁵¹. En efecto, el derecho-deber de la Iglesia a intervenir en el ámbito social se basa en argumentos de fe, ya recordados precedentemente: la realidad de la encarnación del Verbo de la que deriva la estructura divino-humana del cristianismo, el carácter íntegro de la salvación, el nexo existente entre ortodoxia y ortopraxis y entre el crecimiento del Reino de Dios y el progreso terreno, la esperanza de una vida eterna dependiente de nuestra conducta en este mundo.

Dentro del ámbito teológico, la especificidad de esta enseñanza es la moral³⁵², en cuanto se dirige a orientar la acción humana: «La doctrina social refleja, de hecho, los tres niveles de la enseñanza teológico-moral: el nivel *fundante* de las motivaciones; el nivel *directivo* de las normas de la vida social; el nivel *deliberativo* de la conciencia, llamada a mediar las normas objetivas y generales en las situaciones sociales concretas y particulares. Estos tres niveles definen implícitamente también el método propio y la estructura epistemológica específica de la doctrina social de la Iglesia»³⁵³. En ella se encuentran, por tanto, principios de reflexión, criterios de juicio y directrices de acción³⁵⁴.

Sobre el método específico de la doctrina social, no existe unanimidad entre los diversos estudiosos, quizá porque la índole de los documentos magisteriales es, usualmente, pastoral. Algunos autores sostienen la primacía del método inductivo, pensando que es el que ha usado el

349 Pío XI, Enc. *Divini Redemptoris*: AAS 29 (1937) 77-78.

350 *La Solemnidad*, p. 229.

351 Esta índole teológica no debe entenderse en el sentido técnico de la palabra teología (propuesta de los teólogos), sino como la enseñanza moral de la Iglesia según el designio divino sobre el hombre y la sociedad que, ciertamente, está profundamente relacionada con la teología como ciencia: cf. § 2 a).

352 La doctrina social de la Iglesia «no pertenece al ámbito de la *ideología*, sino al de la teología y especialmente de la teología moral» (*Sollicitudo rei socialis*, n. 41). Como ha sido indicado muy oportunamente hubiese sido más correcto no traducir el adverbio *quidem* por “especialmente” sino por “precisamente”, ya que explica y determina el sustantivo teología: cf. M. COZZOLI, *La dsc nell'unico sapere teologico*, «Rivista di teologia morale» 30 (1998) 358 nota 3.

353 *Compendio*, n. 73.

354 Cf. *Octogesima adveniens*, n. 4; *Libertatis conscientia*, n. 72; *Sollicitudo rei socialis*, n. 41; *Compendio*, n. 7.

Magisterio social a partir de la *Mater et magistra* y del Concilio Vaticano II. Sin embargo, un serio estudio de estos documentos muestra que todos ellos, tanto antes como después de ese momento, usan la inducción y la deducción. No podía ser de otro modo, ya que la doctrina social de la Iglesia argumenta a partir de la plena verdad (natural y revelada) del hombre para proponer las pautas que permiten organizar una “buena sociedad”, teniendo simultáneamente en cuenta la situación concreta a la que se deben aplicar esas pautas. Esta metodología inductiva-deductiva evita los extremos del idealismo y del positivismo, ya que reflexiona sobre la específica realidad social y la interpreta a la luz de la fe³⁵⁵. Esta vía ha sido llamada “método del discernimiento”³⁵⁶, que debe articularse «en torno a algunos puntos claves: el conocimiento de las situaciones, analizadas con la ayuda de las ciencias sociales y de instrumentos adecuados; la reflexión sistemática sobre la realidad, a la luz del mensaje inmutable del Evangelio y de la enseñanza social de la Iglesia; la individuación de las opciones orientadas a hacer evolucionar en sentido positivo la situación presente. De la profundidad de la escucha y de la interpretación de la realidad derivan las opciones operativas concretas y eficaces; a las que, sin embargo, no se les debe atribuir nunca un valor absoluto, porque ningún problema puede ser resuelto de modo definitivo»³⁵⁷.

Glosando la *Caritas in veritate* se puede decir que sin la verdad la acción social deriva fácilmente hacia un sentimentalismo que la deja al margen de contenidos y de relaciones sociales; de este modo esa actuación queda a merced de intereses privados y de lógicas de poder, con efectos destructivos para la sociedad. Además, la fidelidad al ser humano exige fidelidad a la verdad, que es garantía de libertad y de un desarrollo humano integral. La doctrina social de la Iglesia es un instrumento singular de este anuncio: se encuentra al servicio de la verdad que libera; por eso está abierta a la verdad allí donde se manifieste (en las realidades sociales, en la naturaleza humana y en la Revelación), la acepta, compone unitariamente los fragmentos en que a menudo la encuentra, y la propone en la vida siempre en evolución de la sociedad³⁵⁸.

g) Fuentes

Las fuentes de la doctrina social de la Iglesia son las mismas que las de toda enseñanza cristiana: la Revelación y la razón humana; las dos proceden, en último término, de Dios que muestra al hombre su plena verdad, incluso en el ámbito social³⁵⁹. Los fenómenos y la praxis sociales ayudan al desarrollo de la doctrina social³⁶⁰, siempre que sean interpretados a la luz de la fe

355 La inducción y la deducción no pueden considerarse dos momentos sucesivos, porque se influyen mutuamente: las verdades de la fe facilitan la percepción de las realidades que conviene considerar, así como la realidad social muestra cuáles son las verdades de fe que deben tenerse en cuenta: cf. G. CREPALDI - S. FONTANA, *La dimensión interdisciplinaria de la doctrina social de la Iglesia*, Imdosoc, México 2006, pp. 66-72.

356 Cf. *Orientaciones*, n. 8.

357 *Compendio*, n. 568.

358 Cf. *Caritas in veritate*, nn. 3, 5, 9.

359 «La doctrina social de la Iglesia argumenta desde la razón y el derecho natural, es decir, a partir de lo que es conforme a la naturaleza de todo ser humano» (*Deus caritas est*, n. 28 b).

360 Como ya se dijo para la teología moral social, también para la doctrina social de la Iglesia debe decirse que «la praxis histórico-social de los cristianos no es, sin más, una “tercera fuente” de esta doctrina ni, menos todavía, una

y de la razón³⁶¹. La Revelación es la fuente principal y decisiva de esta doctrina. Esto no supone olvidar el papel de la razón, tanto a nivel filosófico como científico, especialmente en cuanto a las ciencias sociales³⁶². Ambas fuentes han sido utilizadas por la doctrina social desde la *Rerum novarum*, si bien en los primeros decenios se acentuó la función de la ley natural: «*La fe y la razón constituyen las dos vías cognoscitivas de la doctrina social, siendo dos las fuentes de las que se nutre: la Revelación y la naturaleza humana*. El conocimiento de fe comprende y dirige la vida del hombre a la luz del misterio histórico-salvífico, del revelarse y donarse de Dios en Cristo por nosotros los hombres. La inteligencia de la fe incluye la razón, mediante la cual ésta, dentro de sus límites, explica y comprende la verdad revelada y la integra con la verdad de la naturaleza humana, según el proyecto divino expresado por la creación, es decir, la *verdad integral* de la persona en cuanto ser espiritual y corpóreo, en relación con Dios, con los demás seres humanos y con las demás criaturas»³⁶³.

La prioridad dada a la Revelación no significa considerarla como única fuente de la enseñanza social cristiana, ni que ésta se limite a los católicos, porque, en la vida social, la fe sólo ofrece una mayor seguridad a lo que el hombre puede alcanzar con su razón³⁶⁴. Además, el uso de la fe no excluye el papel de la razón, ni priva a la doctrina social de plausibilidad racional y, por ende, de su destinación universal: es una doctrina que da razón de las verdades que afirma y de las obligaciones que comporta; por eso, puede ser recibida y aceptada por todos. La validez racional de este tipo de enseñanza facilita su aceptación por parte de quien no profesa la fe católica; todo el contenido de la doctrina social de la Iglesia es accesible a la recta razón: la fe sólo añade un suplemento de certeza, de coherencia y de incentivo³⁶⁵.

h) Interdisciplinarietà

La fe es un conocimiento sobrenatural, pero necesita de la luz de la razón para poder comunicarse en modo adecuado. Esta exigencia es aún mayor en la doctrina social, ya que se trata

fuerza primaria que regule a las otras dos [...]. Es la práctica misma, para ser correcta, la que debe ser iluminada por la luz natural de la razón y por la luz sobrenatural de la fe. A su vez, la unidad estructural que componen ambas luces se corresponde con la unidad del objeto propio de la doctrina social de la Iglesia, el hombre en la integridad concreta de su ser: temporal y espiritual, histórico y eterno, personal y social» (J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Doctrina social de la Iglesia*, cit., pp. 12-13).

361 Cf. *Gaudium et spes*, n. 4; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Istr. *Libertatis nuntius*, XI-13. «Aunque la tarea más noble de la Doctrina Social Cristiana es investigar los fundamentos metafísicos, éticos y teológicos de la sociedad, tiene que estar siempre atenta a comprender los “signos de los tiempos” (Mt 16,3). De lo contrario corre el peligro de caer en una abstracción desligada del presente, aunque siga siendo fiel a los principios» (J. HÖFFNER, *Doctrina Social Cristiana*, cit., p. 25).

362 Vid. § h).

363 *Compendio*, n. 75.

364 No se debe olvidar que es el misterio de Cristo el que ilumina plenamente el misterio del hombre y le muestra el verdadero sentido de la dignidad humana y de las exigencias morales que la tutelan.

365 Cf. *Compendio*, n. 77.

de una esfera especialmente afectada por los cambios históricos. Por eso, requiere la contribución de otros saberes, cuyos resultados utiliza integrándolos armónicamente en su desarrollo. Esta enseñanza tiene, por tanto, una importante dimensión interdisciplinar, en cuanto se vale de las contribuciones de significado de la filosofía y de los resultados descriptivos de las ciencias humanas³⁶⁶. A su vez, la fe ayuda a purificar la razón, también en el ámbito social, potenciando su servicio a las personas: «Razón y fe se ayudan mutuamente. Sólo juntas salvarán al hombre. *Atraída por el puro quehacer técnico, la razón sin la fe se ve abocada a perderse en la ilusión de su propia omnipotencia. La fe sin la razón corre el riesgo de alejarse de la vida concreta de las personas*»³⁶⁷.

Un primer ámbito de interdisciplinariedad de la doctrina social de la Iglesia se refiere a su estrecho nexo con la filosofía; ésta facilita la correcta inteligencia de las nociones claves de la doctrina social: persona, sociedad, bien común, justicia, etc. Además, al igual que cualquier saber teológico, la doctrina social requiere el uso de la razón para su desarrollo y emplea la filosofía en la argumentación que le es propia³⁶⁸. Sin embargo, no todo sistema filosófico es apto para esta tarea: la doctrina social, al igual que toda la teología moral, «debe recurrir a una ética filosófica orientada a la verdad del bien; a una ética, pues, que no sea subjetivista ni utilitarista. Esta ética implica y presupone una antropología filosófica y una metafísica del bien»³⁶⁹. Este recurso a la filosofía permite la transmisión universal de esta doctrina, evita el peligro del fideísmo y del racionalismo, y facilita un juicio ponderado de las ideologías y de las praxis sociales contrarias a la dignidad humana.

La Iglesia tiene también en cuenta las aportaciones de las ciencias humanas, como la historia, el derecho, la sociología, etc., para elaborar su doctrina social³⁷⁰; y procura colaborar con ellas según

366 Cf. *Compendio*, n. 76. Vid. el sintético y profundo estudio: G. CREPALDI - S. FONTANA, *La dimensión interdisciplinar de la doctrina social de la Iglesia*, cit.

367 *Caritas in veritate*, n. 74; hemos puesto abocada en lugar de avocada, porque nos parece más correcto. Cf. *Ibid.*, n. 3.

368 Un planteamiento filosófico de la moral social se encuentra en: V. POSSENTI, *Las sociedades liberales en la encrucijada*, cit.; G. CHALMETA, *Ética social: familia, profesión y ciudadanía*, Eunsa, 2ª ed., Pamplona 2003; M. RYAN, *Percorsi di etica sociale*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2006.

369 JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, n. 98, que continúa así: «Gracias a esta visión unitaria, vinculada necesariamente a la santidad cristiana y al ejercicio de las virtudes humanas y sobrenaturales, la teología moral será capaz de afrontar los diversos problemas de su competencia –como la paz, la justicia social, la familia, la defensa de la vida y del ambiente natural– del modo más adecuado y eficaz».

370 «Las investigaciones de las ciencias sociales pueden contribuir de forma eficaz a la mejora de las relaciones humanas, como demuestran los progresos realizados en los diversos sectores de la convivencia, sobre todo a lo largo del siglo que está por terminar. Por este motivo, la Iglesia, siempre solícita por el verdadero bien del hombre, ha prestado constantemente gran interés a este campo de investigación científica, para sacar indicaciones concretas que le ayuden a desempeñar su misión de Magisterio» (JUAN PABLO II, Carta ap. *Socialium Scientiarum*, 1-I-1994). Cf. *Centesimus annus*, n. 54; *Compendio*, n. 78. Vid. F. MORENO, *Doctrina social de la Iglesia y ciencias sociales*, «Annales theologici» 5 (1991) 131-181; R. SIERRA BRAVO, *Ciencias sociales y doctrina social de la Iglesia*, Central Catequística Salesiana, Madrid 1996; P. DONATI, *Repensar la sociedad. El enfoque relacional*, Eiunsa, Madrid 2006; A. COLOMBO

una relación que respete sus respectivos paradigmas³⁷¹. De hecho, el Magisterio de la Iglesia ha hecho abundante uso de estas ciencias, desde las primeras encíclicas sobre la “cuestión obrera”; este recurso es aún más frecuente en los documentos del Concilio Vaticano II y en las enseñanzas de Pablo VI³⁷². También Juan Pablo II y Benedicto XVI han recordado que la doctrina social de la Iglesia «tiene una importante dimensión interdisciplinar. Para encarnar cada vez mejor, en contextos sociales económicos y políticos distintos, y continuamente cambiantes, la única verdad sobre el hombre, esta doctrina entra en diálogo con las diversas disciplinas que se ocupan del hombre, incorpora sus aportaciones y les ayuda a abrirse a horizontes más amplios al servicio de cada persona, conocida y amada en la plenitud de su vocación»³⁷³.

Es cierto que este diálogo se ha realizado muchas veces en modo conflictivo, llegando incluso a una ruptura radical: algunos autores afirman que el pensamiento social cristiano y las ciencias sociales no tienen puntos de contacto y son simplemente inconmensurables, porque –según se dice– la fe no tiene nada que ver con la ciencia y viceversa. Sin embargo, cuando se busca la verdad, un correcto diálogo entre la ciencia y la teología evita el peligro de caer en los errores y exageraciones de los sistemas parciales y favorece a las dos: las ciencias humanas reciben de la moral cristiana los valores profundos de la vida social; la moral social acoge los métodos de las ciencias y hace uso de sus valiosas investigaciones para realizar su tarea³⁷⁴.

Esta colaboración facilita el avance de la ciencia, no porque la fe proponga resultados en el campo científico, sino porque su punto de vista es más profundo, muestra el sentido último del actuar humano y estimula los esfuerzos para encontrar las soluciones adecuadas. La ayuda que la fe

(cur.), *Scienze sociali e dottrina sociale della Chiesa*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1997; L. OVIEDO, *La fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales: Tensiones y respuestas*, Cristiandad, Madrid 2002; UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e Magistero*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

371 En este sentido, «a) debe excluirse, sin duda, todo “despotismo” de la ética y de la teología, es decir, todo intento de dictar ley desde premisas ético-teológicas abstractas y desconectadas de un análisis pormenorizado de lo real: el saber humano no procede de modo rígidamente deductivo –como pensó Descartes y, más aún, Spinoza, y tras ellos numerosos autores, entre los que se incluye Marx–, sino mediante sucesivas aproximaciones a la realidad y dando origen a una pluralidad de ciencias, que deben mantenerse en constante y mutuo diálogo; b) pero debe excluirse también todo modo de pensar según el cual la dimensión ética sería sólo una “realidad segunda”, que se limita a rozar las “realidades primeras”, dejándolas inmutadas en su substancia» (J. L. ILLANES, *Ante Dios y en el mundo*, Eunsa, Pamplona 1997, p. 219).

372 Cf. *Gaudium et spes*, nn. 5, 57, 62; *Apostolicam actuositatem*, n. 32; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Christus Dominus*, nn. 16-17; ID., Decr. *Optatam totius*, n. 20; *Octogesima adveniens*, n. 40.

373 *Centesimus annus*, n. 59. Cf. *Caritas in veritate*, nn. 30-31.

374 Un proyecto sociológico que facilita esta relación es la “teoría relacional” propuesta por el prof. Pierpaolo Donati; esta teoría muestra las conexiones significativas entre el pensamiento cristiano (teología, ética, filosofía) y las actuaciones sociales (legislación, política económica, etc.) y, salvaguardando la autonomía de los dos polos, facilita un diálogo abierto y fecundo entre ellos. Vid. P. DONATI, *Pensiero sociale cristiano e società post-moderna*, cit.; E. COLOM, *Sociologia relazionale e dottrina sociale della Chiesa*, «Annales theologici» 11 (1997) 479-509; P. DONATI - I. COLOZZI (a cura di), *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali: le prospettive sociologiche*, Il Mulino, Bologna 2006.

puede ofrecer a las ciencias sociales es especialmente significativa: como su objeto es el ser humano, necesitan más que las otras ciencias una “brújula de orientación” –precisamente la fe– para evitar un reduccionismo ideológico que intente absolutizar el ámbito social³⁷⁵. Como consecuencia, «la doctrina social de la Iglesia católica, que pone a la persona humana en el centro y en la base del orden social, puede ofrecer mucho a la reflexión contemporánea sobre temas sociales»³⁷⁶. La teología se beneficia también de esta colaboración con las ciencias sociales, en cuanto éstas plantean nuevas cuestiones a la vida personal y social y, por tanto, a la vida de la Iglesia y al saber teológico que, siendo fiel a la Revelación, alcanza nuevas certezas y propone modos nuevos de exponer las verdades de la fe³⁷⁷. No debe olvidarse, sin embargo, que la doctrina social cristiana es un saber teológico, que no puede limitarse al nivel filosófico y científico, sino que debe integrar y, aún más, poner en primer plano la verdad conocida por fe³⁷⁸. Se deberán, por ende, evitar dos peligros aparentemente opuestos, pero que en último término proceden de la misma fuente, que es una falsa antropología: reducir la enseñanza social a una ciencia puramente humana y usar un análisis racional incompatible con la Revelación.

La forma de establecer este diálogo, más que de la epistemología teológica y científica, depende de la antropología que está en la base: es la concepción global del hombre la que determina esa relación. Un prejuicio integrista y fideísta, apoyado en una antropología pesimista, desautorizará las ciencias humanas sin comprobar la validez de sus asertos; igualmente un prejuicio empirista, basado en una antropología reductiva, rechazará las contribuciones de la fe y de la teología. Es necesario, por tanto, un auténtico diálogo entre los dos saberes, teniendo en cuenta que «cuanto más se centre en el hombre la misión desarrollada por la Iglesia; cuanto más sea, por decirlo así, antropocéntrica, tanto más debe corroborarse y realizarse teocéntricamente, esto es, orientarse al Padre en Cristo Jesús»³⁷⁹.

En conclusión, «la doctrina social [además de las fuentes propias de la teología y de la filosofía] se sirve asimismo de los datos que aportan las ciencias positivas y, particularmente, las sociales, que constituyen un instrumento importante, aunque no el único, para la comprensión de la

375 Tal absolutización no posee una base científica, como evidencian las muchas “irracionalidades” del comportamiento comunitario; por eso una cerrazón al diálogo con la fe, además de un error teológico, es también un error antropológico, ya que olvida el aspecto más profundamente humano: la trascendencia.

376 BENEDICTO XVI, *Discurso a los miembros de las Academias Pontificias de las Ciencias y de las Ciencias Sociales*, 21-XI-2005. Cf. *Octogesima adveniens*, n. 39.

377 Cf. *Gaudium et spes*, nn. 5-7, 44.

378 «Las ciencias humanas y la filosofía ayudan a interpretar la *centralidad del hombre en la sociedad* y a hacerlo capaz de comprenderse mejor a sí mismo, como “ser social”. Sin embargo, solamente la fe revela plenamente su identidad verdadera, y precisamente de ella arranca la doctrina social de la Iglesia, la cual, valiéndose de todas las aportaciones de las ciencias y de la filosofía, se propone ayudar al hombre en el camino de la salvación» (*Centesimus annus*, n. 54).

379 JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 1.

realidad. El recurso a estas ciencias exige un cuidadoso discernimiento, con una oportuna mediación filosófica, pues se puede correr el riesgo de someterlas a la influencia de determinadas ideologías contrarias a la recta razón, a la fe cristiana y, en definitiva, a los datos mismos de la experiencia histórica y de la investigación científica»³⁸⁰.

i) Continuidad y renovación

El ser humano se caracteriza por una cierta inmutabilidad esencial y una intrínseca dimensión histórica y mudable. Esas dos características –significativas para la doctrina social– pueden coexistir porque la historia no es pura contingencia, yuxtaposición de hechos desarticulados; y porque la verdad sobre el hombre es estable sólo en sentido ideal. De hecho, la historia evoluciona sobre una base firme y algunos aspectos importantes de la naturaleza humana se han ido esclareciendo a lo largo del tiempo. Si esto es cierto para el hombre, es aún más cierto para la sociedad, ya que ésta es más cambiante que las personas. Por eso la doctrina social de la Iglesia, que tiene como objeto las relaciones sociales, será al mismo tiempo perenne en lo que atañe a la plena verdad sobre el hombre, y variable en lo que corresponde a la dimensión histórica de la persona y de la sociedad³⁸¹. La necesidad de renovar la enseñanza social, manteniendo inmutables sus fundamentos, se ha puesto especialmente en evidencia a partir del siglo XIX en que se ha pasado de una sociedad casi estática a otra de carácter dinámico, en que las mutaciones sociales se han acelerado. Ése ha sido, entre otros, el origen de la moderna doctrina social de la Iglesia y de su constante actualización. Ciertamente la renovación atañe a toda la vida de la Iglesia³⁸², pero tiene una relevancia particular en su doctrina social.

Es prueba de ello los diversos modos de proponer esta doctrina durante los veinte siglos de historia de la Iglesia, desde los escritos apostólicos y patrísticos, hasta el Magisterio social contemporáneo, pasando por la teología medieval y moderna; esto es también evidente en las diversas cuestiones y enfoques de los documentos más recientes. Al mismo tiempo, resulta innegable la perennidad de sus principios. «En este sentido, algunas

380 *Orientaciones*, n. 10.

381 Cf. Pío XII, *Discurso a los participantes en una Convención de Acción Católica*, 29-IV-1945; JUAN PABLO II, *Discurso al Simposio internacional «De la “Rerum novarum” a la “Laborem exercens”»*, 3-IV-1982, nn. 2-3; *Sollicitudo rei socialis*, n. 3; *Compendio*, nn. 85-86.

382 El Santo Padre, refiriéndose al deseo del Concilio Vaticano II de resolver diversos problemas teniendo en cuenta las nuevas circunstancias, indica que en las soluciones propuestas «podría emerger una cierta forma de discontinuidad y que, en cierto sentido, de hecho se había manifestado una discontinuidad, en la cual, sin embargo, hechas las debidas distinciones entre las situaciones históricas concretas y sus exigencias, resultaba que no se había abandonado la continuidad en los principios; este hecho fácilmente escapa a la primera percepción. Precisamente en este conjunto de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles consiste la naturaleza de la verdadera reforma. En este proceso de novedad en la continuidad debíamos aprender a captar más concretamente que antes que las decisiones de la Iglesia relativas a cosas contingentes [...] necesariamente debían ser contingentes también ellas, precisamente porque se referían a una realidad determinada en sí misma mudable. Era necesario aprender a reconocer que, en esas decisiones, sólo los principios expresan el aspecto duradero, permaneciendo en el fondo y motivando la decisión desde dentro. En cambio, no son igualmente permanentes las formas concretas, que dependen de la situación histórica y, por tanto, pueden sufrir cambios. Así, las decisiones de fondo pueden seguir siendo válidas, mientras que las formas de su aplicación a contextos nuevos pueden cambiar» (BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia romana*, 22-XII-2005).

subdivisiones abstractas de la doctrina social de la Iglesia, que aplican a las enseñanzas sociales pontificias categorías extrañas a ella, no contribuyen a clarificarla. No hay dos tipos de doctrina social, una preconiliar y otra postconiliar, diferentes entre sí, sino *una única enseñanza, coherente y al mismo tiempo siempre nueva*. Es justo señalar las peculiaridades de una u otra Encíclica, de la enseñanza de uno u otro Pontífice, pero sin perder nunca de vista la coherencia de todo el *corpus* doctrinal en su conjunto. Coherencia no significa un sistema cerrado, sino más bien la fidelidad dinámica a una luz recibida. La doctrina social de la Iglesia ilumina con una luz que no cambia los problemas siempre nuevos que van surgiendo. Eso salvaguarda tanto el carácter permanente como histórico de este “patrimonio” doctrinal que, con sus características específicas, forma parte de la Tradición siempre viva de la Iglesia»³⁸³.

Los dos aspectos –continuidad y renovación– deben armonizarse correctamente en la doctrina social de la Iglesia, para no transformar esa enseñanza en un conjunto de propuestas contingentes, ni en una doctrina rígida por falta de atención a la realidad. Su continuidad hace que la doctrina social no esté vinculada a una determinada cultura o modo de vida, ni condicionada por la mutabilidad histórica, y que sus características esenciales no corran el riesgo de pervertirse. Pero, a la vez, su contenido –que es la realidad social en todo tiempo y lugar– requiere una capacidad de renovación capaz de abrirse a las *cosas nuevas* y de acoger las necesarias y convenientes adaptaciones derivadas de los cambios sociales³⁸⁴. De hecho, los documentos referentes a esta materia –aunque con diferentes matices– y las mismas actividades sociales de la Iglesia han tenido en cuenta la necesidad de adaptar la doctrina y la práctica a las circunstancias de tiempo y lugar.

3. Principios y valores

La enseñanza social cristiana, como apenas se ha mencionado, se caracteriza por la continuidad y la renovación, lo que significa, entre otras cosas, que se mantiene idéntica en su inspiración fundamental, vinculada a la Revelación y a la verdad del ser humano. Los elementos que garantizan esa continuidad son los principios y los valores de esta doctrina.

La noción de principio apunta a lo que sirve de fundamento y ocupa el primer lugar, en sentido racional o causal. Un principio racional es, normalmente, una frase breve que afirma lo que resulta evidente o, al menos, lo que nunca ha sido desmentido por la experiencia. En las ciencias prácticas normativas (como la ética y la doctrina social de la Iglesia) los principios son las metas

383 *Caritas in veritate*, n. 12. Cf. *Orientaciones*, n. 12.

384 Cf. *Libertatis conscientia*, n. 72; *Sollicitudo rei socialis*, n. 3; *Compendio*, n. 85.

propuestas, en cuanto éstas ocupan una función similar a la de los principios en la especulación³⁸⁵. Estas metas se expresan normalmente en un modo lógico-verbal, para facilitar su comunicación.

Por su parte el concepto de valor, en sentido amplio, indica la estimación y el aprecio que se tiene sobre algo. Ciertamente, el valor depende del punto de vista adoptado, y así se habla de valor económico, de valor deportivo, de valor moral, etc. El valor o estimación tiene un fuerte componente subjetivo, pero siempre está ligado a una forma de ser, a un fundamento ontológico, que da razón de esa estima. El ámbito moral se refiere al crecimiento de la persona en cuanto tal (moral natural) o de la persona en cuanto hijo de Dios (moral revelada), por lo que los valores morales se refieren a las cualidades y acciones que promueven ese crecimiento. Si hablamos más concretamente de la doctrina social de la Iglesia, como parte de la vida moral cristiana, los valores apuntan al crecimiento personal en el desempeño de las relaciones sociales³⁸⁶. Sin duda son muchos los elementos que contribuyen a este crecimiento, por ejemplo, la técnica, el poder, el beneficio económico, la justicia, la paz y muchos otros. Sin desdeñar los diversos elementos que favorecen las relaciones sociales, conviene apreciarlos según una adecuada jerarquía, en función del auténtico desarrollo humano³⁸⁷. Para construir una “buena sociedad” es necesario, por tanto, conocer el genuino valor de los diversos factores sociales y actuar de acuerdo con esa escala de valores.

Entre los principios y los valores de la doctrina social de la Iglesia existe una fuerte correlación y una influencia mutua, «en cuanto que los valores sociales expresan el aprecio que se debe atribuir a aquellos determinados aspectos del bien moral que los principios se proponen conseguir, ofreciéndose como puntos de referencia para la estructuración oportuna y la conducción ordenada de la vida social»³⁸⁸. Sin embargo, no deben identificarse: los principios señalan las metas que deben perseguirse y los valores indican el aprecio que merecen los componentes de la vida social en orden a la consecución de esas metas. Tanto los principios como los valores no han sido elaborados por la Iglesia orgánicamente en un solo documento, sino a lo largo de la evolución histórica de su enseñanza social.

385 Para alcanzar una meta específica deben conocerse, de algún modo, su naturaleza y los medios necesarios para obtenerla; en ese sentido, la finalidad propuesta actúa como “principio”, indicando la vía que debe recorrerse. Por ejemplo, la dignidad humana es un principio de la enseñanza social cristiana porque la meta de esa enseñanza es tutelar la dignidad personal en las relaciones sociales; de ese principio, como de todos los otros, derivan los proyectos y las actividades que favorecen la dignidad humana: es un principio en cuanto finalidad propuesta y origen de tareas para alcanzarla.

386 Cf. *Compendio*, n. 197.

387 Así, por ejemplo, la justicia será un valor más importante que el poder.

388 *Compendio*, n. 197. De hecho, como veremos, una misma realidad desempeña la función de principio y de valor: la solidaridad. Algo análogo sucede con la libertad en relación con la subsidiaridad.

a) Principios de la doctrina social de la Iglesia

Los principios de la doctrina social, como objetivos a los que tiende la vida social, deben apreciarse como los puntos de referencia que orientan la actuación personal e institucional en los diversos sectores de la sociedad³⁸⁹. Tienen un carácter general y basilar, ya que se refieren a la realidad social en su conjunto; indican los puntos firmes, en conexión con la plena verdad sobre el hombre, necesarios para construir una sociedad digna de las personas; y, en su esencia, son universales y permanentes, aunque en ocasiones su aplicación puede variar en función de las circunstancias. Estos principios son muchos, pero tienen una raíz común: la dignidad de la persona humana; de ésta derivan otros importantes principios: el bien común, el destino universal de los bienes, la solidaridad, la subsidiaridad y la participación; los otros principios están estrechamente vinculados con éstos y dimanar de ellos³⁹⁰.

Los principios de la doctrina social de la Iglesia no son sólo un conjunto de criterios teóricos, que permiten juzgar la rectitud de las conductas e instituciones sociales. Son, sobre todo, normas prácticas de comportamiento y de estructuración social: «La Iglesia los señala como el primer y fundamental parámetro de referencia para la interpretación y la valoración de los fenómenos sociales, necesario porque de ellos se pueden deducir los criterios de discernimiento y de guía para la acción social, en todos los ámbitos»³⁹¹. Así, además de ser objeto de conocimiento intelectual y de reflexión, deben considerarse como un estímulo para edificar, en la práctica, el bien social³⁹². Al igual que todos los aspectos de la vida moral, estos principios pueden ser plenamente apreciados y conocidos sólo cuando se tiene la determinación de practicarlos.

Entre los diversos principios existe una intrínseca relación: «Los principios se exigen y se iluminan mutuamente, ya que son una expresión de la antropología cristiana»³⁹³. El hecho de que la doctrina social de la Iglesia sea un *corpus* unitario muestra que sus principios deben comprenderse y vivirse en su unidad, conexión y articulación; la actuación de uno de ellos a expensas de los demás socava el desarrollo armónico de la vida personal y social. Tanto el análisis especulativo cuanto la aplicación práctica de los principios evidencian en términos inequívocos su interconexión, complementariedad y reciprocidad³⁹⁴.

389 «Los principios de la doctrina social, en su conjunto, constituyen la primera articulación de la verdad de la sociedad, que interpela toda conciencia y la invita a interactuar libremente con las demás, en plena corresponsabilidad con todos y respecto de todos» (*Compendio*, n. 163).

390 Cf. *Libertatis conscientia*, nn. 73, 86-91; *Orientaciones*, nn. 31-42; *Centesimus annus*, nn. 15, 30.

391 *Compendio*, n. 161.

392 Cf. *Orientaciones*, n. 6; *Compendio*, n. 162.

393 *Compendio*, n. 9. Cf. *Centesimus annus*, n. 55.

394 Cf. *Compendio*, n. 162.

b) Dignidad y radical igualdad de todos los hombres

La persona humana «es el primer principio y, se puede decir, el corazón y el alma de la enseñanza social de la Iglesia [...]. Es un principio que en su alcance antropológico constituye la fuente de los otros principios que forman parte del cuerpo de la doctrina social»³⁹⁵. Más aún, este principio es la meta hacia la que se dirige toda la enseñanza social de la Iglesia³⁹⁶.

La dignidad esencial de los seres humanos es la misma para todos y pertenece a todos, desde su concepción hasta la muerte natural, porque se sustenta en un fundamento que es el mismo para todos: ser imagen y semejanza del Creador y estar llamado a la unión con Dios³⁹⁷. El hombre ha recibido de Dios su dignidad inalienable, que ha sido incomparablemente elevada y encuentra su plenitud en el misterio de Cristo. La razón de esa dignidad no deriva, por tanto, de la utilidad social, de la salud, de la capacidad de exigir sus derechos, ni de ningún otro aspecto accidental. Por ende, los no nacidos, los discapacitados, los enfermos terminales, etc. tienen la misma igual dignidad de todo ser humano³⁹⁸. En efecto, aunque esa dignidad está vinculada a las cualidades que el hombre posee en sí mismo, como el alma, la inteligencia, la virtud, es, ante todo, algo que procede de Dios, y que Él concede al hombre en cuanto imagen suya³⁹⁹.

El alto valor de la dignidad de cada persona exige su pleno respeto por parte de todos, y aún más su continua promoción: el ser humano es irreductible al conato de utilizarlo como peón de un sistema de pensamiento o de poder. La primera tarea de cada uno para con los demás es potenciar su inalienable dignidad; esta exigencia atañe, sobre todo, a las instituciones políticas y sociales y a sus responsables: la persona es el sujeto y el centro de la sociedad, que con sus estructuras e instituciones tiene como meta la realización de las condiciones sociales y culturales que permitan a las personas el desarrollo de sus capacidades y el logro de sus necesidades legítimas. La práctica de los criterios que derivan de este principio es condición necesaria para establecer relaciones justas

³⁹⁵ *Orientaciones*, n. 31. Cf. *Compendio*, n. 107.

³⁹⁶ «De este trascendental principio, que afirma y defiende la sagrada dignidad de la persona, la santa Iglesia, con la colaboración de sacerdotes y seglares competentes, ha deducido, principalmente en el último siglo, una luminosa doctrina social para ordenar las mutuas relaciones humanas de acuerdo con los criterios generales, que responden tanto a las exigencias de la naturaleza y a las distintas condiciones de la convivencia humana como el carácter específico de la época actual, criterios que precisamente por esto pueden ser aceptados por todos» (*Mater et magistra*, p. 453).

³⁹⁷ Cf. *Gaudium et spes*, nn. 19, 24; *Catecismo*, nn. 356-357, 1700, 1702. «La imagen divina no es sólo el “sello” de la presencia de Dios en el hombre, sino que también es fuente, origen de dignidad del hombre mismo. A su vez, esta dignidad o participación divina en el hombre es la fuente de los derechos inviolables que constituyen el patrimonio del ser humano y le asignan el primado sobre todas las cosas creadas e inclusive sobre la creación» (A. LUCIANI, *Catecismo social cristiano*, cit., p. 148). Vid. M. OTERO PARGA, *Dignidad y solidaridad. Dos derechos fundamentales*, Porrúa, México 2006.

³⁹⁸ Cf. *Compendio*, nn. 105, 148.

³⁹⁹ «La persona humana es un ser inteligente y consciente, capaz de reflexionar sobre sí mismo y, por tanto, de tener conciencia de sí y de sus propios actos. Sin embargo, no son la inteligencia, la conciencia y la libertad las que definen a la persona, sino que es la persona quien está en la base de los actos de inteligencia, de conciencia y de libertad. Estos actos pueden faltar, sin que por ello el hombre deje de ser persona» (*Compendio*, n. 131).

entre las personas y los pueblos. En este sentido, la Iglesia defiende la dignidad de cada persona, en contra de toda esclavitud, explotación y manipulación que pudieran disminuir esa dignidad⁴⁰⁰.

La dignidad esencial de todo ser humano es la base sólida de la igualdad radical de todos los hombres, y muestra el error y la injusticia que implica cualquier tipo de discriminación por razones étnicas, sociales, religiosas, culturales, etc. Esta verdad se halla presente en toda la enseñanza cristiana y ha sido recordada con insistencia por el Magisterio social desde su inicio sistemático: «En esto [la dignidad de la persona] son todos los hombres iguales, y nada hay que determine diferencias entre los ricos y los pobres, entre los señores y los operarios, entre los gobernantes y los particulares, “pues uno mismo es el Señor de todos” (Rm 10,12)»⁴⁰¹. Junto a la identidad fundamental de todos, debemos reconocer la presencia de desigualdades; si éstas no son injustas, contribuyen a enriquecer la vida social, que se desarrolla con la armónica integración de los diversos talentos, personales y nacionales⁴⁰². En tal modo, sin ceder a un igualitarismo utópico –y, a veces, incluso inicuo–, se favorecerá una verdadera igualdad entre los hombres; nadie puede, por tanto, considerarse o ser considerado menos idóneo para la vida social: cada ser humano es un bien para toda la humanidad.

Esta idéntica dignidad de todos debe ser reconocida no sólo a los individuos, sino también a los grupos y países. Con demasiada frecuencia, el lugar de nacimiento conlleva una notable disparidad en términos de esperanza de vida, de cultura y de desarrollo. De ahí el deber de la cooperación al progreso de toda la humanidad, con el fin de superar estas disparidades inhumanas. A pesar de los esfuerzos realizados en este campo, son todavía muchas las diferencias que existen dentro de cada nación y entre ellas. Es, por tanto, necesaria una diligente tarea de individuos, de

400 «La persona no puede estar finalizada a proyectos de carácter económico, social o político, impuestos por autoridad alguna, ni siquiera en nombre del presunto progreso de la comunidad civil en su conjunto o de otras personas, en el presente o en el futuro. Es necesario, por tanto, que las autoridades públicas vigilen con atención para que una restricción de la libertad o cualquier otra carga impuesta a la actuación de las personas no lesione jamás la dignidad personal y garantice el efectivo ejercicio de los derechos humanos. Todo esto, una vez más, se funda sobre la visión del hombre como *persona*, es decir, como sujeto *activo y responsable* del propio proceso de crecimiento, junto con la comunidad de la que forma parte» (Compendio, n. 133). Cf. *Orientaciones*, n. 31.

401 *Rerum novarum*, p. 127. Cf. *Gaudium et spes*, n. 29; *Compendio*, n. 144. Para que la igualdad fundamental de las personas se lleve realmente a la práctica, es necesario renovar las estructuras sociales de modo que privilegien a los más necesitados, en lugar de quienes ya se encuentran en una situación favorable: «Sólo el reconocimiento de la dignidad humana hace posible el crecimiento común y personal de todos» (cf. *St 2,19*). Para favorecer un crecimiento semejante es necesario, en particular, apoyar a los últimos, asegurar efectivamente condiciones de igualdad de oportunidades entre el hombre y la mujer, garantizar una igualdad objetiva entre las diversas clases sociales ante la ley» (Compendio, n. 145). Cf. *Octogesima adveniens*, n. 15 y el § e).

402 De hecho, las diferencias legítimas ponen de relieve la exactitud de la enseñanza de San Pablo, que pide «estimar a los otros como superiores a ustedes mismos» (*Flp 2,3*).

asociaciones y de pueblos para lograr el bien común de todos⁴⁰³. «Por el contrario, la permanencia de condiciones de gravísima disparidad y desigualdad empobrece a todos»⁴⁰⁴.

c) *Bien común*

El desarrollo personal y social requiere que las relaciones humanas no se limiten a una simple coexistencia; deben favorecer el significado y la finalidad de las diversas formas de vida social que les conciernen. El bien común es precisamente el objetivo propio de un grupo de personas que están unidas naturalmente (familia) o se asocian libremente (agrupación filarmónica, deportiva, etc.) en vista de tal fin: éste constituye la razón de ser de todo grupo humano⁴⁰⁵. El bien común no debe identificarse con la simple suma de los bienes de los sujetos sociales: es un bien sólo cuando se comparte, y es común porque únicamente juntos se puede lograr y disfrutar de él⁴⁰⁶. La producción, salvaguardia y goce del bien común pone de relieve el carácter relacional de las personas.

Todas las comunidades, desde las más simples hasta las más complejas, tienen su propio bien común: «El bien común es el fin de las personas individuales que viven en comunidad»⁴⁰⁷. Sin embargo, la más completa realización de este bien en el orden temporal atañe a la comunidad política. En este sentido, se entiende por bien común «el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección»⁴⁰⁸. Un Estado digno del ser humano es el que se propone como objetivo prioritario el desarrollo de sus ciudadanos, es decir, el bien común como bien de todo el hombre y de todo hombre⁴⁰⁹. Pertenece, por tanto, a la esencia del bien común que alcance a todas las personas y grupos sociales. La creciente interdependencia mundial muestra, cada vez con mayor claridad, la exigencia de edificar también el bien común internacional, que atañe a toda la familia humana⁴¹⁰.

El nexo entre el bien común y el pleno desarrollo de cada persona pone en evidencia que ese bien no puede separarse de la dimensión trascendente de los seres humanos, que está más allá de los bienes terrenos, pero que no es extraña a ellos. Una visión puramente inmanente del bien común, por lo tanto, es incompatible con el verdadero desarrollo de la persona: el bien común terreno debe

403 Cf. *Pacem in terris*, p. 284; *Gaudium et spes*, n. 84; PABLO VI, *Discurso en la ONU*, 4-X-1965, nn. 3, 6; *Populorum progressio*, nn. 43-44; JUAN PABLO II, *Discurso en la ONU*, 5-X-1995, n. 13. Vid. cap. VIII, § 1 b).

404 *Compendio*, n. 145.

405 Cf. *Quadragesimo anno*, pp. 191, 204, 205; *Catecismo*, n. 1881; *Compendio*, nn. 150, 165; *Caritas in veritate*, n. 7.

406 Cf. *Compendio*, n. 164.

407 *S. Th.*, II-II, q. 59, a. 9, ad 3.

408 *Gaudium et spes*, n. 26. Cf. *Mater et magistra*, p. 417; *Pacem in terris*, pp. 272-273; *Octogesima adveniens*, n. 46; *Catecismo*, nn. 1905-1912; *Compendio*, n. 164.

409 Cf. *Catecismo*, nn. 1910, 1912; MENSAJE DE LOS OBISPOS DEL PERÚ, *La búsqueda del bien común: fuente de paz y de solidaridad*, 21-I-2005. Vid. G. CHALMETA, *La justicia política en Tomás de Aquino: una interpretación del bien común político*, Eunsa, Pamplona 2002; S. ZAMAGNI, *El bien común en la sociedad posmoderna*, cit.

410 Cf. *Mater et magistra*, p. 421; *Pacem in terris*, pp. 268-270. Vid. cap. VIII.

estar armónicamente integrado con el fin último del hombre, que es su unión con Dios. Por eso el bien común ha de tener en cuenta, de algún modo, la dimensión trascendente de la persona, y no limitarse a los aspectos exclusivamente materiales de bienestar socioeconómico⁴¹¹. No obstante, la finalidad del Estado se encuentra en el orden terreno; por eso, sin olvidar esa dimensión trascendente, debemos subrayar sus aspectos terrenales.

El bien común no es algo indeterminado; consiste en unos contenidos precisos que, como veremos, tienen un fuerte nexo con los derechos humanos. Como se trata de un bien que atañe a las personas, su logro debe estar regulado por la ley moral: ninguna acción inmoral puede contribuir a su edificación. A su vez, teniendo en cuenta la mutabilidad social, los contenidos del bien común pueden variar con las circunstancias temporales y locales. Sin embargo, hay elementos tan esenciales para la relacionalidad humana, que siempre forman parte del bien común: el empeño por la paz, la organización de los poderes del Estado, la protección del medio ambiente, la prestación de los servicios esenciales para el normal desarrollo de la vida humana: alimentación, vivienda, trabajo, libertad religiosa, educación, cultura, información, salud, etc.⁴¹².

Estando encaminado al desarrollo humano, el bien común responde a las profundas inclinaciones naturales del hombre; esto, sin embargo, no elimina la necesidad del empeño personal para construirlo⁴¹³. De hecho, todos los componentes de la sociedad, de acuerdo con su concreta situación y posibilidades, deben esforzarse en su realización y mantenimiento⁴¹⁴; y eso, no tanto por las ventajas que puedan obtenerse, sino como un requisito de la sociabilidad humana –y, para los fieles, de la vida cristiana⁴¹⁵– que, sin lugar a dudas, favorecerá el desarrollo de cada uno. Aunque todos deben empeñarse en la promoción del bien común, la responsabilidad de su logro recae principalmente sobre los poderes públicos: la razón de ser del Estado, su legitimidad y su tarea principal es la edificación del bien común temporal. Esto no elimina la responsabilidad de los individuos y de las asociaciones⁴¹⁶; de hecho, un importante papel del Estado en este ámbito es

411 Cf. *Centesimus annus*, n. 41; *Compendio*, n. 170.

412 Cf. *Mater et magistra*, p. 421; *Gaudium et spes*, n. 26; *Catecismo*, nn. 1907-1908; *Compendio*, n. 166.

413 Cf. *Catecismo*, n. 1913; *Compendio*, n. 167; *S. Th.*, I-II, q. 94, a. 2.

414 Cf. E. FORMENT, *La filosofía del bien común*, «Anuario filosófico» 27 (1994) 797-816; S. COTTA, *Postmodernidad y bien común*, «Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense» n° 87 (1997) 327-336; H. ALFORD, *Globalizzare lo sviluppo umano. Il ruolo fondamentale del bene comune*, «La Società» 12 (2002) 211-226; I. COLOZZI, *Ciudadanía y bien común en la sociedad multiétnica y multicultural*, «Persona y derecho» n° 49 (2003) 185-202; M. HERRERO, *Qué puede significar “bien común” en la sociedad pluralista contemporánea*, «Revista empresa y humanismo» 9 (2006) 127-140; M. TOSO - G. QUINZI, *I Cattolici e il Bene Comune. Quale formazione?*, LAS, Roma 2007; este último libro, además de recordar la naturaleza del bien común y de subrayar la necesidad de empeñarse en su edificación, muestra la importancia de una buena formación en este ámbito.

415 «Como cristiano, tienes el deber de actuar, de no abstenerte, de prestar tu propia colaboración para servir con lealtad, y con libertad personal, al bien común» (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Forja*, Rialp, 13ª ed., Madrid 2003, n. 714).

416 Existen grupos o asociaciones –más o menos informales– que actúan en el campo social con el fin de defender sus propios intereses; son los “grupos de presión”, “grupos de interés” o “lobbies”. Sus actividades pueden ser no sólo

relacionar armónicamente las distintas contribuciones de la comunidad civil para lograr el bien común con la cooperación de todos⁴¹⁷. La autoridad debe, por consiguiente, esforzarse por conciliar en modo justo los intereses de los distintos grupos e individuos; una conciliación que no significa igualitarismo: precisamente porque se trata del bien “común” es necesario que todos alcancen el debido desarrollo de acuerdo con su propia situación.

d) Destino universal de los bienes y propiedad privada

La dignidad inalienable de todo ser humano lo hace acreedor a los bienes terrenos necesarios para su desarrollo, y la natural sociabilidad humana muestra que nadie es ajeno al bien de los demás. Sobre esta base se apoya un importante principio de la doctrina social de la Iglesia: el destino universal de los bienes de la tierra. Este principio resulta aún más evidente teniendo en cuenta el misterio de la creación: «Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa»⁴¹⁸. La raíz última de esa destinación universal de los bienes es, por ende, el hecho de que Dios ha creado y dado la tierra a los hombres para su desarrollo, sin excluir ni privilegiar a nadie; y su fundamento próximo es la necesidad de estos bienes para el correcto desarrollo de los individuos y de los grupos. El hombre, en efecto, no puede prescindir de los bienes de la tierra, entre los cuales los más indispensables –aunque no sean los más importantes– son los medios materiales, que responden a las necesidades humanas primarias y constituyen una infraestructura necesaria para la vida humana en todas sus dimensiones, también para lograr su finalidad trascendente.

Los bienes terrenos no deben considerarse exclusivamente como propios, sino también como comunes: deben beneficiar no sólo al dueño, sino también a los demás; por eso se habla del derecho al uso común de los bienes, que resulta un requisito imprescindible para la realización de otros derechos humanos. El Magisterio de la Iglesia enseña que el principio de uso común de los bienes y su destino universal es el «primer principio de todo el ordenamiento ético-social» y el «principio peculiar de la doctrina social cristiana»⁴¹⁹. El uso de los bienes propios comporta las obligaciones que derivan de su función social: el legítimo propietario debe tener en cuenta las consecuencias sociales de dicho uso y destinarlos a la promoción del bien común, además del beneficio personal y familiar; análogamente, las naciones deben actuar favoreciendo el desarrollo de todos los pueblos⁴²⁰.

lícitas, sino también oportunas, siempre que no olviden la prioridad del bien común sobre el bien sectorial: cf. J. HÖFFNER, *Doctrina Social Cristiana*, cit., pp. 256-258.

417 Cf. *Rerum novarum*, pp. 134-136; *La Solemnidad*, p. 232-233; *Octogesima adveniens*, n. 46; *Catecismo*, n. 1917; *Compendio*, nn. 168-169.

418 *Gaudium et spes*, n. 69. Cf. *Centesimus annus*, n. 31.

419 *Laborem exercens*, n. 19; *Sollicitudo rei socialis*, n. 42 (se ha añadido la palabra “social”, que no se encuentra en la traducción oficial castellana, pero sí en el original –AAS 80 (1988) 573– y en otras traducciones a lenguas vernáculas). Cf. *Populorum progressio*, n. 22.

420 Cf. *Quadragesimo anno*, pp. 191-197; *Mater et magistra*, pp. 430-431; *Compendio*, nn. 171, 175, 178.

Como este principio deriva de la dignidad humana, se debe precisar que es un derecho inscrito en la naturaleza de las personas y, por tanto, tiene un carácter natural, original y universal, no depende de situaciones históricas, ni de la voluntad del Estado: pertenece a cualquier hombre y grupo humano por el hecho de serlo. En ese sentido, tiene prioridad sobre cualquier decisión acerca de los bienes personales, sobre los ordenamientos jurídicos, sobre cualquier cultura o sistema económico. Esto no impide que el mismo principio pueda concretarse en modos diversos, según las múltiples situaciones sociales⁴²¹.

La relevancia de este principio explica que haya sido enseñado por los Padres de la Iglesia e inculcado constantemente por la doctrina cristiana. El reciente Magisterio social lo ha recordado con insistencia, teniendo en cuenta las características específicas de nuestra época; baste pensar a la cuestión del desarrollo de los pueblos, de la distribución de los recursos terrenos, de la protección del patrimonio ecológico. El actual momento histórico exige una relectura de este principio que incluya el patrimonio cultural; en efecto, el desarrollo de las ciencias y de la tecnología debe servir al crecimiento de todas las personas y grupos sociales, hasta alcanzar la humanidad entera. Se debe, por tanto, subrayar que el destino universal se refiere tanto a los bienes materiales cuanto, especialmente en la actualidad, a los inmateriales: la posibilidad o no de valerse de estos últimos es cada vez más decisiva para lograr un auténtico desarrollo de las personas⁴²². Reconociendo y respetando la jerarquía de valores, se debe promover tanto la prosperidad material cuanto el desarrollo espiritual de cada hombre⁴²³. Esto justifica y exige el destino universal de todos los bienes: físicos, culturales y espirituales⁴²⁴.

Este principio no supone que las personas o los grupos sociales indigentes estén legitimados a recibir ayuda de los demás sin esfuerzo por su parte⁴²⁵. Más aún, este principio insta a toda persona a no ceder a la desidia, a esforzarse por conseguir los bienes necesarios sin apegarse a ellos, y también a vivir la fraternidad y ayudar al prójimo. La plena actuación de este principio exige un empeño programado y responsable de todas las personas, grupos y países, para que estén en condiciones y decididos a lograr su desarrollo, y puedan contribuir al de los demás.

El deber de empeñarse en el propio progreso se refiere sólo a las personas singulares sino también a los grupos sociales. Las personas y los grupos humanos deben actuar con libertad y tesón para resolver las propias necesidades, sin esperar todo de los otros. El progreso inicia y encuentra su cumplimiento más adecuado en el

421 Cf. *La Solemnidad*, pp. 231-233; *Compendio*, n. 172.

422 Cf. *Compendio*, n. 179.

423 Cf. *Pacem in terris*, p. 273, que remite a *Summi Pontificatus*, p. 433 (p. 523 en la versión castellana).

424 Cf. *Centesimus annus*, nn. 32-33.

425 La obligación de ayudar, que se fundamenta en el destino universal de los bienes terrenos, no supone, por ende, una aprobación del parasitismo, ni significa que las personas o los países menos avanzados descuiden su propio desarrollo: eso sería malinterpretar la doctrina cristiana; ayudar a los negligentes para que estos continúen en su incuria no conlleva a una distribución de bienes, sino de males: cf. *Populorum progressio*, n. 54.

esfuerzo de cada uno por desarrollarse, en colaboración con todos los demás⁴²⁶. La *Populorum progressio* recuerda que cada uno es el primer responsable de su desarrollo: «En los designios de Dios, cada hombre está llamado a desarrollarse [...]. Desde su nacimiento, ha sido dado a todos como un germen, un conjunto de aptitudes y de cualidades para hacerlas fructificar [...]. Dotado de inteligencia y de libertad, el hombre es responsable de su crecimiento, lo mismo que de su salvación. [...] Cada uno permanece siempre, sean los que sean los influjos que sobre él se ejercen, el artífice principal de su éxito o de su fracaso»⁴²⁷. Y el número sucesivo de la encíclica indica que «el crecimiento humano constituye como un resumen de nuestros deberes»⁴²⁸. Lo mismo dirá Juan Pablo II veinte años después: según la Sagrada Escritura, la noción de desarrollo es «como la expresión moderna de una dimensión esencial de la vocación del hombre»⁴²⁹. Análoga responsabilidad recae sobre los grupos humanos: «Constructores de su propio desarrollo, los pueblos son los primeros responsables de él. Pero no lo realizarán en el aislamiento»⁴³⁰. El crecimiento, por ende, requiere la ayuda solidaria de todos; pero la finalidad principal de esta ayuda es que las personas y los países puedan desarrollarse por sí mismos y, a la vez, aporten su contribución al bien común nacional y universal. En definitiva, «es necesario que todos participen, cada uno según el lugar que ocupa y el papel que desempeña, en promover el bien común. Este deber es inherente a la dignidad de la persona humana»⁴³¹. Que es tanto como decir: quien no se esfuerza por progresar no respeta su propia dignidad.

Del destino universal de los bienes deriva el derecho a la propiedad privada. En efecto, el dominio y el uso privado de los bienes «aseguran a cada cual una zona absolutamente necesaria para la autonomía personal y familiar y deben ser considerados como ampliación de la libertad humana. Por último, al estimular el ejercicio de la tarea y de la responsabilidad, constituyen una de las condiciones de las libertades civiles»⁴³². Por eso, el Magisterio social, desde su inicio, ha enseñado el derecho a la propiedad privada y su hipoteca social, y ha promovido el acceso

426 «El desarrollo requiere sobre todo espíritu de iniciativa por parte de los mismos Países que lo necesitan. Cada uno de ellos ha de actuar según sus propias responsabilidades, *sin esperar lo todo* de los Países más favorecidos y actuando en colaboración con los que se encuentran en la misma situación. Cada uno debe descubrir y aprovechar lo mejor posible el espacio de su *propia libertad*. Cada uno debería llegar a ser capaz de iniciativas que respondan a las propias exigencias de la sociedad. Cada uno debería darse cuenta también de las necesidades reales, así como de los derechos y deberes a que tienen que hacer frente. El desarrollo de los pueblos comienza y encuentra su realización más adecuada en el compromiso de cada pueblo para su desarrollo, en colaboración con todos los demás» (*Sollicitudo rei socialis*, n. 44). Cf. *Populorum progressio*, n. 55; *Caritas in veritate*, n. 17.

427 *Populorum progressio*, n. 15. «La preocupación social de la Iglesia, orientada al desarrollo auténtico del hombre y de la sociedad, que respete y promueva en toda su dimensión la persona humana, se ha expresado siempre de modo muy diverso. [...] La Iglesia] intenta guiar de este modo a los hombres para que ellos mismos den una respuesta, con la ayuda también de la razón y de las ciencias humanas, a su vocación de constructores responsables de la sociedad terrena» (*Sollicitudo rei socialis*, n. 1).

428 *Populorum progressio*, n. 16. Por eso conviene recordar que «el hombre no es verdaderamente hombre, más que en la medida en que, dueño de sus acciones y juez de su valor, se hace él mismo autor de su progreso, según la naturaleza que le ha sido dada por su Creador y de la cual asume libremente las posibilidades y las exigencias» (*Ibid.*, n. 34).

429 *Sollicitudo rei socialis*, n. 30.

430 *Populorum progressio*, n. 77. Cf. *Sollicitudo rei socialis*, n. 39.

431 *Catecismo*, n. 1913.

432 *Gaudium et spes*, n. 71. Cf. *Rerum novarum*, pp. 101, 104; *La Solemnidad*, p. 231-232; Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1942: AAS 35 (1943) 17; *Id.*, *Radiomensaje*, 1-IX-1944: AAS 36 (1944) 253; *Mater et magistra*, pp. 426-429.

equitativo de todos a la propiedad, de modo que cada persona y familia posea algunos bienes como propios⁴³³. El reconocimiento del derecho a la propiedad privada, teniendo en cuenta los beneficios personales, familiares y sociales que implica, debería estimular a quienes gozan de él, a promover su extensión, siguiendo la voluntad y el ejemplo de Dios; esto redundará, además, en un mayor bien social⁴³⁴.

Las enseñanzas de la Iglesia sobre la propiedad privada no se limitan a su aserción; insiste igualmente en que este derecho no es absoluto: el dominio privado está subordinado a su original destino común (función social de la propiedad) y a la voluntad de Jesucristo manifestada en el Evangelio⁴³⁵. Por eso, se debe subrayar que el principio de la destinación universal de los bienes es un derecho primigenio, que está en la base del derecho a la propiedad privada, siendo éste un medio específico de realizar el precedente; en última instancia, la propiedad privada no es un fin sino un medio. Como medio para realizar el principio del destino universal de los bienes, el derecho a la propiedad privada no puede oponerse a este principio; si en algún caso pareciera que existe oposición sería señal de un uso equivocado de los medios.

Al igual que los demás derechos, el de propiedad privada debe vivirse de un modo congruente con la dignidad personal, propia y ajena. No hay que olvidar que la posesión de bienes no es moralmente indiferente por su influjo sobre las personas y las instituciones: los bienes temporales pueden ofuscar el valor de los bienes humanos más profundos; quien idolatra esos bienes resulta esclavizado por ellos⁴³⁶. Es, por tanto, necesario –incluso bajo el aspecto de la moral social– el desprendimiento de los bienes materiales, respetando su función como medio para el crecimiento de las personas y de los pueblos⁴³⁷. Las mismas razones ponen de relieve la necesidad de legislar el derecho a la propiedad privada, y así establecer las soluciones más adecuadas a la situación social

433 Cf. *Rerum novarum*, pp. 100-107; *Gaudium et spes*, nn. 69, 71; *Populorum progressio*, nn. 22-24; *Laborem exercens*, n. 14; *Centesimus annus*, nn. 6, 30; *Catecismo*, nn. 2402-2406; *Compendio*, nn. 176-178.

434 «Cuanto más se difunda la propiedad, tanto más se superarán o atenuarán las crisis funcionales de la propiedad dentro de las sociedades modernas. Se fortalecerá la responsabilidad particular y se obstaculizará la marcha hacia el “Estado de bienestar”. También aumentará el número de trabajadores autónomos. En interés de la amplia difusión de las responsabilidades económicas es lícito defender la exigencia según la cual los fines económicos que pueden ser cumplidos rentablemente desde el punto de vista de la economía nacional por empresas pequeñas y medianas, no han de ser cubiertos por grandes empresas, aunque evidentemente la economía moderna no puede carecer en muchos terrenos de grandes empresas» (J. HÖFFNER, *Doctrina Social Cristiana*, cit., p. 198).

435 Cf. *Quadragesimo anno*, pp. 191-194; *Mater et magistra*, pp. 430-431; JUAN PABLO II, *Discurso en Puebla*, III. 4. Las formas de practicar la función social de la propiedad privada «serán muy distintas, según las circunstancias: desde la limosna o la donación hasta el apoyo a entidades públicas o privadas que trabajan por el bien común; desde el pago de impuestos hasta la participación de los trabajadores en la propiedad de las empresas; desde los seguros sociales o privados hasta la inversión productiva o la colocación de los capitales a disposición de aquellos que estén en mejores condiciones de hacerlos fructificar para beneficio de todos» (A. ARGANDOÑA, *La economía de mercado, a la luz de la doctrina social católica*, «Scripta Theologica» 24 (1991) 456).

436 Cf. *Sollicitudo rei socialis*, nn. 27-34, 37; *Centesimus annus*, n. 41.

437 Cf. *Compendio*, n. 181.

concreta, para poner en práctica el principio del destino universal de los bienes y edificar el bien común.

e) Opción preferencial por los pobres

Las privaciones económicas, culturales y espirituales contrastan con la dignidad de las personas y de los pueblos. La Iglesia, siguiendo los pasos de Jesús y anunciando la obra de la salvación, no puede desatender el respeto de esa dignidad, especialmente de los más necesitados, a quienes falta la oportunidad de desarrollarla: la indigencia de los pobres exige un suplemento de predilección, para satisfacer la justicia. Esta opción no es un signo de particularismo o de discriminación, más bien muestra la universalidad de la misión que Cristo confió a la Iglesia y facilita que los pobres se incorporen a pleno título en la comunidad humana y eclesial; además, promueve la igual dignidad de todos los hombres, sus derechos fundamentales y el destino universal de los bienes de la tierra. Se puede así comprender mejor el conjunto de razones que sustentan este amor preferencial, que debe considerarse como una estricta obligación en la vida social⁴³⁸. Se trata de una preferencia enfatizada por la Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia, y repetida con insistencia desde los primeros documentos del Magisterio social moderno⁴³⁹.

En los libros del Antiguo Testamento ocupa un lugar importante el desvelo del Señor por los pobres y los oprimidos: son personas a quienes resta sólo la protección del Todopoderoso, que toma la defensa de los débiles⁴⁴⁰. Como Dios, el pueblo de la Alianza debe mostrar una especial preocupación por estas personas: huérfanos, viudas, extranjeros, necesitados, esclavos, deudores, etc.⁴⁴¹. Por ser hijo del Altísimo, el justo debe proteger como un padre a los indefensos⁴⁴². Análogas enseñanzas se encuentran en el Nuevo Testamento: Dios ensalza a los humildes y colma de bienes a los hambrientos, mientras que derriba y despide vacíos a los poderosos y los ricos⁴⁴³. Jesús anuncia, según había sido profetizado, la bienaventuranza a los pobres⁴⁴⁴; una bienaventuranza que no se alcanza sólo por soportar la necesidad, sino por el hecho de hacerlo en unión con el Justo por

438 «El principio del destino universal de los bienes exige que se vele con particular solicitud por los pobres, por aquellos que se encuentran en situaciones de marginación y, en cualquier caso, por las personas cuyas condiciones de vida les impiden un crecimiento adecuado. A este propósito se debe reafirmar, con toda su fuerza, la opción preferencial por los pobres» (Compendio, n. 182). Cf. *Populorum progressio*, n. 55; *Sollicitudo rei socialis*, nn. 39, 42-43; JUAN PABLO II, *Discurso en Puebla*, III. 6; ID., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1993*, n. 5; *Compendio*, n. 449.

439 Cf. cap. VII, § 1 a). La V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe ha ratificado y potenciado «la opción del amor preferencial por los pobres hecha en las Conferencias anteriores. Que sea preferencial implica que debe atravesar todas nuestras estructuras y prioridades pastorales. La Iglesia latinoamericana está llamada a ser sacramento de amor, solidaridad y justicia entre nuestros pueblos» (CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 398, que remite a los Documentos de Medellín 14, 4-11, Puebla 1134-1165 y Santo Domingo 178-181).

440 Cf. *Pr* 22,22-23; *Ez* 34,2-4.10; *So* 2,3.

441 Cf. *Ex* 22,20-22; *Dt* 10,17-19; 15,11; 23,16-17; 24,10-11.17-21; 26,12-13; 27,19; *Pr* 29,7.

442 Cf. *Si* 4,9-11.

443 Cf. *Lc* 1,51-53.

444 Cf. *Is* 61,1-2; *Lc* 4,16-21; 7,20-22.

excelencia, como recuerda la descripción del juicio final⁴⁴⁵. El Verbo de Dios muestra un amor preferencial por los más necesitados, tanto en sentido material cuanto espiritual, y lo mismo pide a todos sus discípulos⁴⁴⁶. El hecho de que la miseria humana no pueda ser eliminada completamente en esta tierra, no disminuye la responsabilidad de empeñarse seriamente para erradicarla en lo posible. Este afán es una prueba real de identificación con Cristo⁴⁴⁷: «Jesús dice: “Pobres tendréis siempre con vosotros, pero a mí no me tendréis siempre” (Mt 26,11; cf. Mc 14,3-9; Jn 12,1-8) no para contraponer al servicio de los pobres la atención dirigida a Él. El realismo cristiano, mientras por una parte aprecia los esfuerzos laudables que se realizan para erradicar la pobreza, por otra parte pone en guardia frente a posiciones ideológicas y mesianismos que alimentan la ilusión de que se pueda eliminar totalmente de este mundo el problema de la pobreza. Esto sucederá sólo a su regreso, cuando Él estará de nuevo con nosotros para siempre. Mientras tanto, *los pobres quedan confiados a nosotros y en base a esta responsabilidad seremos juzgados al final* (cf. Mt 25,31-46): “Nuestro Señor nos advierte que estaremos separados de Él si omitimos socorrer las necesidades graves de los pobres y de los pequeños que son sus hermanos”»⁴⁴⁸.

De las palabras y las obras de Jesús deriva el amor preferencial por los más necesitados, que la Iglesia ha proclamado y vivido desde el principio⁴⁴⁹. También forma parte de las funciones del Estado, en cuanto primer responsable del bien común⁴⁵⁰. Ese empeño atañe, además, a todos los hombres y grupos humanos, debe presidir el comportamiento personal y social a todos los niveles de todas las personas de buena voluntad, especialmente de los cristianos, sin ceder a un

445 Cf. Mt 25,31-46.

446 Cf. *Catecismo*, n. 2443.

447 Tal opción «se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras *responsabilidades sociales* y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes» (*Sollicitudo rei socialis*, n. 42).

448 *Compendio*, n. 183; la cita interna es de *Catecismo*, n. 1033. Esa responsabilidad comportará realizar algunos sacrificios a nivel personal y social: «La doctrina social, considerando el privilegio que el Evangelio concede a los pobres, no cesa de confirmar que “los más favorecidos deben *renunciar* a algunos de sus derechos para poner con mayor liberalidad sus bienes al servicio de los demás” y que una afirmación excesiva de igualdad “puede dar lugar a un individualismo donde cada uno reivindique sus derechos sin querer hacerse responsable del bien común”» (*Compendio*, n. 158; las citas internas son de *Octogesima adveniens*, n. 23).

449 «Los oprimidos por la miseria son objeto de un amor de preferencia por parte de la Iglesia que, desde los orígenes, y, a pesar de los fallos de muchos de sus miembros, no ha cesado de trabajar para aliviarlos, defenderlos y liberarlos. Lo ha hecho mediante innumerables obras de beneficencia que siempre y en todo lugar continúan siendo indispensables» (*Libertatis conscientia*, n. 68). Cf. *Catecismo*, nn. 2444, 2447-2448; *Compendio*, n. 184.

450 «Los derechos, sean de quien fueren, habrán de respetarse inviolablemente; y para que cada uno disfrute del suyo deberá proveer el poder civil, impidiendo o castigando las injurias. Sólo que en la protección de los derechos individuales se habrá de mirar principalmente por los débiles y los pobres» (*Rerum novarum*, p. 125). En modo semejante Juan XXIII: «Todos los miembros de la comunidad deben participar en el bien común por razón de su propia naturaleza, aunque en grados diversos, según las categorías, méritos y condiciones de cada ciudadano. Por este motivo, los gobernantes han de orientar sus esfuerzos a que el bien común redunde en provecho de todos, sin preferencia alguna por persona o grupo social determinado [...]. Sin embargo, razones de justicia y de equidad pueden exigir, a veces, que los hombres de gobierno tengan especial cuidado de los ciudadanos más débiles, que puedan hallarse en condiciones de inferioridad, para defender sus propios derechos y asegurar sus legítimos intereses» (*Pacem in terris*, pp. 272-273).

igualitarismo ilusorio, ni ser exclusivo o excluyente, sino preferencial⁴⁵¹. Por eso, no puede permanecer sólo en palabras, debe caracterizar la vida cotidiana, así como las decisiones en ámbito político y económico; en definitiva, «debe traducirse, a todos los niveles, en acciones concretas hasta *alcanzar decididamente* algunas reformas necesarias»⁴⁵². Los pobres no deben *–no pueden–* esperar a salir de su miseria como efecto residual de las sociedades opulentas; este proceder no sería cristiano (porque el cometido no es técnico, sino ético⁴⁵³) ni realista (como lo evidencia el trayecto que ha seguido el desarrollo económico de los últimos decenios). Se debe realizar un importante esfuerzo mental y práctico, educativo y técnico, ingenioso y realista, para elaborar formas superiores de justicia y de solidaridad, e idear y aplicar una ayuda eficaz a quienes se encuentran en condiciones de indigencia.

Precisamente fue la abyecta miseria de las masas trabajadoras, víctimas de una distribución desigual de los frutos del crecimiento económico, la que ocasionó la “cuestión obrera” y propició la publicación de los documentos sociales de la Iglesia en la época industrial. Las enseñanzas de la *Rerum novarum* y de la *Quadragesimo anno* fueron, en primer término, una crítica de la situación en la que un gran número de personas «se debate indecorosamente en una situación miserable y calamitosa»⁴⁵⁴, y de los sistemas ideológicos que la provocaron. La cuestión se plantea ahora diversamente, pero sigue siendo un grave problema que debe resolverse; además de las formas históricas de la pobreza, aparecen otras nuevas: la escasez de recursos inmateriales, de conocimiento y de información; la falta de libertades fundamentales que menoscaban la iniciativa económica debido a reglamentaciones obsoletas y a burocracias incapaces; el hecho de que, en diversos países, quienes trabajan no siempre puedan superar el umbral de la pobreza. Éstos y otros fenómenos menos observables han producido, incluso en países del primer mundo, grandes sectores de “exclusión” que, a menudo, permanecen “invisibles”. Por eso la Iglesia recuerda que, «*al comienzo del nuevo milenio, la pobreza de miles de millones de hombres y mujeres es “la cuestión que, más que cualquier otra, interpela nuestra conciencia humana y cristiana”*». La pobreza manifiesta un dramático problema de justicia: la pobreza, en sus diversas formas y consecuencias, se caracteriza por un crecimiento desigual y no reconoce a cada pueblo el “igual derecho a ‘sentarse a la mesa del banquete común’”. Esta pobreza hace imposible la realización de aquel

451 Juan Pablo II ha recordado con frecuencia las notas de un auténtico amor preferencial por los pobres: «Esta “opción”, por el hecho de ser “preferencial”, indica e implica que no debe ser exclusiva ni excluyente. El mensaje de salvación que Cristo nos trae está destinado “a toda creatura” (cf. *Mc* 16,15). Es una “opción” que tiene su fundamento en la Palabra de Dios y no en criterios aportados por ciencias humanas o ideologías contrapuestas, que a menudo reducen los pobres a categorías económicas o sociopolíticas. Ella, sin embargo, ha de realizarse mirando al hombre con una visión integral, es decir, con su vocación temporal y eterna. Y es ahí precisamente donde, a la luz de la Revelación, descubrimos que la pobreza más absoluta es la orfandad divina, consecuencia del pecado. Consiguientemente, la primera liberación que Cristo vino a brindar al hombre es la liberación del pecado, del mal moral que anida en su corazón y que, a su vez, es raíz y causa de las estructuras opresoras» (JUAN PABLO II, *Discurso en la Catedral de Montevideo*, 31-III-1987, n. 8). Cf. *Centesimus annus*, n. 57; JUAN PABLO II, Ex. ap. *Ecclesia in America*, n. 58.

452 *Sollicitudo rei socialis*, n. 43.

453 La actual abundancia de bienes terrenos y las facilidades para distribuirlos, muestra que el problema radica en la escasez de valores morales y no en la falta de medios.

454 *Rerum novarum*, p. 98.

humanismo pleno que la Iglesia auspicia y propone, a fin de que las personas y los pueblos puedan “ser más” y vivir en “condiciones más humanas”»⁴⁵⁵.

f) Solidaridad

El concepto de solidaridad expresa que los hombres están unidos *in solidum*, es decir, que lo que hace uno de ellos repercute, en cierto modo, en los demás, porque existe entre ellos una singular interrelación; de ahí la importancia de un apoyo mutuo⁴⁵⁶. Como sabemos, todas las personas deben participar, junto con las demás, en la edificación y el uso del bien común de la sociedad, a todos los niveles; más aún actualmente, debido a la creciente interdependencia mundial: «*Las nuevas relaciones de interdependencia entre hombres y pueblos, que son, de hecho, formas de solidaridad, deben transformarse en relaciones que tiendan hacia una verdadera y propia solidaridad ético-social, que es la exigencia moral ínsita en todas las relaciones humanas*»⁴⁵⁷. La solidaridad comporta, por ende, promover la dignidad inalienable de las personas, contribuir a su pleno desarrollo y favorecer la libertad y responsabilidad de todos en sus relaciones sociales. La solidaridad refuerza las instituciones sociales y evita que se transformen en estructuras de pecado; por eso es un criterio necesario de la organización social y un principio fundamental de la doctrina social de la Iglesia⁴⁵⁸. La exigencia de la solidaridad no se basa en un moralismo; es más bien un requisito esencial de la naturaleza humana; en efecto:

– La solidaridad deriva de la sociabilidad humana, y de la mayor eficacia del trabajo en equipo: «Valen más dos juntos que uno solo, porque es mayor la recompensa del esfuerzo»⁴⁵⁹.

– Se añade la unidad genealógica del género humano, como fundamento de un destino histórico común, que debe favorecer una profunda y universal fraternidad: Dios «hizo salir de un solo principio a todo el género humano para que habite sobre toda la tierra»⁴⁶⁰. En otras palabras, el parentesco natural de todos los hombres reclama una actuación solidaria.

– Existe, además, una íntima unidad y solidaridad ontológica de los hombres en el bien y en el mal, como prueba la misteriosa, pero real, solidaridad ontológica en el bien y en el mal moral que conocemos por Revelación. De este modo se pone más de manifiesto que el desarrollo será de todos

455 *Compendio*, n. 449; la cita interna es de JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, n. 14. Cf. *Populorum progressio*, nn. 20-21, 47; *Sollicitudo rei socialis*, nn. 13-15; JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1993*, nn. 1, 3; ID., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1998*, nn. 1-3, 7-8.

456 Cf. A. ARGANDOÑA, *Razones y formas de la solidaridad*, en F. FERNÁNDEZ (dir.), *Estudios sobre la encíclica “Sollicitudo rei socialis”*, Unión Editorial, Madrid 1990, pp. 333-355; AA.VV., *Vida humana, solidaridad y teología*, Ateneo de Teología, Madrid 1990; E. MONTI, *Alle fonti di la solidarietà: la nozione di solidarietà nella dottrina sociale della Chiesa*, Glossa, Milano 1999.

457 *Compendio*, n. 193. Cf. *Orientaciones*, n. 38; *Compendio*, nn. 192-196.

458 Cf. *Octogesima adveniens*, n. 26; *Compendio*, n. 193.

459 *Qo* 4,9.

460 *Hch* 17,26. Cf. *Gn* 3,20.

–individuos, comunidades, países– o de ninguno⁴⁶¹. Si alguien, incluso uno sólo, permanece a causa de los otros en el subdesarrollo –económico, cultural, religioso– querrá decir que los otros no han alcanzado su plena humanidad, se encuentran todavía en el subdesarrollo, al menos moral; por eso el fenómeno del subdesarrollo es un constante llamado al propio compromiso: la solidaridad implica identificarse con las necesidades ajenas y actuar con rigurosa coherencia.

– El punto culminante de la solidaridad se encuentra en la fraternidad universal, derivada de la común filiación divina⁴⁶²; a ello se suma la profunda igualdad en Cristo de los hombres, los pueblos, las actividades, etc.⁴⁶³. «La conciencia de la paternidad común de Dios, de la hermandad de todos los hombres en Cristo, “hijos en el Hijo”, de la presencia y acción vivificadora del Espíritu Santo, conferirá a nuestra mirada sobre el mundo un *nuevo criterio* para interpretarlo. Por encima de los vínculos humanos y naturales, tan fuertes y profundos, se percibe a la luz de la fe un nuevo *modelo de unidad* del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo *modelo de unidad*, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres Personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra “comunidad”»⁴⁶⁴. Sin esta luz sobrenatural no es fácil que la fraternidad humana llegue muy lejos: pronto surgen motivos de controversia, de rivalidad, ... en definitiva, de egoísmo. Al mismo tiempo, se debe hacer hincapié en que quien no vive realmente la unidad y la fraternidad con el prójimo no practica el nuevo criterio (*mandatum novum*) –tan diferente de los criterios mundanos– que es el distintivo de la vida cristiana; por eso, los discípulos de Cristo tienen una particular obligación de practicar la solidaridad⁴⁶⁵.

Además de ser un principio y un valor de la vida social, la solidaridad es una virtud, y, por tanto, no debe confundirse con «un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la *determinación firme y perseverante* de empeñarse por el *bien común*; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos»⁴⁶⁶. Como virtud, la solidaridad es, por tanto, una disposición sólida y constante de actuar en favor del bien ajeno que, en el ámbito sociopolítico, es el bien común.

461 «La paz y la prosperidad son bienes que pertenecen a todo el género humano, de manera que no es posible gozar de ellos correcta y duraderamente si son obtenidos y mantenidos en perjuicio de otros pueblos y naciones, violando sus derechos o excluyéndolos de las fuentes del bienestar» (*Centesimus annus*, n. 27).

462 Cf. *Mt* 23,8-9; *Ef* 4,6.

463 Cf. *Col* 3,11.

464 *Sollicitudo rei socialis*, n. 40.

465 «Un hombre o una sociedad que no reaccione ante las tribulaciones o las injusticias, y que no se esfuerce por aliviarlas, no son un hombre o una sociedad a la medida del amor del Corazón de Cristo. Los cristianos –conservando siempre la más amplia libertad a la hora de estudiar y de llevar a la práctica las diversas soluciones y, por tanto, con un lógico pluralismo–, han de coincidir en el idéntico afán de servir a la humanidad. De otro modo, su cristianismo no será la Palabra y la Vida de Jesús: será un disfraz, un engaño de cara a Dios y de cara a los hombres» (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 167).

466 *Sollicitudo rei socialis*, n. 38. Cf. *Compendio*, n. 193.

Todo ello requiere la formación en la solidaridad –especialmente en la sociedad contemporánea profundamente permeada por el individualismo– junto con una seria decisión de practicarla en los distintos contextos sociales: lugar de trabajo, relaciones intergeneracionales, etc. A ello puede contribuir el hecho de que las personas reconozcan su deuda con la sociedad (es decir, con las otras personas) y, por tanto, se decidan a colaborar responsablemente en el desarrollo de la sociedad (es decir, de las otras personas), incluso con vistas al futuro⁴⁶⁷.

g) Subsidiaridad y participación

La promoción de la dignidad humana en la vida social exige la tutela y el crecimiento de la libertad personal y de los diversos grupos humanos. Conviene, en efecto, recordar que las personas son los sujetos activos y responsables del proceso de desarrollo, tanto personal cuanto social⁴⁶⁸; y además que para promover la dignidad de las personas, se deben favorecer las iniciativas de los diversos grupos humanos –familias, asociaciones, entes locales, etc.– a quienes las personas confían una parte de su realización⁴⁶⁹. Por eso la doctrina cristiana, en consonancia con la recta razón, enseña claramente que el Estado y las asociaciones más extensas no deben sustituir el dinamismo, la libertad y la responsabilidad de las personas y de las asociaciones menores⁴⁷⁰. Todo ello se realiza a través del principio de subsidiaridad⁴⁷¹. La *Quadragesimo anno*, que fue el primer documento magisterial que habló explícitamente de ese principio, enseña: «Como no se puede quitar a los individuos y dar 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 [...]. Por lo tanto, tengan muy presente los gobernantes que, mientras más vigorosamente reine, salvado este principio de función “subsidiaria”, el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, tanto más firme será no sólo la autoridad, sino también la eficiencia social, y tanto más feliz y próspero el estado de la nación»⁴⁷².

467 «El principio de solidaridad implica que los hombres de nuestro tiempo cultiven aún más la conciencia de la deuda que tienen con la sociedad en la cual están insertos: son deudores de aquellas condiciones que facilitan la existencia humana, así como del patrimonio, indivisible e indispensable, constituido por la cultura, el conocimiento científico y tecnológico, los bienes materiales e inmateriales, y todo aquello que la actividad humana ha producido. Semejante deuda se salda con las diversas manifestaciones de la actuación social, de manera que el camino de los hombres no se interrumpa, sino que permanezca abierto para las generaciones presentes y futuras, llamadas unas y otras a compartir, en la solidaridad, el mismo don» (*Compendio*, n. 195).

468 Cf. *Populorum progressio*, n. 15.

469 Cf. *Catecismo*, n. 1882; *Compendio*, n. 185.

470 La misma experiencia muestra que la negación de la subsidiaridad o su limitación, aun con el pretexto de un mayor bien común, frena e incluso anula el empeño creativo de las personas y de los grupos sociales.

471 Cf. J. B. D'ONORIO (dir.), *La subsidiarité: de la théorie à la pratique*, Téqui, Paris 1995; M. SPIEKER, *Il principio di sussidiarietà: presupposti antropologici e conseguenze politiche*, «La Società» 5 (1995) 35-50; E. BANÚS (ed.), *Subsidiariedad: historia y aplicación*, Newbook, Pamplona 2000; J. T. RAGA, *El Estado de Bienestar ante el principio de subsidiariedad: el retorno a las fuentes de decisión*, en J. I. SÁNCHEZ MACÍAS (coord.), *Economía, derecho y tributación*, Universidad de Salamanca, Salamanca 2005, pp. 29-62.

472 *Quadragesimo anno*, p. 203. Cf. *Caritas in veritate*, n. 57.

El principio de subsidiaridad implica⁴⁷³:

– En sentido positivo: favorecer las iniciativas de los individuos y grupos menores a través de la oportuna ayuda (*subsidium*), y la creación de instituciones (educativas, legislativas, estructurales, etc.) que facilitan una actuación autónoma; de esta manera, los individuos y las comunidades de orden inferior pueden llevar a cabo sus funciones sin tener que transferirlas a las agrupaciones mayores, que acabarían por sustituirlas. También supone que las organizaciones más extensas asuman aquellas tareas –necesarias para el desarrollo social– que los individuos o los grupos menores no tienen la capacidad de realizar.

– En sentido negativo: no limitar el espacio de actuación de las personas y grupos menores, que son expresión de la “subjetividad creativa del ciudadano”, y cuya libertad y responsabilidad no deben ser usurpadas; por eso, cuando sea necesaria una suplencia por parte de los organismos superiores, ésta debe limitarse a lo estrictamente necesario.

Los documentos de la Iglesia recuerdan algunas actitudes derivadas de este principio: «Con el principio de subsidiaridad *contrastan* las formas de centralización, de burocratización, de asistencialismo, de presencia injustificada y excesiva del Estado y del aparato público [...]. La ausencia o el inadecuado reconocimiento de la iniciativa privada, incluso económica, y de su función pública, así como también los monopolios, contribuyen a dañar gravemente el principio de subsidiaridad. A la actuación del principio de subsidiaridad *corresponden*: el respeto y la promoción efectiva del primado de la persona y de la familia; la valoración de las asociaciones y de las organizaciones intermedias, en sus opciones fundamentales y en todas aquellas que no pueden ser delegadas o asumidas por otros; el impulso ofrecido a la iniciativa privada, a fin que cada organismo social permanezca, con las propias peculiaridades, al servicio del bien común; la articulación pluralista de la sociedad y la representación de sus fuerzas vitales; la salvaguardia de los derechos de los hombres y de las minorías; la descentralización burocrática y administrativa; el equilibrio entre la esfera pública y privada, con el consecuente reconocimiento de la función *social* del sector privado; una adecuada responsabilización del ciudadano para “ser parte” activa de la realidad política y social del país»⁴⁷⁴.

La subsidiaridad es un principio natural y, por eso, aplicable a todos los grupos humanos; sin embargo, el modo de vivirlo dependerá del tipo de comunidad, ya que las atribuciones de la autoridad (y el correspondiente deber de subsidiaridad) obedecen al fundamento en el que se asienta la autoridad. La práctica de la subsidiaridad será diversa cuando se refiere a la comunidad política, a la comunidad familiar o a la vida de la Iglesia.

El principio de subsidiaridad está íntimamente unido al de participación, que supone la exigencia de realizar la propia parte en la edificación del bien social⁴⁷⁵. En efecto, «las competencias

473 Cf. *Compendio*, n. 186.

474 *Compendio*, n. 187.

475 «Consecuencia característica de la subsidiaridad es la participación, que [...] es un deber que todos han de cumplir conscientemente, en modo responsable y con vistas al bien común» (*Compendio*, n. 189). Cf. *Gaudium et spes*, n. 75; *Octogesima adveniens*, nn. 22, 46; *Orientaciones*, n. 40; *Catecismo*, nn. 1913-1917.

y derechos protegidos por el principio de subsidiariedad deben ser usados en toda su extensión y las responsabilidades que sirven de base a aquellos han de ser cumplidas en la medida de lo posible por propia iniciativa y con medios propios»⁴⁷⁶. Esto se ajusta a cuanto ya se ha indicado: cada persona es el sujeto activo y responsable de su propio desarrollo y del de los grupos a los que pertenece; así pues, todo hombre debe participar con los demás en la edificación del bien común de la sociedad, respetando la identidad de las personas y de los pueblos. El derecho-deber de participación es, por tanto, un requisito necesario para organizar una vida social más humana y, como consecuencia, un principio fundamental del orden social, que debería inspirar cualquier decisión sociopolítico-económica a nivel personal, asociativo, estatal e internacional.

Para que la participación no sea sólo nominal, sino real, se requiere una profunda labor de educación y un conjunto de medidas estructurales que faciliten la colaboración de las personas a la prosperidad de las diferentes comunidades a las que pertenecen⁴⁷⁷. En este ámbito, como en todos los que se refieren a la vida moral, se debe tener en cuenta que la labor de educación no se limita al aspecto intelectual; es aún más necesaria una profunda formación moral, para que la gestión de la vida social sea el resultado de una corresponsabilidad de todos en el bien común. Cabe destacar que la creciente apatía por la política exige una mayor dedicación en este empeño formativo.

La medida estructural más eficaz y necesaria para fomentar la participación es mostrar a los ciudadanos la efectividad de esa participación. Se debe evitar, por consiguiente, todo lo que, abierta o encubiertamente, obstaculice ese derecho; esos obstáculos se encuentran no sólo en los países totalitarios o dictatoriales, sino también en los países donde este derecho se acepta formalmente, pero es difícil de ejercer en la práctica, o donde una hipertrofia de la burocracia hace ardua su realización en la vida social y política⁴⁷⁸. En ese sentido, es conveniente favorecer la alternancia de los gobiernos, a fin de evitar la fosilización de las estructuras y el establecimiento de clientelismos y de privilegios ocultos.

Aunque la participación en la esfera política es particularmente necesaria, no hay que olvidar que este principio atañe a todos los sectores sociales; desde los que operan a nivel regional y planetario, de los que depende la construcción de una comunidad internacional solidaria⁴⁷⁹, a los más reducidos, pero que muchas veces condicionan consistentemente la vida de las personas, como son el ámbito laboral y económico⁴⁸⁰, la información y cultura, la política provincial y municipal, y

476 J. MESSNER, *Ética social, política y económica a la luz del derecho natural*, Madrid. Rialp 1967, p. 338.

477 Cf. *Catecismo*, n. 1917; *Compendio*, n. 191.

478 Cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1952: AAS 45 (1953) 37; *Octogesima adveniens*, n. 47; *Sollicitudo rei socialis*, n. 15; *Centesimus annus*, nn. 44-45; *Compendio*, n. 191.

479 Cf. *Sollicitudo rei socialis*, nn. 44-45.

480 Cf. *Mater et magistra*, pp. 422-425; *Laborem exercens*, n. 14; *Centesimus annus*, n. 35. Vid. A. LUCAS MARÍN, *La participación en el trabajo: el futuro del trabajo humano*, Lumen, Buenos Aires 1995.

muchos otros. La influencia de la participación en el desarrollo personal y social implica la especial necesidad de facilitar su práctica a quienes tienen más dificultad para vivirla⁴⁸¹.

h) Valores de la doctrina social de la Iglesia

El progreso social está íntimamente ligado al reconocimiento real y eficaz de un conjunto de valores congruentes con la plena verdad sobre el hombre. Los valores sociales muestran la primacía de la persona humana, de cada persona concreta, sobre los logros pragmáticos, la superioridad de lo espiritual sobre lo material, la prevalencia de la ética, como bien integral del hombre, sobre la técnica⁴⁸². Su práctica es necesaria para alcanzar la perfección personal y una convivencia social más humana; constituyen, por tanto, los criterios necesarios para construir una sociedad digna del hombre y son punto de referencia indispensable para toda actividad social (cultural, política, empresarial, etc.), tanto más cuanto mayores sean las responsabilidades en esa actividad. Como indican pautas de actuación social, estos valores exigen: a) adecuadas disposiciones –virtudes– y realizaciones por parte de los actores sociales, y b) organismos e instituciones que promuevan los valores en la vida social, lo que podríamos llamar “estructuras virtuosas”⁴⁸³. Los principales valores en este ámbito son: la verdad, la libertad, la justicia, la paz y, en primer lugar, la caridad⁴⁸⁴.

El ejercicio de las virtudes sociales y la instauración de “estructuras virtuosas” requieren, además de una firme búsqueda del bien, la capacidad prudencial de reconocer en todo momento y situación cuáles son las actividades adecuadas para tutelar estos valores. De hecho, los valores sociales «entran frecuentemente en conflicto con las situaciones en las que son negados directa o indirectamente. En tales casos, el hombre se encuentra en la dificultad de acatarlos todos de modo coherente y simultáneo. Por esta razón es todavía más necesario el discernimiento cristiano en las decisiones que han de tomarse en las diversas circunstancias a la luz de los valores fundamentales del cristianismo. Este es el modo de practicar la auténtica “sabiduría” que la Iglesia pide a los cristianos y a todos los hombres de buena voluntad en el compromiso social»⁴⁸⁵.

481 Es imprescindible «favorecer la participación, sobre todo, de los más débiles, así como la alternancia de los dirigentes políticos, con el fin de evitar que se instauren privilegios ocultos» (*Compendio*, n. 189).

482 Cf. *Redemptor hominis*, n. 16.

483 «Los valores requieren [...] el ejercicio personal de las virtudes y, por ende, las actitudes morales correspondientes a los valores mismos» (*Compendio*, n. 197).

484 «La convivencia humana resulta ordenada, fecunda en el bien y apropiada a la dignidad del hombre, cuando se funda en la verdad; cuando se realiza según la justicia, es decir, en el efectivo respeto de los derechos y en el leal cumplimiento de los respectivos deberes; cuando es realizada en la libertad que corresponde a la dignidad de los hombres, impulsados por su misma naturaleza racional a asumir la responsabilidad de sus propias acciones; cuando es vivificada por el amor, que hace sentir como propias las necesidades y las exigencias de los demás e intensifica cada vez más la comunión en los valores espirituales y la solicitud por las necesidades materiales» (*Compendio*, n. 205). Cf. *Pacem in terris*, pp. 265-266. En el análisis de los diversos valores, no hablaremos de la caridad y la solidaridad, estudiadas precedentemente: vid. cap. I, § 2 b) y cap. II, § 3 f).

485 *Orientaciones*, n. 45.

i) Verdad y justicia

Un criterio imprescindible para construir una vida humana ordenada es el respeto de la verdad. Este respeto tiene un significado especial en la vida social⁴⁸⁶: una comunidad que no estime la verdad tiende a la decadencia⁴⁸⁷; viceversa, cuanto más las personas e instituciones se esfuerzan por conocer la verdad y actuar en consecuencia, tanto más se alejan de la arbitrariedad y pueden lograr el bien personal y social⁴⁸⁸.

La encíclica *Caritas in veritate* recuerda que el amor y la verdad «son la vocación que Dios ha puesto en el corazón y en la mente de cada ser humano»; por eso, es necesario «dar fuerza a la verdad, mostrando su capacidad de autentificar y persuadir en la concreción de la vida social. Y esto no es algo de poca importancia hoy, en un contexto social y cultural, que con frecuencia relativiza la verdad, bien desentendiéndose de ella, bien rechazándola»; de hecho, «sin la verdad, la caridad es relegada a un ámbito de relaciones reducido y privado. Queda excluida de los proyectos y procesos para construir un desarrollo humano de alcance universal, en el diálogo entre saberes y operatividad»⁴⁸⁹.

La cultura contemporánea, en gran parte, desconfía de la verdad, o por lo menos piensa que no es posible alcanzar las verdades profundas que muestran el sentido de la vida, personal y social, y orientan su actuación. Por su parte, la doctrina cristiana recuerda que «el significado profundo de la existencia humana [...] se revela en la libre búsqueda de la verdad, capaz de ofrecer dirección y plenitud a la vida, búsqueda a la que estos interrogantes instan incesantemente la inteligencia y la voluntad del hombre»⁴⁹⁰. El conocimiento de las verdades que dan sentido a la vida humana, no es sólo una tendencia natural o una curiosidad meramente teórica: el hombre tiene, además, el deber de buscar y de vivir esas verdades. Esa actitud es un acto de justicia, ya que facilita el progreso social: la verdad no puede ser un mero objeto de contemplación, debe ser vivida, comunicada y aplicada a todos los ámbitos de la vida humana; es un talento que Dios ha confiado a los hombres, para que fructifique en obras de justicia y de solidaridad⁴⁹¹.

Todo ello pone de relieve la necesidad de una sólida educación, que hoy resulta especialmente necesaria⁴⁹². La vida personal y social no puede limitarse a los conocimientos funcionales y

486 Cf. *Catecismo*, nn. 2467, 2469. Sobre este tema vid., más adelante, cap. V, § 1, y el volumen *Elegidos en Cristo III*, cap. III, § 6.

487 «Quien no respeta la verdad no puede hacer el bien. Donde no se respeta la verdad no puede crecer la libertad, la justicia y el amor. [...] Cuando la verdad no está presente, se desintegra el suelo social sobre el que nos apoyamos. De ahí que esa virtud aparentemente tan inútil sea en realidad la virtud fundamental de toda vida social» (J. RATZINGER, *Cooperadores de la verdad*, Rialp, Madrid 1991, pp. 182-183).

488 Cf. *Gaudium et spes*, n. 16; *Compendio*, n. 198.

489 *Caritas in veritate*, nn. 1, 2, 4.

490 *Compendio*, n. 15. Los interrogantes indicados se encuentran en el número precedente: «¿Quién soy yo? ¿Por qué la presencia del dolor, del mal, de la muerte, a pesar de tanto progreso? ¿De qué valen tantas conquistas si su precio es, no raras veces, insostenible? ¿Qué hay después de esta vida?» (*Compendio*, n. 14). Cf. *Gaudium et spes*, n. 10.

491 Cf. Pío XII, Mensaje *Ecce ego*, 24-XII-1954: AAS 47 (1955) 26-27; *Compendio*, n. 17.

492 Para la reforma de la sociedad «la tarea prioritaria, que condiciona el logro de todas las demás, es de orden educativo» (*Libertatis conscientia*, n. 99). Cf. *Gaudium et spes*, n. 61; *Populorum progressio*, n. 35; *Sollicitudo rei*

utilitarios propios de una mentalidad tecnicista: es aún más necesaria la formación sapiencial que muestra el sentido último de la vida, sin quedarse en las verdades “penúltimas” que se limitan a las realidades terrenas. Vivir la verdad supone la educación del pensamiento y, especialmente, la formación de la voluntad y de la afectividad, para no restringir la verdad al campo de los bienes puramente materiales, o reducirla al ámbito subjetivo relativizando sus exigencias⁴⁹³. Son ampliamente conocidos los males sociales causados por la falsedad, sobre todo en el ámbito de la información, de la política y de la economía; lo que muestra una vez más la necesidad de la verdad y de la veracidad para edificar una vida social sana⁴⁹⁴. El deber de esta formación sapiencial no es sólo pasiva, es decir, de recibir formación, sino también activa: el hombre, especialmente el cristiano, debe, en todo momento, enseñar y testimoniar la verdad, al igual que Jesucristo⁴⁹⁵.

La virtud de la justicia tutela los derechos de las personas en las relaciones humanas, por eso es un fundamento necesario para el correcto orden social y, como consecuencia, uno de los valores de la doctrina social de la Iglesia⁴⁹⁶. El cumplimiento de sus exigencias, que atañen a las personas, a las asociaciones y la sociedad en su conjunto, resulta indispensable para edificar la “buena sociedad”. El pensamiento clásico distinguía tres tipos de justicia: conmutativa, distributiva y general. Con el inicio de la “cuestión social”, se comenzó a hablar también de “justicia social” que, con el paso del tiempo, ha adquirido un relieve siempre mayor⁴⁹⁷. La justicia social concierne la esfera económica, política, etc., principalmente en su dimensión institucional⁴⁹⁸. «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»⁴⁹⁹.

Aunque en la base de la vida social se encuentra la justicia, su buena marcha precisa también de la caridad: «La caridad va más allá de la justicia, porque amar es dar, ofrecer de lo “mío” al socialis, n. 44.

493 Cf. *Gaudium et spes*, n. 15; *Catecismo*, nn. 2470, 2482-2487.

494 Cf. *Compendio*, n. 198.

495 Cf. *Jn* 18,37; *Hch* 1,1.

496 «Desde el punto de vista subjetivo, la justicia se traduce en la actitud *determinada por la voluntad de reconocer al otro como persona*, mientras que desde el punto de vista objetivo, constituye *el criterio determinante de la moralidad en el ámbito intersubjetivo y social*» (*Compendio*, n. 201). Cf. *Pacem in terris*, pp. 282-283; CONFERENCIA EPISCOPAL VENEZOLANA, Ex. past. *Unidos en la Justicia y la Rectitud*, 10-VII-2008. El tema de la justicia ha sido ampliamente estudiado en *Elegidos en Cristo III*, cap. III-V.

497 Cf. Pío XI, Enc. *Divini Redemptoris*: AAS 29 (1937) 92; *Catecismo*, nn. 1928-1942, 2426-2449, 2832. Vid. A. MILLÁN PUELLES, *Persona humana y justicia social*, Minos, México 2000; J. BALLESTEROS, *La justicia social en el Magisterio de la Iglesia*, Publicaciones “San Dámaso”, Madrid 2008. Pensamos, sin embargo, que no se trata de un cuarto tipo de justicia, sino que pertenece a los diversos ámbitos de esta virtud, subrayando su relación con el bien común que redundará inmediatamente en el bien de las personas, especialmente de los más necesitados: cf. E. COLOM, *Chiesa e società*, cit., pp. 321-325.

498 Cf. *Laborem exercens*, n. 2; *Compendio*, n. 201.

499 *Catecismo*, n. 1928.

otro; pero nunca carece de justicia, la cual lleva a dar al otro lo que es “suyo”, lo que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar. No puedo “dar” al otro de lo mío sin haberle dado en primer lugar lo que en justicia le corresponde. Quien ama con caridad a los demás, es ante todo justo con ellos. No basta decir que la justicia no es extraña a la caridad, que no es una vía alternativa o paralela a la caridad: la justicia es “inseparable de la caridad” [*Populorum progressio*, n. 22], intrínseca a ella. [...] La “ciudad del hombre” no se promueve sólo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión»⁵⁰⁰. La caridad no puede suplantar la justicia; más bien la supone y la eleva, sin quitar nada a sus incumbencias. Por eso la Iglesia ha insistido en la obligación de que «se satisfaga ante todo a las exigencias de la justicia, y no se brinde como ofrenda de caridad lo que ya se debe por título de justicia»⁵⁰¹.

j) Libertad

La libertad es una noción presente en el pensamiento filosófico clásico, pero sólo el Evangelio ha mostrado su profundidad y extensión; se puede por tanto decir que el tema de la libertad pertenece a la herencia del cristianismo⁵⁰². La libertad es el signo eminente de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios y es el fundamento de la dignidad de cada persona humana⁵⁰³: «La libertad, don excelente de la Naturaleza, propio y exclusivo de los seres racionales, confiere al hombre la dignidad de estar en manos de su albedrío y de ser dueño de sus acciones»⁵⁰⁴. El ámbito de la libertad, como bien propio de la naturaleza humana, no se limita a los aspectos puramente individuales; posee también una notable importancia para la consecución del bien social⁵⁰⁵. Por eso, un criterio fundamental de la ética social es la salvaguardia, siempre y en todo, del valor de la libertad, que permite la realización del auténtico bien personal y común: cada uno debe poder buscar la verdad y profesar las propias ideas religiosas, culturales, políticas, etc.; actuar con autonomía y asumir la responsabilidad de su actuación; trabajar en propio, etc.: «Sólo si es libre, el desarrollo puede ser integralmente humano; sólo en un régimen de libertad responsable puede

⁵⁰⁰ *Caritas in veritate*, n. 6. Cf. JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 12; *Compendio*, n. 391. Vid. *Elegidos en Cristo III*, cap. III, § 3 d).

⁵⁰¹ *Apostolicam actuositatem*, n. 8. Cf. *Catecismo*, n. 2446; *Compendio*, n. 184. Vid. cap. I, § 2 b).

⁵⁰² Cf. *Libertatis conscientia*, n. 5. Desde el punto de vista filosófico, vid. A. LÉONARD, *El fundamento de la moral: ensayo de ética filosófica general*, BAC, Madrid 1997, especialmente capp. 1-3. Según Hegel la idea de libertad «llegó al mundo por obra del cristianismo» (G. W. F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 482, Porrúa, 2ª ed., México 1973, p. 253).

⁵⁰³ Cf. TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, 2, 5, 5: CCL I, 480; SAN GREGORIO DE NISA, *De hominis opificio*, 16: PG 44, 183 BC; *S. Th.*, I-II, proem.; *Gaudium et spes*, n. 17; *Libertatis conscientia*, nn. 27-28; *Catecismo*, nn. 1705, 1712, 1730; *Compendio*, n. 199.

⁵⁰⁴ LEÓN XIII, Enc. *Libertas praestantissimum: Acta Leonis XIII*, 8 (1888) 212.

⁵⁰⁵ «La libertad se ejercita en las relaciones entre los seres humanos. Toda persona humana, creada a imagen de Dios, tiene el derecho natural de ser reconocida como un ser libre y responsable. Todo hombre debe prestar a cada cual el respeto al que éste tiene derecho. El *derecho al ejercicio de la libertad* es una exigencia inseparable de la dignidad de la persona humana» (*Catecismo*, n. 1738). Cf. *Gaudium et spes*, n. 75; *Libertatis conscientia*, n. 73; *Compendio*, n. 163.

crecer de manera adecuada»⁵⁰⁶. No se favorece el desarrollo pleno de las personas, si éstas se encuentran en regímenes políticos autoritarios o totalitarios; si las estructuras sociales, el sistema cultural, jurídico y económico comprometen su libertad e iniciativa⁵⁰⁷.

El inmenso valor positivo de la libertad muestra su perversión cuando se entiende o se usa erróneamente. Es por ende necesario, también para favorecer el bien social, un concepto auténtico de libertad y un comportamiento congruente con él. Una aproximación preliminar podría identificar la libertad con la independencia; sin embargo, existen límites a esa plena independencia, por ejemplo, las restricciones de la propia naturaleza (corporal, social, etc.) y, entre ellas, la condición de criatura: la libertad humana es una libertad participada⁵⁰⁸. Por eso, el hombre es libre, pero su libertad no es ilimitada, en cuanto sólo puede practicarse en el ámbito de la realidad del propio ser; realidad que deriva del designio divino conocido mediante la ley moral⁵⁰⁹. Como consecuencia, la ley moral no es un límite, sino el cauce de la libertad, y rechazar tal ley no es una auténtica liberación; pensar de otro modo supone imaginar una libertad humana sin límites, hipótesis tan irreal que existe sólo en la imaginación. La libertad humana, en efecto, «no tiene su origen absoluto e incondicionado en sí misma, sino en la existencia en la que se encuentra y para la cual representa, al mismo tiempo, un límite y una posibilidad. Es la libertad de una criatura, o sea, una libertad donada, que se ha de acoger como un germen y hacer madurar con responsabilidad»⁵¹⁰.

Cuando la persona ejerce su libertad respetando la plena verdad humana –respetando la ley moral– realiza actos que contribuyen al desarrollo de sí mismo y de la sociedad; en caso contrario, su actuación tiende a deteriorar la persona y la sociedad⁵¹¹. Se debe, por tanto, enfatizar que sólo una libertad coherente con la verdad puede construir una sociedad auténticamente humana⁵¹². De hecho, las “cuestiones sociales” proceden de un uso indebido de la libertad humana: «En efecto, ¿de dónde

⁵⁰⁶ *Caritas in veritate*, n. 17.

⁵⁰⁷ Cf. *Gaudium et spes*, n. 73; *Redemptor hominis*, n. 17; *Sollicitudo rei socialis*, n. 15; *Centesimus annus*, nn. 44, 48; *Compendio*, n. 135.

⁵⁰⁸ Cf. *Libertatis conscientia*, nn. 25, 29. Para una mayor profundización vid. *Elegidos en Cristo I*, cap. IV y la bibliografía allí citada.

⁵⁰⁹ «La libertad, que es dominio interior de sus propios actos y autodeterminación comporta una relación inmediata con el orden ético. Encuentra su verdadero sentido en la elección del bien moral. Se manifiesta pues como una liberación ante el mal moral» (*Libertatis conscientia*, n. 27). Cf. *Catecismo*, n. 1706; *Veritatis splendor*, nn. 35-53; *Compendio*, n. 136.

⁵¹⁰ *Veritatis splendor*, n. 86. «Jesús es la estrella polar de la libertad humana: sin él pierde su orientación, puesto que sin el conocimiento de la verdad, la libertad se desnaturaliza, se aísla y se reduce a arbitrio estéril. Con él, la libertad se reencuentra, se reconoce creada para el bien y se expresa mediante acciones y comportamientos de caridad» (BENEDICTO XVI, *Discurso a la Congregación para la Doctrina de la Fe*, 10-II-2006).

⁵¹¹ Cf. *Veritatis splendor*, nn. 44, 99; *Compendio*, n. 138.

⁵¹² «Lo humano cuanto más se contempla a la luz del designio de Dios y se vive en comunión con Él, tanto más se potencia y libera en su identidad y en la misma libertad que le es propia. La participación en la vida filial de Cristo, hecha posible por la Encarnación y por el don pascual del Espíritu, lejos de mortificar, tiene el efecto de liberar la verdadera identidad y la consistencia autónoma de los seres humanos, en todas sus expresiones» (*Compendio*, n. 45).

derivan todos los males frente a los cuales quiere reaccionar la *Rerum novarum*, sino de una libertad que, en la esfera de la actividad económica y social, se separa de la verdad del hombre?»⁵¹³. Tampoco podemos olvidar los obstáculos que ocasionan a la libertad las teorías políticas – difundidas en la cultura contemporánea– que conjeturan una discontinuidad entre la libertad individual (que piensan necesariamente como subjetivista) y la libertad social basada en normas éticas procedimentales⁵¹⁴; esta discontinuidad debe evitarse reconociendo que la libertad se rige por una normativa previa inherente a la naturaleza humana.

Hemos recordado que las estructuras sociales influyen sobre el actuar libre de las personas, aunque no lo determinan completamente; en ese sentido, las circunstancias externas pueden promover u obstaculizar el crecimiento de la libertad. Sin embargo, la dimensión más importante de la libertad es la interior; por eso, la liberación de condiciones sociales inhumanas no basta para asegurar la libertad y la dignidad humana; es también indispensable, e incluso más importante, la conversión del corazón, la educación cívica y la formación moral⁵¹⁵. Las libertades sectoriales emanan de la libertad interior de las personas y son necesarias en función de ésta⁵¹⁶. Sólo ella, liberando la libertad humana, hace que la persona supere la esclavitud del “tener” y se empeñe en el don de sí y en la formación de una “buena sociedad”⁵¹⁷.

k) Paz

«La paz en la tierra [es la] suprema aspiración de toda la humanidad a través de la historia»⁵¹⁸, y constituye un importante pilar de la doctrina social de la Iglesia⁵¹⁹. De hecho, salvo en casos patológicos, el deseo de paz es universal, ya que es condición necesaria para el desarrollo de la persona y elemento esencial del bien común⁵²⁰. Este anhelo de paz es especialmente intenso en la actualidad, tal

513 *Centesimus annus*, n. 4.

514 Cf. C. I. MASSINI, *Constructivismo ético y justicia procedimental en John Rawls*, Unam, México 2004.

515 Cf. *Libertatis conscientia*, nn. 31, 75; *Centesimus annus*, nn. 25, 51.

516 «El recto ejercicio de la libertad personal exige unas determinadas condiciones de orden económico, social, jurídico, político y cultural que son, “con demasiada frecuencia, desconocidas y violadas. Estas situaciones de ceguera y de injusticia gravan la vida moral y colocan tanto a los fuertes como a los débiles en la tentación de pecar contra la caridad. Al apartarse de la ley moral, el hombre atenta contra su propia libertad, se encadena a sí mismo, rompe la fraternidad con sus semejantes y se rebela contra la verdad divina”. *La liberación de las injusticias promueve la libertad y la dignidad humana*: no obstante, “ante todo, hay que apelar a las capacidades espirituales y morales de la persona y a la exigencia permanente de la conversión interior si se quieren obtener cambios económicos y sociales que estén verdaderamente al servicio del hombre”» (*Compendio*, n. 137; las citas internas son de *Catecismo*, n. 1740 y *Libertatis conscientia*, n. 75).

517 Cf. *Centesimus annus*, n. 41.

518 *Pacem in terris*, p. 257. Cf. *Est* 3,13b. Incluso quienes provocan la guerra y la violencia desean alcanzar con ellas una paz que consideran más perfecta que la precedente: cf. *S. Th.*, II-II, q. 29, a. 2, ad 2.

519 Cf. *Orientaciones*, n. 43. Vid. R. COSTE, *Théologie de la paix*, Cerf, Paris 1997; L. LORENZETTI (ed.), *Dizionario di teologia della pace*, EDB, Bologna 1997; T. HERR, *Justicia y paz*, en L. MELINA (dir.), *El actuar moral del hombre*, Edicep, Valencia 2001, pp. 317-357; M. ALONSO BAQUER, *¿Dónde está la morada de la paz?*, BAC, Madrid 2004; E. LORA (cur.), *Enchiridion della Pace* (2 vol.), EDB, Bologna 2004; R. R. MARTINO, *Paz y guerra*, Imdosoc, México 2006; J. BALLESTEROS, *Repensar la paz*, Eiunsa, Madrid 2006.

520 Cf. *Catecismo*, nn. 1909, 2304.

vez porque nunca como antes la paz se ha violado tan frecuente y gravemente, y no se ha logrado que esta aspiración a la paz se transforme en una actuación eficaz por lograrla y así edificar la “civilización de la paz”. La causa de este fracaso se debe buscar en una falsa noción de paz, que no tiene en cuenta la plena verdad sobre el hombre –principalmente su relación con Dios–, y en que no se utilizan los medios adecuados para la instaurarla pensando que puede lograrse como un simple equilibrio de potencias antagónicas⁵²¹.

La paz es, ante todo, un atributo divino⁵²². Como tal, el Señor anhela dar la paz a su pueblo⁵²³, y la otorga constantemente como una bendición⁵²⁴. La violencia, tanto en las relaciones interpersonales cuanto en la vida social, deriva precisamente del alejamiento de Dios, inherente al pecado⁵²⁵. Los hombres, para identificarse con el Señor, deben actuar pacíficamente: la paz y la violencia no pueden convivir, donde existe violencia no puede estar Dios⁵²⁶.

La paz es el don más importante del Mesías⁵²⁷, que tiene el título de “Príncipe de la paz”⁵²⁸. En el tiempo mesiánico, todos los pueblos podrán vivir en paz, porque cuando se gobierna de acuerdo con el querer de Dios, florece la justicia y la paz se asienta establemente⁵²⁹. Jesucristo ha obtenido para nosotros el don de la paz mediante el amor demostrado en su pasión y muerte⁵³⁰. Siguiendo su ejemplo y su enseñanza, el cristiano debe anunciar y practicar la paz con perseverancia, si es necesario hasta el sacrificio de sí mismo; esto es inseparable del anuncio cristiano, que es «la Buena Noticia de la

521 «La paz no es sólo ausencia de guerra y no se limita a asegurar el equilibrio de fuerzas adversas. La paz no puede alcanzarse en la tierra, sin la salvaguardia de los bienes de las personas, la libre comunicación entre los seres humanos, el respeto de la dignidad de las personas y de los pueblos, la práctica asidua de la fraternidad. Es la “tranquilidad del orden”. Es obra de la justicia y efecto de la caridad» (*Catecismo*, n. 2304; la cita interna es de S. Agustín, *De civitate Dei*, 19, 13).

522 Cf. *Jc* 6,24. «La paz es la meta a la que aspira la humanidad entera. Para los creyentes “paz” es uno de los nombres más bellos de Dios» (BENEDICTO XVI, *Homilia* 2-XII-2006).

523 Cf. *2 M* 1,4; *Sal* 29,11; 35,27; 85,9.11; 119,165; 125,4-5; 128,5-6; 147,14; *Jr* 29,11.

524 «En la Revelación bíblica, la paz [...] representa la plenitud de la vida (cf. *Ml* 2,5); más que una construcción humana, es un sumo don divino ofrecido a todos los hombres, que comporta la obediencia al plan de Dios. La paz es el efecto de la bendición de Dios sobre su pueblo: “Yahveh te muestre su rostro y te conceda la paz” (*Nm* 6,26). Esta paz genera fecundidad (cf. *Is* 48,19), bienestar (cf. *Is* 48,18), prosperidad (cf. *Is* 54,13), ausencia de temor (cf. *Lv* 26,6) y alegría profunda (cf. *Pr* 12,20)» (*Compendio*, n. 489). Cf. *Ibid.*, n. 490.

525 Cf. *Gn* 4,1-16; 11,1-9; *Compendio*, n. 488. Vid. cap. V, § 2 a).

526 Cf. *Sal* 34,15; 37,11; *Si* 1,22; *Is* 48,22.

527 Cf. *Is* 26,3.12; 32,17-18; 52,7; 54,10; 57,19; 60,17; *Ag* 2,9; *Za* 9,10; etc.

528 Cf. *Is* 9,5.

529 Cf. *Sal* 72,7; 119,165; *Is* 2,2-5; *So* 3,13.

530 «Jesús “es nuestra paz” (*Ef* 2,14), Él ha derribado el muro de la enemistad entre los hombres, reconciliándoles con Dios (cf. *Ef* 2,14-16). De este modo, San Pablo, con eficaz sencillez, indica la razón fundamental que impulsa a los cristianos hacia una vida y una misión de paz. La vigilia de su muerte, Jesús habla de su relación de amor con el Padre y de la fuerza unificadora que este amor irradia sobre sus discípulos; es un discurso de despedida que muestra el sentido profundo de su vida y que puede considerarse una síntesis de toda su enseñanza. El don de la paz sella su testamento espiritual: “Os dejo la paz, mi paz os doy; no os la doy como la da el mundo” (*Jn* 14,27). Las palabras del Resucitado no suenan diferentes; cada vez que se encuentra con sus discípulos, estos reciben de Él su saludo y el don de la paz: “La paz con vosotros” (*Lc* 24,36; *Jn* 20,19.21.26)» (*Compendio*, n. 491).

paz»⁵³¹. Trabajar en favor de la paz de las personas y de la sociedad es, por ende, una importante misión de la Iglesia. Este compromiso no se limita a sus fieles: el valor de la paz le lleva a colaborar con las otras comunidades cristianas, las diferentes religiones y todas las naciones y personas interesadas en un verdadero desarrollo humano. La paz es, sin duda, un valor y un deber universal⁵³².

De lo anterior se deduce que la construcción de la paz requiere, entre otras cosas, la aceptación y la práctica de cuatro puntos:

– la paz es un don de Dios, que nos ha alcanzado Jesucristo, y se nos concede como fruto del Espíritu Santo; para obtenerla es necesaria una sincera adhesión al Señor⁵³³;

– «para que la paz sea auténtica y duradera, ha de estar construida sobre la roca de la verdad de Dios y de la verdad del hombre»⁵³⁴. La verdad de Dios significa relacionarse con Él según lo que Él es⁵³⁵. La verdad del hombre implica reconocer y promover la dignidad de cada persona⁵³⁶;

– el actuar humano en favor de la paz deriva del amor, en cuanto éste debilita la malicia humana, reconcilia con Dios, con los demás y con la naturaleza, mientras la raíz de los enfrentamientos se encuentra en el egoísmo⁵³⁷; por eso la paz y la violencia tienen su origen en el corazón humano⁵³⁸;

– como consecuencia, la paz «no se construye tan sólo mediante la política y el equilibrio de fuerzas e intereses, sino con el espíritu, las ideas, las obras de la paz»⁵³⁹.

La construcción de la paz inicia en el núcleo íntimo de la conducta humana, es decir, en la conciencia y en el corazón: es necesario, por ende, que las personas, especialmente los cristianos,

531 *Hch* 10,36. Cf. *Ef* 6,15; *1 Ts* 4,11; *Compendio*, n. 493. Vid. R. R. MARTINO, *Paz y guerra*, cit., pp. 11-20.

532 Cf. *Compendio*, n. 516. Estas ideas se repiten con frecuencia en los Mensajes para la Jornada Mundial de la Paz, y en muchos otros documentos del Magisterio.

533 Cf. *Lc* 2,14; *Ga* 5,22; 6,16; *Col* 3,15; *St* 3,18. La consecución de la paz y del desarrollo «depende de la fidelidad a nuestra vocación de hombres y mujeres creyentes. Porque depende ante todo de Dios» (*Sollicitudo rei socialis*, n. 47).

534 BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2006*, n. 15.

535 «Dios es Amor que salva, Padre amoroso que desea ver cómo sus hijos se reconocen entre ellos como hermanos, responsablemente dispuestos a poner los diversos talentos al servicio del bien común de la familia humana. Dios es fuente inagotable de la esperanza que da sentido a la vida personal y colectiva. Dios, sólo Dios, hace eficaz cada obra de bien y de paz. La historia ha demostrado con creces que luchar contra Dios para extirparlo del corazón de los hombres lleva a la humanidad, temerosa y empobrecida, hacia opciones que no tienen futuro» (BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2006*, n. 11).

536 «Es necesario reafirmarlo con fuerza: una verdadera paz no es posible si no se promueve, a todos los niveles, el reconocimiento de la dignidad de la persona humana, ofreciendo a cada individuo la posibilidad de vivir de acuerdo con esta dignidad. [...] Esta verdad sobre el hombre es la clave para la solución de todos los problemas que se refieren a la promoción de la paz. Educar en esta verdad es uno de los caminos más fecundos y duraderos para consolidar el valor de la paz» (JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1995*, n. 1). Cf. *Pacem in terris*, p. 259.

537 Cf. Pío XI, Enc. *Ubi arcano*: AAS 14 (1922) 686, que cita *S. Th.*, II-II, q. 29, a. 3, ad 3. Vid. *Gaudium et spes*, n. 78; *Compendio*, n. 494.

538 «La paz no puede darse en la sociedad humana si primero no se da en el interior de cada hombre» (*Pacem in terris*, p. 302). En este sentido «es de esperar que el odio y la violencia no triunfen en los corazones, sobre todo de quienes luchan en favor de la justicia, sino que crezca en todos el espíritu de paz y de perdón» (*Centesimus annus*, n. 27).

539 PABLO VI, *Discurso en la ONU*, 4-X-1965, n. 5. Cf. *Caritas in veritate*, n. 72.

desarrollen una disposición interna de concordia. «Si los sistemas actuales, engendrados por el “corazón” del hombre, se revelan incapaces de asegurar la paz, es preciso renovar el “corazón” del hombre, para renovar los sistemas, las instituciones y los métodos»⁵⁴⁰. Cuando la paz arraiga en el corazón del hombre, entonces puede difundirse en las familias y en las diversas comunidades sociales hasta llegar a toda la humanidad⁵⁴¹. Un entorno de armonía y respeto de las personas es el ambiente adecuado para forjar la paz e irradiarla socialmente, a la vez que favorece la concordia y la cooperación entre las instituciones nacionales e internacionales. Si esos cambios del corazón y de la conducta personal no se proponen como una meta primordial, el mundo seguirá anhelando y hablando de paz, pero no podrá alcanzar una paz duradera.

La paz interior, base necesaria para la paz social, requiere una actitud sincera de reconciliación, de oración y de formación, de las que derivan las obras de la paz. En primer lugar, reconciliación con Dios y con el prójimo; como el pecado es el origen de las divergencias y las violencias, sólo una actitud contraria al pecado será capaz de suscitar la concordia⁵⁴². Además, puesto que la paz es un don de Dios, se obtiene mediante la oración⁵⁴³; una oración humilde, confiada y perseverante que es, a la vez, un incentivo para empeñarse seriamente por la paz⁵⁴⁴. La formación en este ámbito supone, ante todo, la convicción de su “utilidad” y de que los enfrentamientos no se resuelven con la violencia, que siempre engendra más violencia⁵⁴⁵. Para construir la paz social, a cualquier nivel, es necesaria la

540 Juan PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1984*, n. 3; el título de este mensaje es: *La paz nace de un corazón nuevo*.

541 «Para prevenir conflictos y violencias, es absolutamente necesario que la paz comience a vivirse como un valor en el interior de cada persona: así podrá extenderse a las familias y a las diversas formas de agregación social, hasta alcanzar a toda la comunidad política. En un dilatado clima de concordia y respeto de la justicia, puede madurar una auténtica cultura de paz capaz de extenderse también a la Comunidad Internacional» (*Compendio*, n. 495).

542 «*La paz de Cristo es, ante todo, la reconciliación con el Padre, que se realiza mediante la misión apostólica confiada por Jesús a sus discípulos y que comienza con un anuncio de paz: “En la casa en que entréis, decid primero: ‘Paz a esta casa’” (Lc 10,5-6; cf. Rm 1,7). La paz es además reconciliación con los hermanos, porque Jesús, en la oración que nos enseñó, el “Padre nuestro”, asocia el perdón pedido a Dios con el que damos a los hermanos: “Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores” (Mt 6,12). Con esta doble reconciliación, el cristiano puede convertirse en artífice de paz y, por tanto, participe del Reino de Dios, según lo que Jesús mismo proclama: “Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios” (Mt 5,9)»* (*Compendio*, n. 492).

543 En el encuentro de Asís el 27-X-1986, «los representantes de las principales Comunidades religiosas esparcidas por el mundo quisieron expresar juntos el convencimiento de que la paz es un don de lo Alto y realizar un laborioso esfuerzo para implorarlo, acogerlo y hacerlo fructificar mediante opciones concretas de respeto, solidaridad y fraternidad» (JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1988*, Introducción).

544 «*La Iglesia lucha por la paz con la oración. La oración abre el corazón, no sólo a una profunda relación con Dios, sino también al encuentro con el prójimo inspirado por sentimientos de respeto, confianza, comprensión, estima y amor»* (*Compendio*, n. 519). Cf. PABLO VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1968*: AAS 59 (1967) 1102; JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1992*, n. 4. La Iglesia ha establecido el Día Mundial de la Paz, que se celebra el 1 de enero de cada año, para recordar la necesidad de orar y actuar en pro de la paz: cf. *Compendio*, n. 520.

545 Cf. cap. V, § 2.

disposición estable de promoverla⁵⁴⁶. Se debe fomentar en todas las personas la lógica de la paz y de la convivencia en todo el entorno vital: religioso, político, económico, étnico, internacional, familiar, deportivo, etc.

Estas actitudes interiores, necesarias para la paz, además de constituir una base firme de la misma, serán también un importante estímulo para “construir” la paz, para realizar acciones concretas en su favor. Éstas son, principalmente, las que promueven la dignidad personal, la justicia, la caridad y la solidaridad en todas las relaciones humanas⁵⁴⁷. Este compromiso personal debe reflejarse también a nivel institucional: «Es necesario a este respecto que se den pasos concretos para crear y consolidar estructuras internacionales, capaces de intervenir, para el conveniente arbitraje, en los conflictos que surjan entre las naciones, de manera que cada una de ellas pueda hacer valer los propios derechos, alcanzando el justo acuerdo y la pacífica conciliación con los derechos de los demás»⁵⁴⁸. Por el contrario, no es posible instaurar la paz cuando la dignidad humana es violada, cuando muchas personas y sectores sociales viven en la extrema pobreza, cuando existe una excesiva desigualdad económica, cuando el poder político restringe la libertad personal con medidas opresivas y totalitarias, cuando un grupo social (étnico, religioso, político, etc.) domina sobre otros. En definitiva, no es posible la paz donde prevalece la injusticia, el desprecio de las personas y, yendo a sus causas profundas, el individualismo, el egoísmo, la arrogancia y otras pasiones desordenadas⁵⁴⁹.

De lo dicho se deduce que el establecimiento de la paz entre los individuos, los grupos humanos y las naciones es un compromiso serio: no bastan las buenas intenciones, es necesario un esfuerzo diligente y perseverante para vivirlo en las relaciones personales y sociales. Este esfuerzo corresponde particularmente a los cristianos, discípulos del “Príncipe de la paz”. Sin olvidar que también atañe a todos los hombres, creados a imagen de Dios y pertenecientes a la misma familia humana: la paz para todos es una labor de todos y debe ser un objetivo prioritario de todos.

546 «Sin el compromiso de todos para restablecer la paz y crear un clima de pacificación y un espíritu de reconciliación en todos los niveles de la vida social, comenzando por el ámbito de la familia, no será posible avanzar por el camino de una sociedad pacificada» (BENEDICTO XVI, *Discurso a un grupo de Embajadores ante la Santa Sede*, 1-XII-2005). Cf. *Centesimus annus*, n. 18.

547 Cf. PABLO VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1972*: AAS 63 (1971) 865-868; *Sollicitudo rei socialis*, n. 39; *Centesimus annus*, n. 51; JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, nn. 1, 9, 12; *Compendio*, n. 203.

548 *Centesimus annus*, n. 27.

549 Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL COLOMBIANA, *Diez principios para caminar hacia la paz*, 8-III-2002. Vid. cap. V, § 2 a).

CAPÍTULO III

LA FAMILIA, PRIMER ÁMBITO DEL COMPROMISO SOCIAL

«La familia no sólo está en el centro de la vida cristiana; también es el fundamento de la vida social y civil y, por eso, constituye un capítulo central de la doctrina social cristiana»⁵⁵⁰.

1. Papel de la familia en la sociedad

a) Célula vital de la sociedad

El matrimonio y la familia son instituciones presentes en todas las culturas en razón del importante papel que cumplen⁵⁵¹; efectivamente, en la humanización de las personas, la familia realiza una función insustituible⁵⁵². La experiencia multiseular de la humanidad subraya el relieve de ese cometido, como ha sido puesto de relieve por autores de diversas procedencias.

Aristóteles sostiene que la familia es la comunidad establecida por la naturaleza para atender las necesidades cotidianas⁵⁵³. Casi simultáneamente, el filósofo chino Meng Ke (romanizado como Mencius) decía que «la raíz de un reino se encuentra en el Estado. La raíz del Estado se encuentra en la familia»⁵⁵⁴. Cicerón la llama «*principium urbis et quasi seminarium rei publicae*»⁵⁵⁵. Esta aserción, incluso con palabras semejantes, ha sido ratificada por importantes documentos internacionales, como la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* de la ONU, 10-XII-1948: «La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado»⁵⁵⁶. Los autores que han estudiado la evolución de las civilizaciones ponen en evidencia que el orden social tiene su fundamento en la familia, y que su auge y decadencia derivan de la solidez de los valores familiares que secundan.

550 JUAN PABLO II, *Discurso al Foro de las asociaciones familiares*, 18-XII-2004, n. 1. La preocupación por la familia es «uno de los ejes transversales de toda la acción evangelizadora de la Iglesia» (CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 435).

551 El matrimonio y la familia no pueden considerarse como realidades meramente privadas: tienen una importante dimensión relacional y social, también en el marco de la salvación. De hecho, tanto el sacramento del matrimonio como el del orden sagrado «están ordenados a la salvación de los demás. Contribuyen ciertamente a la propia salvación, pero esto lo hacen mediante el servicio que prestan a los demás. Confieren una misión particular en la Iglesia y sirven a la edificación del Pueblo de Dios» (*Catecismo*, n. 1534). En este volumen se analiza la dimensión social de la familia, mientras que otros ámbitos de la moral familiar se han estudiado en *Elegidos en Cristo III*. Vid. AA.VV., *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*, Eunsa, Pamplona 1980; E. ALIAGA, *Compendio de Teología del Matrimonio*, Edicep, Valencia 1991; A. MIRALLES, *El matrimonio*, Palabra, Madrid 1997; A. SARMIENTO, *El matrimonio cristiano*, Eunsa, 2ª ed., Pamplona 2001.

552 Cf. F. ALTAREJOS, *El papel de la familia en la humanización de la sociedad*, «Scripta Theologica» 26 (1994) 1057-1073; O. F. OTERO, *Familia sana, sociedad sana*, Eunate, Pamplona 1996; S. BELARDINELLI, *Il gioco delle parti. Identità e funzioni della famiglia in una società complessa*, AVE, Roma 1996; T. MELENDO, *Familia, ¡sé lo que eres!*, Rialp, Madrid 2003; J. M. BURGOS, *Diagnóstico sobre la familia*, Palabra, Madrid 2004; J. J. PÉREZ-SOBA, *El corazón de la familia*, Facultad de Teología de San Dámaso, Madrid 2006.

553 ARISTÓTELES, *Política*, I, 2: 1252 b 13-17.

554 MENCIVS, en J. LEGGE, *The Chinese Classics*, vol. II, Clarendon, Oxford 1895: *The Works of Mencius*, lib. 4, parte 1, cap. 5.

555 M. T. CICERÓN, *De Officiis*, I, 17, 54.

556 Art. 16, 3.

También la Sagrada Escritura y la Tradición de la Iglesia consideran la familia como la primera y fundamental sociedad humana, titular de derechos naturales y únicos, y la estiman como la cuna de la vida social y de todas las cuestiones que le atañen⁵⁵⁷. A la luz de estas enseñanzas, la Iglesia ha destinado hermosas y amplias páginas a la institución familiar, también por lo que respecta a su función social, indicándola como célula vital de la Iglesia y de la sociedad⁵⁵⁸. Según el diseño divino «la familia constituye el lugar natural y el instrumento más eficaz de humanización y de personalización de la sociedad: colabora de manera original y profunda en la construcción del mundo, haciendo posible una vida propiamente humana, en particular custodiando y transmitiendo las virtudes y los “valores”»⁵⁵⁹. La familia, por ende, está llamada a ser protagonista de la convivencia social, mediante los valores que contiene y transmite, a través de la participación de sus miembros en la vida de la sociedad⁵⁶⁰. Familia y sociedad están estrechamente vinculadas por nexos vitales y orgánicos, en cuanto la primera constituye el fundamento y la fuerza vital de la segunda por su servicio a la vida humana en su totalidad⁵⁶¹:

– en la familia nacen los ciudadanos, y cada neonato es una “partícula” de aquel bien común, sin el cual las comunidades humanas arriesgan la supervivencia⁵⁶²;

– en el hogar la persona es el centro de atención y se la trata como fin y nunca como medio; por eso, proteger a las familias es la mejor garantía contra cualquier querencia antihumana;

– en la familia se experimenta la sociabilidad, se inicia el ejercicio de las responsabilidades sociales y de las actitudes necesarias para un buen funcionamiento de las relaciones humanas;

557 «La importancia y la centralidad de la familia, en orden a la persona y a la sociedad, está repetidamente subrayada en la Sagrada Escritura: “No está bien que el hombre esté solo” (Gn 2,18). A partir de los textos que narran la creación del hombre (cf. Gn 1,26-28; 2,7-24) se nota cómo –según el designio de Dios– la pareja constituye “la expresión primera de la comunión de personas humanas”. Eva es creada semejante a Adán, como aquella que, en su alteridad, lo completa (cf. Gn 2,18) para formar con él “una sola carne” (Gn 2,24; cf. Mt 19,5-6). Al mismo tiempo, ambos tienen una misión procreadora que los hace colaboradores del Creador: “Sed fecundos y multiplicaos, henchid la tierra” (Gn 1,28). La familia es considerada, en el designio del Creador, como “el lugar primario de la ‘humanización’ de la persona y de la sociedad” y “cuna de la vida y del amor”» (Compendio, n. 209; las citas internas son de *Gaudium et spes*, n. 12 y *Christifideles laici*, n. 40).

558 En la familia «se fragua el futuro de la humanidad y se concreta la frontera decisiva de la Nueva Evangelización» (CELAM, *Documento de Santo Domingo*, n. 210). Cf. *Apostolicam actuositatem*, n. 11. La profusión de textos del Magisterio sobre la familia se evidencia en A. SARMIENTO - J. ESCRIVÁ-IVARS, *Enchiridion Familiae*, 2ª ed. (10 vol.), Eunsa, Pamplona 2003.

559 *Familiaris consortio*, n. 43. Vid. R. BUTTIGLIONE, *La persona y la familia*, Palabra, Madrid 1998.

560 Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1994*, n. 5.

561 «Iluminada por la luz del mensaje bíblico, la Iglesia considera la familia como la primera sociedad natural, titular de derechos propios y originarios, y la sitúa en el centro de la vida social: [...] es una institución divina, fundamento de la vida de las personas y prototipo de toda organización social» (Compendio, n. 211). Cf. *Gaudium et spes*, n. 52; CONCILIO VATICANO II, Decl. *Gravissimum educationis*, n. 3; *Populorum progressio*, n. 36; *Familiaris consortio*, nn. 42-48; *Catecismo*, nn. 2207, 2210, 2224; JUAN PABLO II, Carta a las familias *Gratissimam sane*, n. 17; *Compendio*, n. 213.

562 Cf. JUAN PABLO II, Carta a las familias *Gratissimam sane*, n. 11.

– en ella se inculcan, desde los primeros años de vida, los valores morales y se transmite el patrimonio espiritual y cultural en el que se vive.

Como la familia es la célula vital de la sociedad, la salud de ésta dependerá estrechamente de la vitalidad de las familias que la componen: sin familias honestas y estables, los pueblos se debilitan. Es, por ende, un grave error pensar y actuar como si la familia fuese una institución puramente privada. Ciertamente, se constituye por la voluntad de las personas y su principal objetivo se encuentra en el amor conyugal, parental y filial; sin embargo, su quehacer se extiende al conjunto de la sociedad: «El bienestar de la persona y de la sociedad humana y cristiana está estrechamente ligado a la prosperidad de la comunidad conyugal y familiar»⁵⁶³. El esfuerzo para alcanzar esta situación atañe principalmente a las mismas familias: para resolver las cuestiones que les afectan directamente, las familias deben convertirse en “protagonistas” de la vida social, influyendo en las decisiones institucionales, mediante la propuesta de soluciones idóneas y el empeño en que se lleven a cabo. Es, por consiguiente, necesario «relanzar la familia como institución social que media entre el individuo y la sociedad, como elemento socializador, personalizador y educador que fomenta la libertad y la responsabilidad»⁵⁶⁴. Este compromiso debe abarcar los diferentes sectores de la sociedad; tres de ellos, sin embargo, son particularmente importantes: la política, la economía y el trabajo.

En el ámbito político, cabe señalar que las familias deben ser las primeras en exigir de la sociedad y de las autoridades públicas el respeto y la promoción de cuanto es necesario para cumplir sus obligaciones. Para ello, tienen que actuar como sujetos responsables de las políticas sociales, en particular en lo que se refiere a la institución familiar; han de velar para que las leyes y las instituciones apoyen y defiendan los derechos y deberes que les atañen; así como promover la práctica de la subsidiaridad en las relaciones que la sociedad y el Estado tienen con las familias⁵⁶⁵.

«La relación que se da entre la familia y la vida económica es particularmente significativa. Por una parte, en efecto, la “eco-nomía” nació del trabajo doméstico: la casa ha sido por mucho tiempo, y todavía –en muchos lugares– lo sigue siendo, unidad de producción y centro de vida»⁵⁶⁶. Aunque la vida económica y el trabajo han cambiado mucho desde sus inicios, la familia sigue teniendo una relación muy estrecha y un papel importante en este campo: el dinamismo de la economía se desarrolla con la iniciativa de los individuos, de acuerdo a sus diferentes ámbitos de integración, entre los que destaca la familia. En este sentido, una relación más estrecha entre la familia y la economía facilitaría una perspectiva más humanista de esta última, en cuanto la familia no se rige por la lógica del mercado, sino por la de la solidaridad. Todo esto pone de relieve la importancia de una correcta

563 *Gaudium et spes*, n. 47. «Los esposos cristianos han de ser conscientes de que están llamados a santificarse santificando, de que están llamados a ser apóstoles, y de que su primer apostolado está en el hogar. Deben comprender la obra sobrenatural que implica la fundación de una familia, la educación de los hijos, la irradiación cristiana en la sociedad» (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Conversaciones*, cit., n. 91).

564 A. SARMIENTO - T. TRIGO - E. MOLINA, *Moral de la persona*, Eunsa, Pamplona 2006, p. 274. Vid. L. SANTOLINI - V. SOZZI (edd.), *La famiglia soggetto sociale. Radici, sfide, progetti*, Città Nuova, Roma 2002.

565 Cf. *Familiaris consortio*, nn. 44-45; *Catecismo*, nn. 2209, 2211; *Compendio*, nn. 214, 247, 252.

566 *Compendio*, n. 248. Vid. L. RIESGO MÉNGUEZ, *Familia y Empresa*, Palabra, Madrid 1994; D. MELÉ (dir.), *Empresa y vida familiar*, Ediciones IESE, Barcelona 1995.

conexión entre la familia y la vida económica, y de alentar y facilitar que las familias y la sociedad actúen según ese parámetro.

Además de los ámbitos indicados, existe un vínculo particular entre la familia y el trabajo. Así lo recuerda Juan Pablo II: «El trabajo es el fundamento sobre el que se forma *la vida familiar*, la cual es un derecho natural y una vocación del hombre. Estos dos ámbitos de valores –uno relacionado con el trabajo y otro consecuente con el carácter familiar de la vida humana– deben unirse entre sí correctamente y correctamente compenetrarse. El trabajo es, en un cierto sentido, una condición para hacer posible la fundación de una familia, ya que ésta exige los medios de subsistencia, que el hombre adquiere normalmente mediante el trabajo. Trabajo y laboriosidad condicionan a su vez todo *el proceso de educación* dentro de la familia, precisamente por la razón de que cada uno “se hace hombre”, entre otras cosas, mediante el trabajo, y ese hacerse hombre expresa precisamente el fin principal de todo el proceso educativo. [...] En conjunto se debe recordar y afirmar que la familia constituye uno de los puntos de referencia más importantes, según los cuales debe formarse el orden socio-ético del trabajo humano. [...] En efecto, la familia es, al mismo tiempo, una *comunidad hecha posible gracias al trabajo* y la primera *escuela interior de trabajo* para todo hombre»⁵⁶⁷. Tampoco puede olvidarse la importante ayuda, en términos económicos y en apoyo moral, que puede ofrecer la familia a quien está en el paro o en una situación laboral precaria.

Para favorecer la responsabilidad de las familias en el protagonismo social, desempeñan un papel eficaz las asociaciones familiares, que se constituyen para lograr fines específicos relacionados con la vida doméstica⁵⁶⁸. Una sociedad preocupada por la familia debe favorecer la creación y el desarrollo de esas asociaciones.

b) La tutela social de las familias

La familia y la sociedad tienen una función complementaria en la defensa y promoción del bien integral de todas las personas; por eso, al protagonismo social de las familias corresponde simétricamente la exigencia de que la sociedad respete la auténtica naturaleza de la familia y, en consecuencia, que las instituciones sociales cooperen en su desarrollo, mediante el reconocimiento –no sólo teórico, sino práctico– de la subjetividad y de las prioridades sociales de las familias: es necesario «que la sociedad no deje de cumplir su deber fundamental de respetar y promover la familia misma»⁵⁶⁹. Ésta debe ser considerada como la entidad básica y esencial en la edificación de una sociedad verdaderamente humana⁵⁷⁰. Para avanzar en el camino de la madurez personal y social, «la Iglesia nos enseña a respetar y promover la maravillosa realidad del matrimonio indisoluble entre

⁵⁶⁷ *Laborem exercens*, n. 10. Cf. *Compendio*, n. 249. Vid. D. MELÉ (coord.), *Conciliar trabajo y familia: un reto para el siglo XXI*, Eunsa, Pamplona 2004; S. SERRERI, *Famiglia e lavoro nell'insegnamento sociale della Chiesa da León XIII a Giovanni Paolo II*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006; N. CHINCHILLA - M. MORAGAS, *Dueños de nuestro destino. Cómo conciliar la vida profesional, familiar y personal*, Ariel, Barcelona 2007; G. GUITIÁN, *La relación trabajo-familia*, «Scripta Theologica» 41 (2009) 377-402.

⁵⁶⁸ Cf. *Compendio*, n. 247.

⁵⁶⁹ *Familiaris consortio*, n. 45. Conviene recordar que la legislación y las diversas instituciones sociales – organizaciones políticas, estructuras económicas, sindicatos, asociaciones artísticas, culturales, deportivas, etc.– tienen gran repercusión en la vida de las familias y en su crecimiento cualitativo.

⁵⁷⁰ Cf. JUAN PABLO II, Carta a las familias *Gratissimam sane*, n. 17.

un hombre y una mujer, que es, además, el origen de la familia. Por eso, reconocer y ayudar a esta institución es uno de los mayores servicios que se pueden prestar hoy día al bien común y al verdadero desarrollo de los hombres y de las sociedades, así como la mejor garantía para asegurar la dignidad, la igualdad y la verdadera libertad de la persona humana»⁵⁷¹.

Es necesario, por tanto, que todos los agentes sociales, en el cumplimiento de sus funciones, tengan en cuenta esta importancia: una renovada y eficaz atención a la familia debe ser prioritaria en las políticas sociales⁵⁷². Para ello, las instituciones sociales –comenzando por los poderes públicos– deben, en primer lugar, proteger y promover la verdadera identidad de la familia, es decir, sus valores genuinos, el respeto de la vida naciente y la libertad de elegir la educación de los hijos; asimismo, deberán reconocer sus derechos propios y primordiales, facilitar el desempeño de sus funciones y evitar y combatir todo cuanto obstaculiza o reduce su dimensión social, mermando el protagonismo que le corresponde⁵⁷³. Sólo un entorno social favorable a las familias hará que éstas puedan promover un verdadero desarrollo social.

Además de lo que, en este campo, corresponde a las estructuras sociales, también se debe insistir en la responsabilidad de las personas, sobre todo de los cristianos: «El matrimonio y la familia constituyen *el primer campo para el compromiso social de los fieles laicos*. Es un compromiso que sólo puede llevarse a cabo adecuadamente teniendo la convicción del valor único e insustituible de la familia para el desarrollo de la sociedad y de la misma Iglesia»⁵⁷⁴. Es, por tanto, necesario que cada persona, en sus diversos ámbitos de actuación, favorezca los auténticos valores familiares, también para facilitar que actúen igualmente las nuevas generaciones.

c) Derechos y deberes sociales

Un modo concreto de promover la función social de la familia es el reconocimiento, cultural, político y jurídico de sus derechos⁵⁷⁵. La dignidad, los derechos y los deberes de las familias derivan de

571 BENEDICTO XVI, *Homilía en la Jornada Mundial de la Familia*, Valencia, 9-VII-2006. Vid. P. DONATI, *Manual de sociología de la familia*, Eunsa, Pamplona 2003.

572 «*La solidez del núcleo familiar es un recurso determinante para la calidad de la convivencia social. Por ello la comunidad civil no puede permanecer indiferente ante las tendencias disgregadoras que minan en la base sus propios fundamentos*» (*Compendio*, n. 229). Vid. C. MONTORO - G. BARRIOS (dir.), *Políticas familiares*, Eunsa, Pamplona 2008.

573 Cf. *Compendio*, n. 252.

574 *Christifideles laici*, n. 40. Poco después añade: «Urge, por tanto, una labor amplia, profunda y sistemática, sostenida no sólo por la cultura sino también por medios económicos e instrumentos legislativos, dirigida a asegurar a la familia su papel de *lugar primario de "humanización"* de la persona y de la sociedad. El compromiso apostólico de los fieles laicos con la familia es ante todo el de convencer a la misma familia de su identidad de primer núcleo social de base y de su original papel en la sociedad, para que se convierta cada vez más en *protagonista activa y responsable* del propio crecimiento y de la propia participación en la vida social. De este modo, la familia podrá y deberá exigir a todos –comenzando por las autoridades públicas– el respeto a los derechos que, salvando la familia, salvan la misma sociedad» (*Ibid.*). Cf. *Gaudium et spes*, n. 47; *Catecismo*, nn. 2210, 2250.

575 «*El servicio de la sociedad a la familia se concreta en el reconocimiento, el respeto y la promoción de los derechos de la familia. Todo esto requiere la realización de auténticas y eficaces políticas familiares*, con intervenciones precisas, capaces de hacer frente a las necesidades que derivan de los derechos de la familia como tal. En este sentido, es necesario como requisito previo, esencial e irrenunciable, el *reconocimiento* –lo cual comporta la tutela,

la misma naturaleza de la institución familiar. No son una concesión de la sociedad y, por consiguiente, no pueden ser limitados por los poderes estatales y/o sociales que, más bien, tienen el estricto deber de protegerlos⁵⁷⁶.

La tutela de los derechos de la familia es una garantía para el reconocimiento de los derechos de las personas, porque el ser humano necesita, para existir y desarrollarse, las relaciones con los demás, en las que la familia desempeña un papel primordial. De hecho, la historia del pensamiento político muestra que los proyectos sociales que ignoran la “subjetividad” de la familia, desatienden también los derechos de las personas; esto es así porque «los derechos de las personas, aunque expresados como derechos del individuo, tienen una dimensión fundamentalmente social que halla su expresión innata y vital en la familia»⁵⁷⁷. No debe olvidarse, además, que el reconocimiento de la primacía de la familia es un estímulo para superar una perspectiva social puramente utilitaria, en favor de la cultura de la donación. Esta cultura facilita el reconocimiento de los criterios adecuados para resolver los problemas sociales –trabajo, hogar, salud, educación, etc.– y, más en general, promueve la protección de los derechos personales.

Resulta evidente que los derechos familiares son conculcados no sólo en los Estados totalitarios, sino también en las democracias formales: la *Centesimus annus*, después de recordar algunos de los principales derechos humanos, incluido el derecho a fundar libremente una familia, a acoger y educar los hijos, a vivir en una familia unida y en un ambiente moral favorable, el derecho a la vida del nascituro, indica que «también en los países donde están vigentes formas de gobierno democrático no siempre son respetados totalmente estos derechos»⁵⁷⁸. Frente a estos abusos, la Iglesia se esfuerza en defender y promover los derechos de la familia. Expresión patente de este compromiso es la *Carta de los derechos de la familia*, publicada por la Santa Sede⁵⁷⁹; esta Carta es un punto de referencia para la protección y la promoción de la familia como sociedad natural y universal, sujeto de derechos y deberes precedentes al Estado.

la valoración y la promoción– de la identidad de la familia, *sociedad natural fundada sobre el matrimonio*. Este reconocimiento establece una neta línea de demarcación entre la familia, entendida correctamente, y las otras formas de convivencia, que –por su naturaleza– no pueden merecer ni el nombre ni la condición de familia» (*Compendio*, n. 253). Cf. *Rerum novarum*, pp. 104-106; *Summi Pontificatus*, pp. 524-526; *Familiaris consortio*, n. 46; *Centesimus annus*, n. 49.

576 Cf. *Compendio*, n. 214.

577 SANTA SEDE, *Carta de los derechos de la familia*, Intr. De ahí que «todo proyecto socio-político, desde Platón a los modernos totalitarismos, que propone modelos alternativos a la familia, siempre tiene su origen en la negación del valor único e irreplicable de la persona concreta en cuanto tal» (C. CAFFARRA, *Il bene comune del matrimonio e della famiglia*, en AA.VV., *Lettera del Papa Giovanni Paolo II alle famiglie. Testo e riflessioni*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1994, p. 130).

578 *Centesimus annus*, n. 47.

579 Este documento tiene su origen en una petición del Sínodo de Obispos 1980 (*propositio* 42), recogida en la Ex. ap. *Familiaris consortio*, n. 46.

Un buen resumen de esos derechos se encuentra en el *Catecismo*: «La comunidad política tiene el deber de honrar a la familia, asistirle y asegurarle especialmente:

- la libertad de fundar un hogar, de tener hijos y de educarlos de acuerdo con sus propias convicciones morales y religiosas;
- la protección de la estabilidad del vínculo conyugal y de la institución familiar;
- la libertad de profesar su fe, transmitirla, educar a sus hijos en ella, con los medios y las instituciones necesarios;
- el derecho a la propiedad privada, a la libertad de iniciativa, a tener un trabajo, una vivienda, el derecho a emigrar;
- conforme a las instituciones del país, el derecho a la atención médica, a la asistencia de las personas de edad, a los subsidios familiares;
- la protección de la seguridad y la higiene, especialmente por lo que se refiere a peligros como la droga, la pornografía, el alcoholismo, etc.;
- la libertad para formar asociaciones con otras familias y de estar así representadas ante las autoridades civiles»⁵⁸⁰.

El reconocimiento y la práctica de esos derechos exige un empeño constante por parte de todos los componentes de la sociedad, especialmente de las familias. Es preciso difundir tenazmente la formación intelectual y moral adecuada para que los derechos de la familia integren el patrimonio cultural de todas las realidades humanas: escuela, política, legislación, *mass media*, etc. Independientemente de la propia situación, nadie puede sentirse eximido de este compromiso.

2. Santuario de la vida y escuela de sociabilidad

a) Familia y amor

La ley del progreso personal y social es la caridad⁵⁸¹; de ahí que el auténtico desarrollo de los diversos ámbitos humanos, incluido el social, derive principalmente de las fuentes del amor, entre las que destaca la familia: «Dado que, según el designio divino, está constituida como “íntima comunidad de vida y de amor”, [...] la familia recibe *la misión de custodiar, revelar y comunicar el amor*»⁵⁸². El profundo y constante amor conyugal, paterno-materno y filial es la mejor escuela para aprender una vida de donación y servicio, indispensable para el buen desarrollo social. También por esta razón se debe encarecer el papel social de la familia, como fuente y maestra de amor. Quien ha experimentado un ambiente hogareño presidido por el amor es más proclive a la donación. Esto es aún más necesario en la sociedad actual, cada vez más individualista, donde el dinamismo del amor, propio de la familia, puede ser el único recurso para construir una auténtica comunidad de personas.

⁵⁸⁰ *Catecismo*, n. 2211.

⁵⁸¹ Vid. cap. I, § 2 b).

⁵⁸² *Familiaris consortio*, n. 17; la cita interna es de *Gaudium et spes*, n. 48. De hecho, «la familia se encuentra en el centro de la gran lucha entre el bien y el mal, entre la vida y la muerte, entre el amor y cuanto se opone al amor» (JUAN PABLO II, Carta a las familias *Gratissimam sane*, n. 23). Vid. A. SARMIENTO, *El secreto del amor en el matrimonio*, Cristiandad, Madrid 2003.

En el tema del amor y de la donación, como en muchos otros, existe un proceso de realimentación –que puede ser positivo o negativo– entre la familia y la sociedad. Actualmente se han generalizado diversas actitudes morales, culturales, psicológicas y económicas –consecuencia de la falta de un verdadero amor– que causan graves perturbaciones en las familias: propagación del divorcio y de las uniones de hecho, desidia y abusos de niños y adolescentes, notable incremento de los trastornos mentales y de los suicidios (también entre los más jóvenes), indiferencia hacia los ancianos con crecimiento del abandono y de las peticiones de eutanasia⁵⁸³. Todos estos trastornos derivan, en gran parte, de un deterioro del amor en las relaciones humanas que, a su vez, tiene su origen en el debilitamiento del amor familiar. Al mismo tiempo, se debe hacer hincapié en que las familias bien constituidas, donde existe una atmósfera de mutuo afecto, favorecen –incluso sólo por ello– la vida social. En ese sentido, una de las principales tareas de las familias cristianas respecto a ellas mismas y a las otras es superar el individualismo y la cerrazón, facilitando así la construcción de una sociedad más humana.

Frente a un debilitamiento de los nexos externos que protegen la unidad de la familia (en el ámbito del trabajo, de la economía, de la sociedad, etc.), resulta más necesario que nunca reforzar los vínculos internos, que son más estables si se viven con autenticidad. El vínculo interno por excelencia es el amor, por lo que la principal forma de consolidar humana y cristianamente la familia es el fortalecimiento del amor entre sus componentes. El don de sí mismo, profundamente vivido en la familia, se difundirá después en la vida social y edificará una comunidad más estable.

b) Santuario de la vida

Un acto eminente del amor es el don de la vida. Por eso, el amor conyugal está naturalmente ordenado a la vida, a perpetuar en la historia la bendición original del Creador cuando transmite, mediante la procreación, la imagen divina del hombre al hombre⁵⁸⁴. Ante una civilización que, en buena parte, se mueve en la dirección opuesta, se debe reiterar que «*la familia contribuye de modo eminente al bien social por medio de la paternidad y la maternidad responsables, formas peculiares de la especial participación de los cónyuges en la obra creadora de Dios*»⁵⁸⁵.

La familia es la *célula vital de la sociedad*, y lo es en diversos ámbitos. En primer lugar, es la célula vital en la esfera *biológica*, en cuanto la familia es el lugar propio para procrear las personas,

583 «El amor se expresa también mediante la atención esmerada de los ancianos que viven en la familia: su presencia supone un gran valor. Son un ejemplo de vinculación entre generaciones, un recurso para el bienestar de la familia y de toda la sociedad [...]. Como dice la Sagrada Escritura, las personas “todavía en la vejez tienen fruto” (Sal 92,15). Los ancianos constituyen una importante escuela de vida, capaz de transmitir valores y tradiciones y de favorecer el crecimiento de los más jóvenes: estos aprenden así a buscar no sólo el propio bien, sino también el de los demás. Si los ancianos se hallan en una situación de sufrimiento y dependencia, no sólo necesitan cuidados médicos y asistencia adecuada, sino, sobre todo, ser tratados con amor» (Compendio, n. 222).

584 Cf. *Gaudium et spes*, n. 50; *Familiaris consortio*, n. 28; *Catecismo*, n. 1652; *Compendio*, n. 230.

585 *Compendio*, n. 232. Cf. *Catecismo*, n. 2367.

que son las que mantienen en vida la sociedad. El número de hijos que debería tener una familia es una cuestión que atañe principalmente a la misma familia: concierne a los cónyuges el hecho de decidir en conciencia el modo de ejercer la paternidad y la maternidad responsable. Como cada persona forma parte del bien común social, también la sociedad debe cumplir en este ámbito una función, pero siempre en modo subordinado a los padres; resulta injusta, por ende, cualquier injerencia estatal o social que tienda a forzar la libre elección de los cónyuges⁵⁸⁶. En cualquier caso, debe tenerse en cuenta que las decisiones adoptadas –ya sean permanentes o limitadas en el tiempo– poseen una neta dimensión moral. Más importante que el nivel biológico y la composición numérica es la perspectiva cultural de la procreación: una comunidad “joven” y abierta a la vida posee las cualidades y energías necesarias para un normal desarrollo; mientras que una comunidad “vieja” y recelosa de la vida, tiende a la involución⁵⁸⁷. Esto explica la realidad histórica de que ninguna civilización haya desaparecido a causa del incremento demográfico, mientras hay algunos ejemplos de civilizaciones extinguidas por la disminución de sus componentes: «La población se está confirmando como una riqueza y no como un factor de pobreza»⁵⁸⁸.

Un papel crucial de la familia en este terreno es, por tanto, favorecer una cultura abierta a la vida⁵⁸⁹. «Sólo el sentido del amor y de la entrega de los esposos hacen percibir positivamente el don de la vida porque además podrán transmitirle aquellas claves con las que la vida merece ser vivida»⁵⁹⁰.

586 «Son moralmente condenables, como atentados a la dignidad de la persona y de la familia, los programas de ayuda económica destinados a financiar campañas de esterilización y anticoncepción o subordinados a la aceptación de dichas campañas» (Compendio, n. 234). Cf. *Gaudium et spes*, n. 50; *Populorum progressio*, n. 37; *Catecismo*, nn. 2368, 2372.

587 Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Evoluciones demográficas: dimensiones éticas y pastorales*, 25-III-1994; ID., *Declaración sobre la denatalidad en el mundo*, 27-II-1998; S. ESCUDERO, *La revolución demográfica*, en A. A. CUADRÓN (coord.), *Manual de doctrina social de la Iglesia*, cit., p. 187; M. CROMARTIE (ed.), *The 9 Lives of Population Control*, Eerdmans Publ. Co., Grand Rapids (MI) 1995; M. SCHOONYANS, *Bioética y población*, cit.; G. F. DUMONT, *Le Monde et les Hommes. Les grandes évolutions démographiques*, Litec, Paris 1995; W. LUTZ (ed.), *The Future Population of the World. What Can We Assume Today?*, Earthscan, London 1996; H. LE BRAS, *Les limites de la Planète. Mythes de la nature et de la population*, Flammarion, Paris 1996; N. EBERSTADT, *World Population Implosion?*, «The Human Life Review» 24 (1998-I) 15-30.

588 BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2009*, n. 3; *Caritas in veritate*, n. 44.

589 «La familia fundada en el matrimonio es verdaderamente el santuario de la vida, “el ámbito donde la vida, don de Dios, puede ser acogida y protegida de manera adecuada contra los múltiples ataques a los que está expuesta, y puede desarrollarse según las exigencias de un auténtico crecimiento humano”. La función de la familia es determinante e insustituible en la promoción y construcción de la cultura de la vida contra la difusión de una “anticivilización” destructora, como demuestran hoy tantas tendencias y situaciones de hecho”. *Las familias cristianas tienen, en virtud del sacramento recibido, la peculiar misión de ser testigos y anunciadoras del Evangelio de la vida*. Es un compromiso que adquiere, en la sociedad, el valor de verdadera y valiente profecía» (Compendio, n. 231; las citas internas son de *Centesimus annus*, n. 39 y JUAN PABLO II, Carta a las familias *Gratissimam sane*, n. 13). Cf. *Evangelium vitae*, n. 92.

590 F. GIL HELLÍN, *Matrimonio y familia en la cultura de la vida*, «Scripta Theologica» 32 (2000) 909.

c) *El derecho-deber a la educación de los hijos*

La vida humana no se restringe a la esfera biológica, por lo que la “procreación” va más allá de la mera generación: debe preparar a los hijos para que alcancen y vivan una existencia plenamente humana. Así pues, la familia es célula de la sociedad también en sentido *cultural, moral y religioso*: su servicio a la vida debe incluir las diversas dimensiones humanas en su integridad. En este sentido, una tarea de particular importancia es su función educativa⁵⁹¹. La Sagrada Escritura lo ha puesto de relieve en repetidas ocasiones: en el hogar se aprende el amor al prójimo, la ayuda a los necesitados, la lealtad con los demás, el perdón de las ofensas, la justicia en las relaciones económicas, el aprecio de la paz y la concordia, etc.⁵⁹². La patrística, siguiendo las enseñanzas de la Biblia, recuerda el grave deber que tienen los padres de amar a los hijos y, como consecuencia, de empeñarse seriamente en su formación⁵⁹³.

Las intervenciones del Magisterio en esta línea han sido muy numerosas⁵⁹⁴; y han ilustrado con frecuencia que la familia es el marco apropiado para preparar las personas a la vida social: «El hogar constituye un medio natural para la iniciación del ser humano en la solidaridad y en las responsabilidades comunitarias. Los padres deben enseñar a los hijos a guardarse de los riesgos y las degradaciones que amenazan a las sociedades humanas»⁵⁹⁵. Una familia abierta a los otros favorece el servicio generoso, la lealtad, la honestidad, el respeto de los demás, el sentido de la justicia, la acogida cordial, el diálogo, la disponibilidad desinteresada, la solidaridad profunda. Debe, por tanto, evidenciarse el notable papel de la familia en la formación de los hijos, también en lo que respecta a la convivencia social⁵⁹⁶.

La misma razón natural muestra la importancia que reviste para el individuo y para la sociedad esa formación en el hogar; en efecto, la finalidad de un grupo humano es aquello para lo que ese grupo resulta necesario y dispone de los medios y las cualidades convenientes: la familia

591 Cf. V. GARCÍA HOZ, *La familia y la tarea educativa*, en AA.VV., *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*, Eunsa, Pamplona 1980, pp. 715-746; O. F. OTERO, *La dimensión educativa de la familia*, «Persona y Derecho» 10 (1983) 327-352; P. ORTEGA RUIZ, *La familia como espacio educativo*, «Carthaginensia» 23 (2007) 309-329.

592 Cf. *Pr* 1,8-9; 3,27-35; 4,1-4; 17,1; *Si* 7,36-39; 28,1-30; 34,24-27; 42,9-11; *Ef* 6,1-4; *Col* 3,20-21; etc.

593 Cf. *Didajé*, 4, 9; *Epístola de Bernabé*, 19, 5; SAN CLEMENTE ROMANO, *Ep. a los Corintios*, 21, 6.8; SAN POLICARPO, *Epístola*, 4, 2; *Pastor de Hermas*, 1, 3, 1-2; 2, 3, 1; 3, 1, 6; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *El Pedagogo*; SAN AGUSTÍN, *Las Confesiones*, lib. I-II; SAN JUAN CRISÓSTOMO, *De la vanagloria y de la educación de los hijos*, 16-90.

594 Vid. SÍNODO DE BRAGA, cann. 11-12: DS 461-462; CONCILIO DE FLORENCIA, Bula *Exsultate Deo*, 22-XI-1439: DS 1327; LEÓN XIII, Enc. *Sapientiae christianae: Acta Leonis XIII*, 10 (1890) 39-40; *Gaudium et spes*, nn. 52, 61; CONCILIO VATICANO II, Decl. *Gravissimum educationis*, n. 3; *Familiaris consortio*, n. 37; SANTA SEDE, *Carta de los derechos de la familia*, art. 5; CIC, cann. 793-799, 1136; *Catecismo*, nn. 1653, 2223, 2228.

595 *Catecismo*, n. 2224. No se trata de impartir una formación negativa y pesimista, sino de ser realista en un mundo que ha perdido, en gran medida, el profundo sentido de la existencia humana y social.

596 «Cumpliendo con su misión educativa, la familia contribuye al bien común y constituye la primera escuela de virtudes sociales, de la que todas las sociedades tienen necesidad. La familia ayuda a que las personas desarrollen su libertad y su responsabilidad, premisas indispensables para asumir cualquier tarea en la sociedad. Además, con la educación se comunican algunos valores fundamentales, que deben ser asimilados por cada persona, necesarios para ser ciudadanos libres, honestos y responsables» (*Compendio*, n. 238).

reúne ambas condiciones en lo que se refiere a la educación de los hijos. Pertenece, por tanto, a la esencia de la familia formar la prole, guiándola hacia su pleno desarrollo. Este objetivo está presente, con mayor o menor determinación en las diversas legislaciones, en las normas relativas a la responsabilidad hacia los hijos, la protección de la infancia, las obligaciones de los padres, etc. También los estudios sociológicos han ratificado la influencia de la educación doméstica en la conducta social de las personas, poniendo de relieve que las actuaciones asociales, en gran parte, derivan de una defectuosa formación en el seno de la familia.

La trascendencia de esta formación deriva de la misión propia de la familia, que es la de custodiar, manifestar y comunicar el amor: «El amor de los padres, que se pone al servicio de los hijos para ayudarles a extraer de ellos (“e-ducere”) lo mejor de sí mismos, encuentra su plena realización precisamente en la tarea educativa»⁵⁹⁷. Piedra angular de esta tarea y condición indispensable para su buen éxito es, por ende, el amor: debe ser éste el que dicte el contenido y la finalidad de la educación de la prole⁵⁹⁸. «Es, además, un deber de los padres, especialmente a través de su ejemplo de vida, la educación de los hijos para el amor como don de sí mismos y la ayuda que ellos le presten para descubrir su vocación de servicio»⁵⁹⁹.

El hogar es el “horizonte existencial” de los hijos, que tienden a identificarse con los valores que en él perciben: los muchachos hacen propios, normalmente de modo irreflexivo por vía afectiva, los comportamientos habituales del propio hogar. Un ambiente familiar de amor y de unidad facilita el desarrollo normal de los hijos, sin traumas e incertidumbres relevantes: una actitud vital positiva ocasiona admiración y estima, intensifica las relaciones afectivas y suscita un saludable deseo de emulación. Mientras que, si en ese “horizonte” los hijos advierten desamor, incongruencia o tensión, fácilmente reaccionarán en modo agresivo ante un mundo que consideran adverso, y mantendrán esa conducta frente a la sociedad. Por eso, una vida familiar mediocre, sin ideales, con proyectos triviales para el futuro, se refleja en los hijos como tristeza y desconfianza frente a la vida y la sociedad, y con frecuencia genera evasiones hacia el sexo, la droga o la pura diversión. No se puede pretender de otros lo que no se exige a sí mismo; no pueden educar a una vida buena quienes no tratan de vivir de modo coherente en relación con Dios, consigo mismo, con el prójimo –en primer lugar, la propia familia– y con el mundo⁶⁰⁰.

La vida familiar debe desarrollarse en un clima de afecto, de armonía, de serenidad interior y exterior, debe ser intelectualmente estimulante, promover el amor, facilitar una visión positiva incluso

597 *Compendio*, n. 239. Una reflexión sobre el amor como alma de la educación se encuentra en C. CARDONA, *Ética del quehacer educativo*, Rialp, Madrid 1990, especialmente pp. 37-45.

598 «El amor es la fuente y el alma de la educación de los hijos, también porque busca suscitar amor, es decir, activar la vocación humana a amar. [...] Si el afecto se ofusca, difícilmente se transmitirán los valores fundamentales y la tarea educadora quedará incompleta, al carecer de su núcleo esencial. Si el amor es la fuente, el alma y la norma de la tarea educativa, esto significa que debe estar orientada al bien del hijo, y este bien debe dictar el justo equilibrio entre firmeza y condescendencia» (A. MIRALLES, *El matrimonio. Teología y vida*, Palabra, Madrid 1997, pp. 433-434).

599 CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 303.

600 Cuando la familia, como también la sociedad, la comunidad cristiana, etc., descuidan el amor a los demás, que no debe ser «solamente con la lengua y de palabra, sino con obras y de verdad» (1 Jn 3,18), cuando en el hogar se permiten chismes o falsedades, cuando el ambiente no es sereno, es ilusorio esperar un desarrollo cabal de los hijos.

en las cosas más comunes como conducir el coche, ver un espectáculo deportivo, juzgar la conducta de una figura pública o de un pariente o amigo, etc.⁶⁰¹. Para favorecer este ambiente de verdadera humanidad y caridad, también es importante cuidar el entretenimiento de los hijos, porque las imágenes –televisión, revistas, películas, comics, videojuegos, etc.– ejercen un gran influjo sobre los muchachos.

Resulta, por tanto, evidente que la familia tiene un papel clave en la formación de la prole y que los padres son los principales responsables de esta educación. Este derecho, que es también una obligación, debe calificarse como:

- *esencial*, en cuanto está naturalmente unido a la transmisión de la vida;
- *original*, ya que no procede de una instancia exterior a la misma familia;
- *primario*, en comparación con la función educativa de otros grupos humanos;
- *inalienable*, porque no puede ser totalmente delegado a otros ni usurpado por otros;
- e *insustituible*, como muestra la misma experiencia: sin un amor verdadero no es posible una auténtica educación humana⁶⁰².

d) Aspectos de la educación familiar

La tarea de los padres es facilitar la plena maduración de la prole; en ese sentido, deben impartir una educación que no se limite al crecimiento económico o social; su objetivo debe ser el desarrollo integral de la persona. El Concilio Vaticano II subraya que «la verdadera educación se propone la formación de la persona humana en orden a su fin último y al bien de las varias sociedades, de las que el hombre es miembro y de cuyas responsabilidades deberá tomar parte una vez llegado a la madurez. Hay que ayudar, pues, a los niños y a los adolescentes, teniendo en cuenta el progreso de la psicología, de la pedagogía y de la didáctica, a desarrollar armónicamente sus condiciones físicas, morales e intelectuales, a fin de que adquieran gradualmente un sentido más perfecto de la responsabilidad en el desarrollo recto de la propia vida, en un esfuerzo continuo y en la búsqueda de la verdadera libertad, superando los obstáculos con valor y constancia de alma»⁶⁰³. Todo ello supone

601 Los padres «realizan su misión educativa principalmente a través del influjo de su comportamiento. La calidad de la relación que se establece entre los esposos influye profundamente sobre la psicología del hijo y condiciona no poco sus relaciones con el ambiente circundante, como también las que irá estableciendo a lo largo de su existencia. Esta primera educación es de capital importancia. Si las relaciones con los padres y con los demás miembros de la familia están marcadas por un trato afectuoso y positivo, los niños aprenden por experiencia directa los valores que favorecen la paz: el amor por la verdad y la justicia, el sentido de una libertad responsable, la estima y respeto del otro. Al mismo tiempo, creciendo en un ambiente acogedor y cálido, tienen la posibilidad de percibir, reflejado en sus relaciones familiares, el amor mismo de Dios y esto les hace madurar en un clima espiritual capaz de orientarlos a la apertura hacia los demás y al don de sí mismos al prójimo» (Juan PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1995*, n. 6).

602 Cf. *Familiaris consortio*, n. 36; *Catecismo*, n. 2221.

603 CONCILIO VATICANO II, Decl. *Gravissimum educationis*, n. 1. A continuación, el mismo punto, recuerda otros aspectos de esta formación: la educación sexual, la participación en la vida social, el diálogo, la colaboración en la consecución del bien común, la recta conciencia y los valores morales, el conocimiento y el amor a Dios.

la formación de las virtudes, necesarias para empeñarse perseverantemente en la realización del bien⁶⁰⁴. El crecimiento virtuoso debe abarcar todas las virtudes: la generosidad, la sinceridad, la prudencia, la castidad, la justicia, etc. Sin embargo, sopesando los diversos caracteres y situaciones, será necesario resaltar más algunas virtudes para que todas se desarrollen oportunamente.

Esta formación debe tener presente que la vida virtuosa requiere un clima de libertad y de amor: la virtud no puede crecer mediante un requerimiento arbitrario o despótico, que no forma a la persona –más bien la deforma– aunque realice lo indicado; la vida virtuosa sólo se desarrolla en libertad. Por otra parte, la libertad no está reñida con la autoridad familiar, sino todo lo contrario⁶⁰⁵; es cierto que el modo de ejercer esta autoridad ha podido ser en ocasiones excesivo, cuando se ha realizado a expensas de las libertades fundamentales de la persona. Por eso conviene hacer hincapié en que la autoridad no es despotismo, no debe entenderse como la facultad de dar órdenes, sino como un servicio y un modo razonable de desarrollar el bien familiar⁶⁰⁶. Cabe asimismo señalar que un excesivo “horizontalismo” en la vida familiar no conduce al crecimiento, sino al decaimiento de la familia. La autoridad se ejerce enseñando –sobre todo con el ejemplo– el atractivo de una vida virtuosa y coherente, pero sin dejar de corregir cuando sea necesario y en modo oportuno⁶⁰⁷, también en las cosas de poca entidad: mentiras, murmuraciones, pequeños hurtos o egoísmos, etc., que si no se enderezan a tiempo cristalizan en hábitos negativos. Los padres, por ende, «ejercerán la autoridad con respeto y delicadeza, pero también con firmeza y vigor: debe ser una autoridad creíble, coherente, sabia y siempre orientada al bien integral de los hijos»⁶⁰⁸. Como ya se dijo el amor, origen y término de la vida virtuosa, constituye la mejor base de la educación. En definitiva, los padres, con atenta solicitud, considerarán a sus hijos como hijos de Dios y los respetarán como seres humanos; el mismo respeto y solicitud les llevará a educar a sus hijos en el correcto uso de la razón y de la libertad, a fin de que crezcan convenientemente a través de la formación intelectual, la orientación de la conciencia hacia los valores esenciales y el desarrollo de la responsabilidad.

Se debe, por tanto, insistir en que «los padres son los principales educadores de sus hijos, tanto en lo humano como en lo sobrenatural, y han de sentir la responsabilidad de esa misión, que

604 De hecho, Santo Tomás señala que la tarea de los padres no termina con la transmisión de la vida puramente biológica, sino que requiere la transmisión de una vida verdaderamente humana, cuya perfección radica en las virtudes: cf. *S. Th., Suppl.*, q. 41, a. 1. Vid. *Familiaris consortio*, n. 43; *Catecismo*, n. 2223; *Compendio*, n. 242.

605 «La autoridad, la estabilidad y la vida de relación en el seno de la familia constituyen los fundamentos de la libertad, de la seguridad, de la fraternidad en el seno de la sociedad» (*Catecismo*, n. 2207). Aunque no está dirigida a los padres, sino a los profesores, resulta útil la lectura del libro: M. R. ESPOT, *La autoridad del profesor. Qué es la autoridad y cómo se adquiere*, Praxis, Madrid 2006. Vid. L. RIESGO MÉNGUEZ, *Arte de mandar, arte de obedecer*, Mensajero, 2ª ed., Bilbao 1988.

606 Cf. *Populorum progressio*, n. 36.

607 «Padres, no exasperen a sus hijos, para que ellos no se desanimen» (*Col 3,21*).

608 *Compendio*, n. 242. La experiencia muestra que la educación “antiautoritaria”, especialmente pero no sólo en la familia, tiende a formar personalidades individualistas y socialmente inadaptadas.

exige de ellos comprensión, prudencia, saber enseñar y, sobre todo, saber querer; y poner empeño en dar buen ejemplo»⁶⁰⁹.

e) Relación entre la familia y las otras instituciones educativas

La labor educativa parte de la familia, pero no se limita a ella: necesita la colaboración de otras instituciones, que deben actuar en forma ordenada y convergente⁶¹⁰. Sin embargo, como principales responsables de la educación de la prole, los padres tienen el derecho y el deber de velar por la formación que se imparte en los diversos centros educativos de sus hijos, incluso en aquellas cuestiones que parecen neutrales desde el punto de vista de los valores; deben buscar establecimientos educativos que estén en consonancia con sus ideas; y tienen obligación de escoger, cuando sea posible, las instituciones que les pueden ayudar mejor en su tarea de formación, particularmente en lo que respecta al ámbito moral y religioso. Una parte importante de la labor educativa compete a la escuela, fundada como institución colaboradora de la familia⁶¹¹: su misión no es sustituirla. De ahí el derecho de los padres de establecer escuelas con una orientación formativa acorde con sus deseos y en consonancia con las justas exigencias del Estado que, en este aspecto, cumple también una función subsidiaria⁶¹². El derecho y el deber de educar a sus hijos implica que los padres deben tener la posibilidad práctica –y no sólo nominal– de elegir el tipo de educación, religiosa, ética y cultural, que quieren para sus hijos; derecho que no puede ser usurpado por el Estado u otras fuerzas sociales, y que la familia no puede descuidar ni delegar⁶¹³.

Para que los padres puedan ejercer su derecho y deber de elegir o de crear instrumentos formativos en consonancia con sus creencias, es necesario que las autoridades públicas no sólo garanticen ese derecho, sino también que proporcionen los medios adecuados para permitir su

609 SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 27. Vid. V. MAIOLI, *Padres e hijos, la relación que nos constituye*, Encuentro, Madrid 2006.

610 Los responsables de la educación «son, en primer lugar, los *padres*. La familia es la primera escuela de virtudes humanas y cristianas. La *sociedad civil* y los *gobiernos* son responsables subsidiarios; es decir, deben crear las condiciones necesarias para que toda persona pueda ejercer este derecho. Por su parte, la Iglesia está obligada a dar educación cristiana a todos los fieles y no fieles que se lo pidan» (UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS. DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época: PP 47*, cit., p. 586). Cf. *Familiaris consortio*, n. 40.

611 Cf. Pío XI, Enc. *Divini illius Magistri*: AAS 22 (1930) 76.

612 A los padres «corresponde el derecho de determinar la forma de educación religiosa que se ha de dar a sus hijos, según sus propias convicciones religiosas. Así, pues, la autoridad civil debe reconocer el derecho de los padres a elegir con verdadera libertad las escuelas u otros medios de educación, sin imponerles ni directa ni indirectamente gravámenes injustos por esta libertad de elección. Se violan, además, los derechos de los padres, si se obliga a los hijos a asistir a lecciones escolares que no corresponden a la persuasión religiosa de los padres, o si se impone un único sistema de educación del que se excluye totalmente la formación religiosa» (*Dignitatis humanae*, n. 5). Cf. Pío XI, Enc. *Divini illius Magistri*: AAS 22 (1930) 60-64; *Familiaris consortio*, n. 40; SANTA SEDE, *Carta de los derechos de la familia*, art. 5, b.

613 Cf. CONCILIO VATICANO II, Decl. *Gravissimum educationis*, nn. 5, 7; JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1994*, n. 5; *Compendio*, n. 239.

realización⁶¹⁴. No siempre la sociedad ha cumplido este deber; de hecho, muchas veces ha actuado en sentido contrario y con una mentalidad que tiende al totalitarismo, en diversos lugares el Estado ha usurpado este derecho de los padres, que se han acostumbrado a no reclamarlo. Se alega que el Estado –y la escuela estatal– debe ser “neutro” en cuanto a los valores religiosos y morales⁶¹⁵, ocupándose sólo de los aspectos científicos y técnicos. En algunos casos más extremos esto se traduce en una desmesurada centralización de los programas, las materias y los textos educativos, que no siempre reflejan una correcta antropología. En otros casos se “admite” la existencia de escuelas *no estatales*⁶¹⁶, sin subvenciones oficiales. Estas teorías conculcan el derecho de las familias y las obligan a un doble gasto: los impuestos para sostener la escuela estatal y el pago del centro educativo que consideran idóneo para sus hijos; por eso «ha de considerarse una injusticia el rechazo de apoyo económico público a las escuelas no estatales que tengan necesidad de él y ofrezcan un servicio a la sociedad civil»⁶¹⁷.

En resumen, la función educativa de los padres es muy importante no sólo desde el punto de vista personal sino también social. Esta función es, además, un derecho-deber que los padres están obligados a ejercer. Por su parte, la sociedad debe protegerlo y facilitararlo con solicitud, teniendo en cuenta que es una condición necesaria para el mismo desarrollo social.

614 Cf. CONCILIO VATICANO II, Decl. *Gravissimum educationis*, n. 6; *Catecismo*, n. 2229; *Compendio*, n. 240.

615 Cf. cap. I, § 5 c) y cap. VI, § 3 d. 1).

616 No deberían llamarse *privadas* porque toda escuela –estatal o no– tiene siempre una función *social*.

617 *Compendio*, n. 241. Cf. *Libertatis conscientia*, n. 94.

CAPÍTULO IV

EL TRABAJO

El trabajo es la «“clave esencial” de toda la cuestión social, condiciona el desarrollo no sólo económico, sino también cultural y moral, de las personas, de la familia, de la sociedad y de todo el género humano»⁶¹⁸. Es por tanto lógico que, como hace el *Compendio*, sea el aspecto sectorial estudiado en segundo lugar, inmediatamente después del tema de la familia.

1. El trabajo en la Revelación

a) Antiguo Testamento

La Biblia enseña que el trabajo forma parte del designio de Dios para el hombre, que Él quiso como su colaborador en la tierra⁶¹⁹. Los dos relatos de la creación enseñan: «Dios creó al hombre a su imagen; lo creó a imagen de Dios, los creó varón y mujer. Y los bendijo, diciéndoles: “Sean fecundos, multiplíquense, llenen la tierra y sométanla; dominen a los peces del mar, a las aves del cielo y a todos los vivientes que se mueven sobre la tierra”». «El Señor Dios tomó al hombre y lo puso en el jardín de Edén, para que lo cultivara y lo cuidara»⁶²⁰. Estos textos ponen de manifiesto, en modo sencillo, el designio divino sobre el ser humano: éste, como imagen del Creador y en unión con los otros hombres, debe cultivar y custodiar el mundo, desarrollar sus posibilidades –de las personas y de la naturaleza– participando así del poder de Dios⁶²¹. «La Iglesia halla ya en las primeras páginas del libro del Génesis la fuente de su convicción, según la cual el trabajo constituye una dimensión fundamental de la existencia humana sobre la tierra. El análisis de estos

618 *Compendio*, n. 269. Cf. *Libertatis conscientia*, n. 83. Vid. R. BUTTIGLIONE, *El hombre y el trabajo*, Encuentro, Madrid 1984; J. M. DE TORRE, *Trabajo, cultura, liberación: enseñanzas sociales de la Iglesia*, Palabra, Madrid 1986; M. NAVARRO RUBIO, *Sobre el trabajo*, Palabra, Madrid 1987; F. FERNÁNDEZ (dir.), *Estudios sobre la encíclica Laborem exercens*, BAC, Madrid 1987; E. COLOM, *Trabajo humano y dimensiones de la persona*, en F. FERNÁNDEZ (dir.), *Estudios sobre la Encíclica “Centesimus annus”*, Unión Editorial, Madrid 1992, pp. 163-184; T. MELENDO, *La dignidad del trabajo*, Rialp, Madrid 1992; J. M. GUIX, *El trabajo humano*, en A. A. CUADRÓN (coord.), *Manual de doctrina social de la Iglesia*, cit., pp. 425-448; E. COLOM - F. WURMSER, *El trabajo en Juan Pablo II*, Unión Editorial, Madrid 1995; H. FITTE, *Lavoro umano e redenzione. Riflessione teologica dalla Gaudium et spes alla Laborem exercens*, Armando, Roma 1996.

619 «El Antiguo Testamento presenta a Dios como Creador omnipotente (cf. Gn 2,2; Jb 38-41; Sal 104; Sal 147), que plasma al hombre a su imagen y lo invita a trabajar la tierra (cf. Gn 2,5-6), y a custodiar el jardín del Edén en donde lo ha puesto (cf. Gn 2,15). Dios confía a la primera pareja humana la tarea de someter la tierra y de dominar todo ser viviente (cf. Gn 1,28). El dominio del hombre sobre los demás seres vivos, sin embargo, no debe ser despótico e irracional; al contrario, él debe “cultivar y custodiar” (cf. Gn 2,15) los bienes creados por Dios: bienes que el hombre no ha creado, sino que ha recibido como un don precioso, confiado a su responsabilidad por el Creador. Cultivar la tierra significa no abandonarla a sí misma; dominarla es tener cuidado de ella, así como un rey sabio cuida de su pueblo y un pastor de su grey» (*Compendio*, n. 255).

620 Gn 1,27-28; 2,15. En este sentido, el trabajo es el primer precepto que Dios da al hombre.

621 Las necesidades humanas, como la alimentación, el vestido, el descanso, etc., que se resuelven mediante el trabajo, son la otra cara de esa realidad humana natural que facilita el desarrollo de sí mismo, de los demás y del mundo, a través del quehacer laboral.

textos nos hace conscientes a cada uno del hecho de que en ellos –a veces aun manifestando el pensamiento de una manera arcaica– han sido expresadas las verdades fundamentales sobre el hombre, ya en el contexto del misterio de la Creación. Estas son las verdades que deciden acerca del hombre desde el principio y que, al mismo tiempo, trazan las grandes líneas de su existencia en la tierra, tanto en el estado de justicia original como también después de la ruptura, provocada por el pecado, de la alianza original del Creador con lo creado, en el hombre»⁶²².

El hombre, sin embargo, no es dueño absoluto de la creación, sino un administrador, llamado a reflejar en su tarea la impronta de Quien es imagen; por eso debe dominar y cultivar la tierra de acuerdo con el plan del Creador⁶²³. Por otra parte, la actividad humana no se limita al trabajo: la Escritura muestra la necesidad del descanso en el séptimo día⁶²⁴, dedicado a Dios, que es figura de la vida eterna y enseña que el trabajo no es el fin último del hombre, sino un medio para amar –para servir y entregarse– a Dios y al prójimo por amor a Dios. El medio no debe transformarse en fin y, a la vez, se debe reconocer que el descanso no es un “*dolce far niente*”, sino un tiempo dedicado a actividades diversas del trabajo, necesarias para el correcto desarrollo personal: mayor atención la familia, servicio a los necesitados, esparcimiento intelectual y físico y, sobre todo, dar culto a Dios⁶²⁵.

La Sagrada Escritura señala, en este sentido, dos errores opuestos entre sí que deben evitarse: el primero es considerar el trabajo como una maldición y un castigo, ya que la ley del trabajo es anterior al pecado original: éste no es la causa del trabajo, sino del esfuerzo que ahora conlleva⁶²⁶. Este desorden moral introducirá además otras perturbaciones en el trabajo que lo harán más penoso: la injusticia, la pereza, la opresión, etc. El trabajo no es, por tanto, un castigo sino una condición natural del hombre, que resulta ardua a causa del pecado, pero que no ha perdido su lugar en el designio divino: la persona sigue llamada por Dios a colaborar (co-laborar: trabajar con Él) en la creación; el trabajo no ha malogrado su nobleza, sigue siendo una realidad plenamente positiva en cuanto medio de crecimiento personal y de amar a Dios y al prójimo. El otro error es realizar el trabajo como vía de autorredención y, en cierto modo, idolatrarlo; efectivamente, el valor positivo del trabajo no debe llevar a exaltarlo indebidamente, ya que sólo Dios es el fin último del hombre⁶²⁷.

622 *Laborem exercens*, n. 4.

623 Cf. *Compendio*, nn. 255, 275.

624 Cf. *Gn* 2,2-3.

625 Cf. *Compendio*, nn. 258, 284-285. Vid. J. PIEPER, *Una teoría de la fiesta* (1963), Rialp, Madrid 2006.

626 Dios no maldijo el trabajo y, mucho menos, el ser humano; el pecado, al debilitar en el hombre la imagen divina, también debilitó su poder sobre la naturaleza: «Maldito sea el suelo por tu culpa. Con fatiga sacarás de él tu alimento todos los días de tu vida» (*Gn* 3,17). Cf. *Compendio*, n. 256.

627 Cf. *Compendio*, n. 257.

b) Jesús, el hombre del trabajo

La actividad laboral de Jesucristo confirma el valor del trabajo humano: Él asume plenamente el precepto divino del trabajo, le confiere su significado más profundo, sobrenaturaliza su aspecto de fatiga y lo orienta a la edificación del Reino de Dios⁶²⁸. En realidad, la misión redentora del Verbo encarnado se realiza en todos los momentos de su vida terrena: «Desde los pañales de su natividad (cf. *Lc 2,7*) hasta el vinagre de su Pasión (cf. *Mt 27,48*) y el sudario de su Resurrección (cf. *Jn 20,7*), todo en la vida de Jesús es signo de su Misterio»⁶²⁹; es *Revelación* del Padre, misterio de *Redención* y el misterio de *Recapitulación*⁶³⁰. Y también lo es su trabajo en el taller de Nazaret: esto por sí solo resulta suficiente para mostrar la dignidad del trabajo en la vida cristiana. La condición de “hombre del trabajo” de Jesucristo, más que Su predicación, evidencia el valor humano y cristiano del quehacer laboral⁶³¹: el trabajo, «habiendo sido asumido y practicado por Cristo, que lo convirtió así en realidad redimida y redentora, *ha vuelto a ser una bendición de Dios*»⁶³².

Aunque en las enseñanzas de Jesús «no encontremos un preciso mandato de trabajar –más bien, una vez, la prohibición de una excesiva preocupación por el trabajo y la existencia– no obstante, al mismo tiempo, la elocuencia de la vida de Cristo es inequívoca: pertenece al “mundo del trabajo”, tiene reconocimiento y respeto por el trabajo humano; se puede decir incluso más: él *mira con amor el trabajo*, sus diversas manifestaciones, viendo en cada una de ellas un aspecto particular de la semejanza del hombre con Dios, Creador y Padre»⁶³³. En continuidad con el Antiguo Testamento, el Señor enseña a los hombres a trabajar incansablemente como Él hizo, pero sin dejarse cautivar por el trabajo; y hacerlo como un servicio a Dios y a los demás, para conferir al trabajo su significado más noble. Sus enseñanzas presuponen, asimismo, el valor positivo del trabajo: lo encarece manifiestamente en la parábola de los talentos, con la que Jesús muestra la obligación de hacer un trabajo fecundo en consonancia con las propias cualidades naturales y sobrenaturales; y elogia el siervo fiel y prudente a quien su amo encuentra realizando sus tareas⁶³⁴. De este modo, el trabajo humano

628 «Esta verdad, según la cual a través del trabajo el hombre participa en la obra de Dios mismo, su Creador, ha sido particularmente *puesta de relieve por Jesucristo*, aquel Jesús ante el que muchos de sus primeros oyentes en Nazaret “permanecían estupefactos y decían: ¿De dónde le viene a éste tales cosas, y qué sabiduría es ésta que le ha sido dada?... ¿No es acaso el carpintero?” (*Mc 6,2 s.*). En efecto, Jesús no solamente lo anunciaba, sino que, ante todo, cumplía con el trabajo el “evangelio” confiado a él, la palabra de la Sabiduría eterna. Por consiguiente, esto era también el “evangelio del trabajo”, *pues el que lo proclamaba, él mismo era hombre del trabajo*, del trabajo artesano, al igual que José de Nazaret (cf. *Mt 13,55*)» (*Laborem exercens*, n. 26).

629 *Catecismo*, n. 515.

630 Cf. *Catecismo*, nn. 516-518.

631 Cf. *Compendio*, n. 259.

632 JUAN PABLO II, *Homilía en la Celebración de la Palabra*, Melo, Uruguay, 8-V-1988, n. 3.

633 *Laborem exercens*, n. 26.

634 Cf. *Mt 24,45-46*; *25,14-30*; *Lc 19,12-26*. Vid. R. SCHNACKENBURG, *El mensaje moral del Nuevo Testamento*, Herder, Barcelona 1989, vol. I, pp. 160-163.

contribuye al crecimiento del Reino de Dios, donde todas las realidades humanas –incluido el trabajo– encuentran su lugar, su significado y su valor⁶³⁵.

En resumen, el trabajo vivificado por la gracia es una vocación divina, y el trabajador vive en Cristo su quehacer⁶³⁶, se identifica más con Jesús y realiza la *sequela Christi*. En la unidad de vida propia del cristiano, los sacramentos, la oración, la caridad fraterna y el quehacer temporal constituyen un todo orgánico: la santidad.

c) Enseñanzas de los Apóstoles y de los Padres

Las cartas apostólicas enseñan que el trabajo, realizado en unión con Jesús, adquiere una nobleza que supera toda expectativa puramente terrena: «*La actividad humana de enriquecimiento y de transformación del universo puede y debe manifestar las perfecciones escondidas en él, que tienen en el Verbo increado su principio y su modelo*. Los escritos paulinos y joánicos destacan la dimensión trinitaria de la creación y, en particular, la unión entre el Hijo-Verbo, el “Logos”, y la creación (cf. *Jn* 1,3; *I Co* 8,6; *Col* 1,15-17). Creado en Él y por medio de Él, redimido por Él, el universo no es una masa casual, sino un “cosmos”, cuyo orden el hombre debe descubrir, secundar y llevar a cumplimiento. [...] De esta manera, es decir, esclareciendo en progresión ascendente, “la inescrutable riqueza de Cristo” (*Ef* 3,8) en la creación, el trabajo humano se transforma en un servicio a la grandeza de Dios»⁶³⁷.

La «enseñanza de Cristo acerca del trabajo, basada en el ejemplo de su propia vida durante los años de Nazaret, encuentra un eco particularmente vivo *en las enseñanzas del Apóstol Pablo*. Este se gloriaba de trabajar en su oficio»⁶³⁸. Además del ejemplo, el Apóstol enseñó que los cristianos debían trabajar con seriedad, para no tener necesidad de nadie y poder ayudar a los necesitados⁶³⁹, por eso les impuso «esta regla: el que no quiera trabajar, que no coma. Ahora, sin embargo, nos enteramos de que algunos de ustedes viven ociosamente, no haciendo nada y entrometiéndose en todo. A estos les mandamos y los exhortamos en el Señor Jesucristo que trabajen en paz para ganarse su pan»⁶⁴⁰.

Los escritos patrísticos, aunque no dedican mucho espacio al tema de trabajo, muestran una doctrina similar a lo que indica la Sagrada Escritura:

635 Cf. *Compendio*, nn. 260-261.

636 Cf. *Catecismo*, n. 521.

637 *Compendio*, n. 262.

638 *Laborem exercens*, n. 26. Pablo era *fabricante de tiendas* (cf. *Hch* 18,3).

639 Cf. *Ef* 4,28; *I Ts* 4,11-12; *Compendio*, n. 264.

640 *2 Ts* 3,10-12.

– El trabajo es un acto humano que puede acrecentar la dignidad del trabajador humanizándolo más, contribuir al bienestar de la sociedad y perfeccionar la creación⁶⁴¹.

– Realizado en unión con Cristo, se convierte en oración y en camino de santidad⁶⁴².

– Además, debe armonizarse con el reposo: trabajo y descanso son esenciales para la vida humana. San Agustín sintetiza así estas fundamentales exigencias: «El amor a la verdad busca el ocio santo, y la urgencia de la caridad acepta la debida ocupación»⁶⁴³.

En definitiva, el contenido de la Revelación manifiesta que la civilización, el progreso y la cultura, se entretrejen con el hilo del trabajo cotidiano, que es bendecido, guiado y en cierto modo santificado por el mandato divino original. Todo trabajo debe realizarse con este espíritu, no tanto porque sea prestigioso según la opinión del mundo, sino porque cualquier quehacer honrado –aún el más insignificante– es una tarea grata al Señor, cuando se hace por amor a Dios y al prójimo. De ahí la necesidad de que las personas, los grupos y la sociedad en su conjunto procuren organizar el trabajo humano de acuerdo con su valor primigenio. En tal modo se cumplirá un deseo frecuentemente expresado por Juan Pablo II y también formulado por Benedicto XVI: testimoniar en la sociedad actual el “Evangelio del trabajo”⁶⁴⁴. Para que el trabajo sea realmente una “buena nueva” debe difundirse su verdadera naturaleza; es cuanto analizaremos a continuación⁶⁴⁵.

2. Trabajo y desarrollo personal

641 «Los Padres de la Iglesia jamás consideran el trabajo como “opus servile”, –como era considerado, en cambio, en la cultura de su tiempo–, sino siempre como “opus humanum”, y tratan de honrarlo en todas sus expresiones. Mediante el trabajo, el hombre gobierna el mundo colaborando con Dios; junto a Él, es señor y realiza obras buenas para sí mismo y para los demás. El ocio perjudica el ser del hombre, mientras que la actividad es provechosa para su cuerpo y su espíritu. El cristiano está obligado a trabajar no sólo para ganarse el pan, sino también para atender al prójimo más pobre, a quien el Señor manda dar de comer, de beber, vestirlo, acogerlo, cuidarlo y acompañarlo (cf. Mt 25,35-36). Cada trabajador, afirma San Ambrosio, es la mano de Cristo que continúa creando y haciendo el bien». «Con el trabajo y la laboriosidad, el hombre, partícipe del arte y de la sabiduría divina, embellece la creación, el cosmos ya ordenado por el Padre; suscita las energías sociales y comunitarias que alimentan el bien común en beneficio sobre todo de los más necesitados» (Compendio, nn. 265-266. Estos puntos remiten a: SAN JUAN CRISÓSTOMO, *Homilias sobre los Hechos de los Apóstoles*, en *Acta Apostolorum Homiliae* 35, 3: PG 60, 258; SAN BASILIO MAGNO, *Regulae fusius tractatae*, 42: PG 31, 1023-1027; SAN ATANASIO DE ALEJANDRÍA, *Vita S. Antonii*, c. 3: PG 26, 846; SAN AMBROSIO, *De obitu Valentiniani consolatio*, 62: PL 16, 1438; SAN IRENEO, *Adversus haereses*, 5, 32, 2: PG 7, 1210-1211; TEODORETO DE CIRO, *De Providentia, Orationes* 5-7: PG 83, 625-686).

642 Para los Padres de la Iglesia «el trabajo humano, orientado hacia la caridad, se convierte en medio de contemplación, se transforma en oración devota, en vigilante ascesis y en anhelante esperanza del día que no tiene ocaso» (Compendio, n. 266).

643 SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, 19, 19: CCL 48, 687.

644 «Hoy, más que nunca, es necesario y urgente proclamar “el Evangelio del trabajo”, vivir como cristianos en el mundo del trabajo y convertirse en apóstoles entre los trabajadores. Pero para cumplir esta misión hay que permanecer unidos a Cristo con la oración y una intensa vida sacramental» (BENEDICTO XVI, *Mensaje al IX Forum internacional de la Juventud*, 28-III-2007). Cf. ID., *Regina coeli*, 1-V-2005.

645 Motivos de espacio no permiten mostrar la evolución histórica de la reflexión cristiana sobre el trabajo, que se puede encontrar en diversos textos citados en este capítulo.

a) *El trabajo como acto de la persona*

El hecho de que el trabajo sea una vocación divina del hombre muestra su íntima relación con la antropología; este profundo nexo entre la naturaleza humana y la actividad laboral hace que sólo cuando se reconoce la plena verdad sobre el hombre es posible entender el trabajo como acto de la persona y, por consiguiente, organizarlo a su servicio⁶⁴⁶.

Efectivamente, a lo largo de la historia, el mundo del trabajo ha reflejado las diversas nociones sobre el ser humano que se encontraban en la base. Así, una parte de la filosofía clásica griega, que menospreciaba la materia, consideraba que los trabajos manuales y las ocupaciones técnicas rebajaban la dignidad humana. Una consideración exagerada del mundo como enemigo del hombre subraya sólo los aspectos penitenciales del trabajo olvidando su pleno sentido. El economismo insiste en la eficacia material del trabajo y no tiene en cuenta su valor humanizador. Estas teorías, que de algún modo se encuentran presentes en la sociedad actual, implican una concepción puramente externa del trabajo, que lo priva de su profundo significado humano y sobrenatural. Por eso, «de cara al futuro, el trabajo ha de desempeñar al menos tres funciones: fuente de realización personal, instrumento de integración social y vía de acceso a la renta»⁶⁴⁷.

Juan Pablo II señala la relación entre el trabajo y la antropología de este modo: «Hecho a imagen y semejanza de Dios (cf. *Gn* 1,26) en el mundo visible y puesto en él para que dominase la tierra (cf. *Ibid.* 1,28), el hombre está por ello, desde el principio, *llamado al trabajo*. *El trabajo es una de las características que distinguen* al hombre del resto de las criaturas, cuya actividad, relacionada con el mantenimiento de la vida, no puede llamarse trabajo; solamente el hombre es capaz de trabajar, solamente él puede llevarlo a cabo, llenando a la vez con el trabajo su existencia sobre la tierra. De este modo el trabajo lleva en sí un signo particular del hombre y de la humanidad, el signo de la persona activa en medio de una comunidad de personas; este signo determina su característica interior y constituye en cierto sentido su misma naturaleza»⁶⁴⁸. El trabajo es, por ende, una actividad humana y humanizante, y debe ser valorado y organizado teniendo en cuenta todas las facetas personales: inteligencia, libertad, responsabilidad, iniciativa; sin olvidar, ciertamente, los aspectos técnicos y económicos, pero sin que éstos prevalezcan sobre aquellos otros, que son más propiamente humanos.

646 «La pregunta que cabe formular ante las realidades sociales –y, en consecuencia, ante el trabajo y su configuración social– no es, pues, si subyace o no a ellas alguna visión o comprensión del hombre, sino más bien cuál es la visión concreta que presuponen y en qué grado esa visión refleja la verdad acerca de la persona humana [...]: de la sinceridad con que se formule –y se responda– depende una vivencia auténticamente humana –ética y espiritual– de la actividad laboral y, en consecuencia, que el trabajo pueda de hecho desplegar todas las virtualidades históricas que, como fuerza configuradora de la sociedad, está llamado a tener» (J. L. ILLANES, *Trabajo, productividad y primacía de la persona*, «Scripta Theologica» 23 (1991) 489). Cf. R. CORAZÓN GONZÁLEZ, *Filosofía del trabajo*, Rialp, Madrid 2007.

647 A. GALINDO, *Moral socioeconómica*, cit., p. 337.

648 *Laborem exercens*, Introducción. Se debe, por tanto, insistir en que ninguna razón puede justificar la subordinación de la dignidad de la persona que trabaja a los condicionamientos de la economía y de la sociedad: cf. *Compendio*, n. 271.

Esta realidad constituye el núcleo fundamental de la enseñanza cristiana sobre el trabajo: la difusión y puesta en práctica de esta verdad es más importante para humanizar las ocupaciones que la utilización de nuevas técnicas para resolver las cuestiones laborales, estructurales o productivas. Mientras no se reconozca la prioridad de los contenidos humanos y morales, que son la base de todos los demás, las soluciones propuestas y realizadas serán endebles y efímeras. No debe olvidarse que, al igual que todas las actividades terrenas, el trabajo humano es ambivalente: puede ser fuente de verdadera e intensa humanización, al igual que ocasión de una ingente degradación. De hecho, la sociedad humana, sobre todo desde la revolución industrial, ha experimentado el elevado desarrollo causado por los frutos del trabajo, y también los muchos ultrajes contra la dignidad humana debidos a un inicuo planteamiento de las actividades laborales⁶⁴⁹.

Se comprende así por qué las antropologías reductivas y las ideologías que se basan en ellas no son capaces de realizar una correcta organización del trabajo y tienden, con mayor o menor intensidad, a la deshumanización de los trabajadores.

b) Dimensión objetiva y subjetiva del trabajo

La encíclica *Laborem exercens* ha introducido en el ámbito teológico la expresión “dimensión objetiva y subjetiva” del trabajo. Esta distinción se enlaza con los planteamientos de Platón y Aristóteles⁶⁵⁰. En los actos humanos deben considerarse diversos aspectos, dos de los cuales interesan a nuestro análisis: hacer y actuar. El hacer (*facere, poiesis*) es la producción –mediante el arte o la técnica– de cosas, no necesariamente materiales (desde una carretera a un ordenamiento legal, desde apagar un incendio a un mitin político); el “hacer” se relaciona con la dimensión objetiva del trabajo, es «el trabajo entendido como una actividad “transitiva”, es decir, de tal naturaleza que, empezando en el sujeto humano, está dirigida hacia un objeto externo»⁶⁵¹. El actuar (*agere, praxis*) es el obrar que perfecciona a la persona en cuanto tal (o acto moral); es la dimensión inmanente o subjetiva del trabajo: «Mediante el trabajo el hombre *no sólo transforma la naturaleza* adaptándola a las propias necesidades, sino que *se realiza a sí mismo* como hombre, es más, en un cierto sentido “se hace más hombre”»⁶⁵². La dimensión objetiva del trabajo es, por tanto, su capacidad de producción, que acrece la belleza y la utilidad de los bienes terrenos, y constituye el aspecto contingente de la actividad humana. La dimensión subjetiva es su potencialidad de desarrollar la dignidad personal del trabajador; es, por ende, una cualidad estable, que confiere al trabajo su singular nobleza y que tiene precedencia sobre la componente objetiva⁶⁵³.

649 Cf. *Compendio*, n. 267.

650 Cf. PLATÓN, *La República*, libro I; ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, I, 1-2: 1094 a; X, 7: 1177 a-b.

651 *Laborem exercens*, n. 4.

652 *Laborem exercens*, n. 9.

653 Cf. *Compendio*, nn. 270-271.

La Sagrada Escritura muestra la prioridad de la dimensión subjetiva de la actividad humana. Concretamente, en el Sermón de la montaña, Jesús enseña a no preocuparse en demasía por la comida, la bebida o el vestido, y agrega: «Busquen primero el Reino y su justicia, y todo lo demás se les dará por añadidura»⁶⁵⁴; ciertamente el Señor no pide desentenderse de los bienes necesarios, sino evitar una preocupación excesiva por ellos, ya que la justicia del Reino de Dios –el bien al que tiende la persona humana– es superior a los bienes terrenos, por importantes que éstos sean. En otro momento hace ver que el bien personal está por encima del mundo entero⁶⁵⁵. Estas enseñanzas muestran la precedencia de la perfección personal –que en el trabajo se encuentra en la dimensión subjetiva– sobre el universo de las cosas –dimensión objetiva del trabajo. De ahí se siguen un conjunto de criterios que deben aplicarse al mundo laboral: el trabajador debe ser tratado en modo humano, nunca como una mercancía o como un simple productor de resultados; el trabajo debe valorarse por la dignidad del que lo realiza y sólo secundariamente por la obra realizada; deberían eliminarse las distinciones que provienen de los diferentes tipos de trabajo.

Para entender mejor el significado de estas dos dimensiones, es conveniente analizar la finalidad del trabajo en conexión con las características esenciales de la persona. El Concilio Vaticano II pone de manifiesto diversas metas del trabajo humano, que podrían agruparse en cuatro finalidades: el progreso del mundo, el servicio a la sociedad, la perfección del trabajador y la gloria de Dios⁶⁵⁶. Teniendo en cuenta la unidad del ser humano y que sus diversas dimensiones interactúan en todo acto libre, el trabajo debe proponerse esos objetivos, en modo armónico y jerárquicamente ordenados: el ámbito técnico, para que el producto sea adecuado; las relaciones sociales, ya que el trabajo debe realizarse como un servicio al prójimo; la dimensión personal, para que el trabajador crezca en humanidad; y, por último (*last but not least*), la condición trascendente de la persona, para realizar el trabajo como medio de unión con Dios. Es necesario, en definitiva, respetar la unidad armónica de todos los componentes de la naturaleza humana, a fin de garantizar que el trabajo, incluso el más simple y aparentemente insignificante, se lleve a cabo como una actividad auténticamente humana y al servicio del hombre. Veámoslo en detalle⁶⁵⁷.

654 Mt 6,33.

655 «¿De qué le servirá al hombre ganar el mundo entero, si pierde su vida?» (Mc 8,36).

656 El trabajo «procede inmediatamente de la persona, la cual marca con su impronta la materia sobre la que trabaja y la somete a su voluntad. Es para el trabajador y para su familia el *medio ordinario de subsistencia*; por él el hombre *se une a sus hermanos y les hace un servicio*, puede practicar la verdadera caridad y *cooperar al perfeccionamiento de la creación divina*. No sólo esto. Sabemos que, con la oblación de su trabajo a Dios, los hombres *se asocian a la propia obra redentora de Jesucristo*, quien dio al trabajo una dignidad sobreeminente laborando con sus propias manos en Nazaret» (*Gaudium et spes*, n. 67: cursivo nuestro).

657 En este párrafo analizamos la dimensión material y personal, dejando para los §§ 2 c) y 3 las otras dos dimensiones.

Como parte del mundo corpóreo, el ser humano necesita de medios materiales, que va mejorando a través de su trabajo. Esos medios son indispensables para desarrollar su vida en todas sus dimensiones: no sólo para sobrevivir, sino también para incrementar sus conocimientos y su libertad, para facilitar su comunicación con los demás, e incluso para su vida de relación con Dios. Pero el progreso material no es el único, ni el principal objetivo: debe subordinarse a las otras dimensiones de la persona y a la misma naturaleza de las cosas, ya que el desarrollo del ser humano no se circunscribe a los bienes materiales; debe, sobre todo, perfeccionar sus dimensiones trascendente, social y personal⁶⁵⁸. Además, el dominio del mundo no puede ser absoluto: existen límites físicos –que no se conocen plenamente– y límites morales; todo ello exige un uso “económico”, “ecológico” y “humanista” de los bienes terrenos.

La finalidad personal del trabajo requiere que todas las actividades humanas, y especialmente el quehacer ordinario, se adecuen a la dignidad personal y favorezcan su promoción; que se realicen con libertad y responsabilidad; y que faciliten su prosperidad material, cultural y espiritual⁶⁵⁹. Esto sentará las bases para una concepción de trabajo que lo considere no sólo como una necesidad para la subsistencia, sino también como un ideal de vida, y para comprender mejor la relación entre su dimensión objetiva y subjetiva. La doctrina social enseña que el dominio de la tierra debe realizarse teniendo en cuenta que el ser humano es “imagen de Dios”, es una persona; por tanto, «este dominio se refiere en cierto sentido a la dimensión subjetiva más que a la objetiva: esta dimensión condiciona *la misma esencia ética* del trabajo. En efecto, no hay duda de que el trabajo humano tiene un valor ético, el cual está vinculado completa y directamente al hecho de que quien lo lleva a cabo es una persona, un sujeto consciente y libre, es decir, un sujeto que decide de sí mismo. Esta verdad [...] constituye en cierto sentido el meollo fundamental y perenne de la doctrina cristiana sobre el trabajo humano»⁶⁶⁰. El parámetro de la dignidad del trabajo es siempre la persona, más que el valor objetivo del producto; no se puede desorbitar este sentido objetivo, hasta convertirlo en la meta principal del quehacer humano⁶⁶¹.

658 «Es preciso reconocer que el progreso técnico, aun siendo necesario, no lo es todo. Sólo es verdadero progreso el que salvaguarda íntegramente la dignidad del ser humano y permite a cada pueblo compartir sus recursos espirituales y materiales en beneficio de todos» (BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes a la 33ª conferencia de la FAO*, 24-XI-2005). Vid. cap. VIII, § 4 d).

659 «Responde plenamente al plan de la Providencia que cada hombre alcance su propia perfección mediante el ejercicio de su diario trabajo, el cual para la casi totalidad de los seres humanos entraña un contenido temporal» (*Mater et magistra*, p. 460). Cf. *Laborem exercens*, n. 6; *Compendio*, nn. 268-269.

660 *Laborem exercens*, n. 6.

661 «El trabajo humano no solamente procede de la persona, sino que está también esencialmente ordenado y finalizado a ella. Independientemente de su contenido objetivo, el trabajo debe estar orientado hacia el sujeto que lo realiza, porque la finalidad del trabajo, de cualquier trabajo, es siempre el hombre. [...] *El trabajo es para el hombre y no el hombre para el trabajo*» (*Compendio*, n. 272).

La dignidad del trabajador no depende, en primer término, del tipo de trabajo o de las técnicas que lo faciliten o de una organización más racional, sino de su dimensión subjetiva y moral; esa dignidad se logra y se desarrolla cuando el trabajo se realiza como una auténtica actividad personal, es decir, como imagen del Creador, a imitación de Jesucristo y con la ayuda del Espíritu Santo. Es necesario que estas enseñanzas impregnen la vida laboral; en caso contrario, las mejoras técnico-organizativas acaban por perjudicar la misma dignidad humana⁶⁶². Este hecho se constata en gran parte del mundo del trabajo, particularmente en los países más desarrollados, donde la vida laboral está mejor organizada y posee unas técnicas que la hacen más tolerable, pero que han perdido el profundo sentido del trabajo: quizá se trabaja mucho y bien, pero el trabajo se considera una carga necesaria que no desarrolla la vida personal.

Contemporáneamente a la insistencia en la prioridad del aspecto subjetivo, «no se puede ignorar la importancia del componente objetivo del trabajo desde el punto de vista de su calidad»⁶⁶³. En efecto, la dimensión objetiva del trabajo, el logro de un producto idóneo facilita la vida de las personas y de la sociedad; es, por tanto, una dimensión positiva y aún necesaria⁶⁶⁴. Por otra parte, las dos dimensiones del trabajo se entrelazan en la práctica, ya que la persona no mejora en cuanto tal si no procura trabajar bien⁶⁶⁵. Podría ciertamente ocurrir que, a pesar del empeño personal, el aspecto objetivo no sea el adecuado: en este caso no sufriría la dimensión subjetiva del trabajo; pero, normalmente, las dos dimensiones siguen la misma orientación. Esto se pone más de manifiesto en el orden trascendente, porque no se puede ofrecer a Dios un quehacer realizado con desidia⁶⁶⁶. Y lo mismo se puede decir si reparamos en las otras finalidades del trabajo: el servicio del prójimo y el perfeccionamiento del mundo reclaman un producto idóneo⁶⁶⁷.

Entre los distintos termómetros que miden el valor que se atribuye a la dimensión subjetiva del trabajo, debemos destacar dos: la educación y el descanso. La promoción de la dignidad personal en el trabajo requiere la debida formación, tanto en el ámbito técnico cuanto en el más profundamente humano. Es evidente que el trabajo

662 «La dimensión subjetiva del trabajo debe tener preeminencia sobre la objetiva, porque es la del hombre mismo que realiza el trabajo, aquella que determina su calidad y su más alto valor. Si falta esta conciencia o no se quiere reconocer esta verdad, el trabajo pierde su significado más verdadero y profundo: en este caso, por desgracia frecuente y difundido, la actividad laboral y las mismas técnicas utilizadas se consideran más importantes que el hombre mismo y, de aliadas, se convierten en enemigas de su dignidad» (*Compendio*, n. 271).

663 *Compendio*, n. 272. Juan Pablo II ya había indicado que la mayor importancia de la dimensión subjetiva «no quiere decir que el trabajo humano, desde el punto de vista objetivo, no pueda o no deba ser de algún modo valorizado y cualificado» (*Laborem exercens*, n. 6).

664 Esta doctrina se recoge, de algún modo, en la Escritura: «Comerás del fruto de tu trabajo, serás feliz y todo te irá bien» (*Sal* 128,2).

665 «No creo en la rectitud de intención de quien no se esfuerza en lograr la competencia necesaria, con el fin de cumplir debidamente las tareas que tiene encomendadas. No basta querer hacer el bien, sino que hay que saber hacerlo. Y, si realmente queremos, ese deseo se traducirá en el empeño por poner los medios adecuados para dejar las cosas *acabadas*, con humana perfección» (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 50).

666 Cf. *Gn* 4,3-7; *Lv* 1,10; 22,20; *Ml* 1,8; y los textos indicados en la nota sucesiva.

667 Después de hablar del trabajo de Jesús, Juan Pablo II advierte: «Cada uno de nosotros –asumida por la fe nuestra condición de hijos de Dios en Cristo– hemos de esforzarnos por seguir sus huellas en el trabajo de cada día. Como leemos en el Antiguo Testamento, no se le hacen a Dios ofrendas defectuosas (cf. *Lv* 3,1.6.23.28). Los cristianos serán verdaderamente “sal de la tierra” y “luz del mundo” (*Mt* 5,13-14), si saben dar a su trabajo la calidad humana de una obra bien hecha, con amor de Dios y con espíritu de servicio al prójimo» (JUAN PABLO II, *Homilía en la Celebración de la Palabra*, Melo, Uruguay, 8-V-1988, n. 3).

exige una adecuada competencia profesional y una seria responsabilidad para su buen acabamiento; pero también requiere, y más marcadamente, una buena formación humana, cultural y moral⁶⁶⁸. Todos deben sentirse llamados a crecer en esas cualidades: en primer lugar, los mismos trabajadores deberían empeñarse en mejorar su preparación, también mediante una continua capacitación; mientras corresponde a las empresas y a la sociedad en su conjunto instituir los medios necesarios para esa formación y, cuando sea necesario, para una nueva cualificación de las personas, especialmente en los casos de reinserción laboral⁶⁶⁹.

La otra cuestión es la tutela, tanto personal como social, del derecho al descanso. Este derecho no sólo mira a restaurar las energías, sino también –y con mayor importancia– a facilitar el desarrollo personal: el descanso no debe considerarse sólo como un tiempo “liberado” del trabajo para obtener el necesario equilibrio personal, que también debería poder lograrse en el trabajo⁶⁷⁰; ya hemos visto que su objetivo es tener un tiempo libre para realizar otras tareas necesarias para el desarrollo integral de la persona. Por eso, particularmente los cristianos, deberían ser conscientes de que, además del culto a Dios, «*el domingo es un día que se debe santificar mediante una caridad efectiva, dedicando especial atención a la familia y a los parientes, así como también a los enfermos y a los ancianos. [...] Es además un tiempo propicio para la reflexión, el silencio y el estudio, que favorecen el crecimiento de la vida interior y cristiana*. Los creyentes deberán distinguirse, también en este día, por su moderación, evitando todos los excesos y las violencias que frecuentemente caracterizan las diversiones masivas»⁶⁷¹. Por su parte, las autoridades en todos los niveles tienen el deber de garantizar el derecho al descanso, e igualmente deben actuar los dirigentes respecto a sus empleados⁶⁷².

c) El trabajo, camino de santidad

El punto central de reflexión sobre el valor cristiano del trabajo proviene de la dimensión trascendente de la persona: el fin último del ser humano es su unión con Dios, la santidad. Así pues, el significado más profundo del trabajo se halla en encauzarlo hacia ese fin trascendente: «El cristiano que está en actitud de escucha de la palabra del Dios vivo, uniendo el trabajo a la oración, sepa qué puesto ocupa su trabajo no sólo en el *progreso terreno*, sino también en el *desarrollo del Reino de Dios*, al que todos somos llamados con la fuerza del Espíritu Santo y con la palabra del Evangelio»⁶⁷³. Esta humanización y cristianización del trabajo han sido, desde el principio, el compromiso permanente de la doctrina social cristiana, que pone de manifiesto la íntima relación del trabajo humano con la creación y la redención. También la reflexión teológica ha indicado algunos elementos capaces de configurar una doctrina sobre la “santificación del trabajador” y la “santificación del trabajo”. Acogiendo los precedentes fermentos espirituales, teológicos y sociales, el Concilio

668 Baste mencionar a este respecto las dificultades –incluso económicas– causadas por una conducta inmoral y/o irresponsable en el mundo empresarial y político.

669 Cf. *Gaudium et spes*, n. 66; *Compendio*, n. 290. Vid. A. J. ALCALÁ, *Educación para el trabajo*, Palabra, 2ª ed., Madrid 1995.

670 La empresa representa para el trabajador «un espacio vital, en el que pasa la mayor parte de las horas del día. Puede darse, entonces, que sea más importante reducir las excesivas tensiones y mejorar las condiciones de trabajo que incrementar el tiempo libre» (T. HERR, *Doctrina Social Católica*, cit., p. 134).

671 *Compendio*, n. 285. Cf. *Catecismo*, nn. 2186-2188; *Sacramentum caritatis*, n. 74.

672 Cf. *Rerum novarum*, p. 110; *Compendio*, n. 286.

673 *Laborem exercens*, n. 27.

Vaticano II ha propuesto una noción del trabajo como auténtica participación en los designios divinos⁶⁷⁴.

El Concilio enseña que la actividad humana encaminada a elevar la calidad de vida corresponde a las intenciones de Dios: «Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirable el nombre de Dios en el mundo. Esta enseñanza vale igualmente para los quehaceres más ordinarios. Porque los hombres y mujeres que, mientras procuran el sustento para sí y su familia, realizan su trabajo de forma que resulte provechoso y en servicio de la sociedad, con razón pueden pensar que con su trabajo desarrollan la obra del Creador, sirven al bien de sus hermanos y contribuyen de modo personal a que se cumplan los designios de Dios en la historia»⁶⁷⁵. De lo anterior se desprende que el trabajo realizado en unión con Cristo no es sólo un medio para la humanización de las personas, sino también un camino para su santificación⁶⁷⁶.

Para ello es necesario delinear una espiritualidad del trabajo que muestre cómo el hombre puede tratar a Dios y unirse a Él, imitando el trabajo del Redentor. «La actividad laboral debe contribuir al verdadero bien de la humanidad, permitiendo “al hombre individual y socialmente cultivar y realizar plenamente su vocación”. Para que esto suceda no basta la preparación técnica y profesional, por lo demás necesaria; ni siquiera es suficiente la creación de un orden social justo y atento al bien de todos. Es preciso vivir una espiritualidad que ayude a los creyentes a santificarse a través de su trabajo»⁶⁷⁷. Esta espiritualidad estima el fruto del trabajo no sólo como una ganancia

674 Cf. H. FITTE, *Lavoro umano e redenzione*, cit.; J. L. ILLANES, *Ante Dios y en el mundo*, cit.

675 *Gaudium et spes*, n. 34. Benedicto XVI recuerda que para dar un sentido pleno al trabajo se debe «valorar la colaboración originaria que Dios pide al hombre para realizar en él la obra divina [...] que mediante la celebración eucarística se une al sacrificio redentor de Cristo» (*Sacramentum caritatis*, n. 47). En modo análogo los obispos latinoamericanos: «A pesar de la fatiga que muchas veces acompaña al trabajo, el cristiano sabe que éste, unido a la oración, sirve no sólo al progreso terreno, sino también a la santificación personal y a la construcción del Reino de Dios [...]. La salvaguardia del domingo, como día de descanso, de familia y culto al Señor, garantiza el equilibrio entre trabajo y reposo» (CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 121).

676 «El trabajo representa una dimensión fundamental de la existencia humana no sólo como participación en la obra de la creación, sino también de la redención. Quien soporta la penosa fatiga del trabajo en unión con Jesús coopera, en cierto sentido, con el Hijo de Dios en su obra redentora y se muestra como discípulo de Cristo llevando la Cruz cada día, en la actividad que está llamado a cumplir. Desde esta perspectiva, el trabajo puede ser considerado como un medio de santificación y una animación de las realidades terrenas en el Espíritu de Cristo. El trabajo, así presentado, es expresión de la plena humanidad del hombre, en su condición histórica y en su orientación escatológica: su acción libre y responsable muestra su íntima relación con el Creador y su potencial creativo, mientras combate día a día la deformación del pecado, también al ganarse el pan con el sudor de su frente» (*Compendio*, n. 263). Cf. *Laborem exercens*, n. 27; *Catecismo*, n. 2427. Aunque es frecuente considerar el trabajo como una participación en la obra de la creación, lo es menos considerarlo como participación en la obra de la redención; en este sentido puede ser útil el libro: R. M. NUBIOLA, *Trabajo y redención en la “Gaudium et spes”*, Aldaba, Terrasa 1996.

677 BENEDICTO XVI, *Homilía 19-III-2006*; la cita interna es de *Gaudium et spes*, n. 35. Cf. *Laborem exercens*, n. 24. Vid. J. L. ILLANES, *La santificación del trabajo. El trabajo en la historia de la espiritualidad*, Palabra, Madrid 2001.

terrena, sino también como una parte de la “tierra nueva” donde mora la justicia⁶⁷⁸. De este modo el quehacer humano, incluso el más monótono y sencillo según los criterios terrenos, cuando se realiza con la perfección debida y rectitud moral y, sobre todo, por amor a Dios y al prójimo, será un trabajo santificado y santificador.

Un pionero en la doctrina de la santificación del trabajo, San Josemaría Escrivá de Balaguer, fundador del Opus Dei, nos ha dejado esta enseñanza: «Todo trabajo humano honesto, intelectual o manual, debe ser realizado por el cristiano con la mayor perfección posible: con perfección humana (competencia profesional) y con perfección cristiana (por amor a la voluntad de Dios y en servicio de los hombres). Porque hecho así, ese trabajo humano, por humilde e insignificante que parezca la tarea, contribuye a ordenar cristianamente las realidades temporales –a manifestar su dimensión divina– y es asumido e integrado en la obra prodigiosa de la Creación y de la Redención del mundo: se eleva así el trabajo al orden de la gracia, se santifica [...]. Vemos en el trabajo –en la noble fatiga creadora de los hombres– no sólo uno de los más altos valores humanos, medio imprescindible para el progreso de la sociedad y el ordenamiento cada vez más justo de las relaciones entre los hombres, sino también un signo del amor de Dios a sus criaturas y del amor de los hombres entre sí y a Dios: un medio de perfección, un camino de santidad»⁶⁷⁹.

3. Dimensión social del trabajo

a) Trabajo y cuestión social

La intrínseca sociabilidad de la persona pone de relieve la dimensión social del trabajo, que le es inherente⁶⁸⁰. El trabajo es un lugar privilegiado para vivir la relacionalidad y la solidaridad; por eso no puede evaluarse correctamente si no se tiene en cuenta su dimensión social, así como la sociedad no puede progresar si no valora en modo justo el trabajo. En una perspectiva humanista, es decir, no limitada al bien de las cosas –de los medios materiales–, sino poniendo al centro el bien de las personas, el trabajo se configura como el punto clave de la cuestión social⁶⁸¹. Esta realidad deriva de la plena verdad sobre el hombre: éste es un ser *en sí*, posee una interioridad y una finalidad

678 Cf. *Laborem exercens*, n. 27.

679 SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Conversaciones*, cit., n. 10. Esto supone que el trabajo se transforme en oración: «Trabajemos, y trabajemos mucho y bien, sin olvidar que nuestra mejor arma es la oración. Por eso, no me canso de repetir que hemos de ser almas contemplativas en medio del mundo, que procuran convertir su trabajo en oración» (ID., *Surco*, cit., n. 497). Vid. G. FARO, *Il lavoro nell'insegnamento del beato Josemaría Escrivá*, Agrilavoro, Roma 2000; G. DERVILLE, *La liturgia del trabajo*, «Scripta Theologica» 38 (2006), particularmente pp. 831-837.

680 Cf. *Centesimus annus*, n. 31; *Compendio*, n. 273.

681 Se debe «poner de relieve –quizá más de lo que se ha hecho hasta ahora– que el trabajo humano es *una clave*, quizá *la clave esencial*, de toda la cuestión social, si tratamos de verla verdaderamente desde el punto de vista del bien del hombre. Y si la solución, o mejor, la solución gradual de la cuestión social, que se presenta de nuevo constantemente y se hace cada vez más compleja, debe buscarse en la dirección de “hacer la vida humana más humana”, entonces la clave, que es el trabajo humano, adquiere una importancia fundamental y decisiva» (*Laborem exercens*, n. 3; la cita interna es de *Gaudium et spes*, n. 38). Vid. PONTIFICAL COUNCIL FOR JUSTICE AND PEACE, *Work as Key to the Social Question*, Lib. Ed. Vaticana, Vatican City 2002.

propias e inalienables, pero también es un ser *para los otros*, y esta característica se desarrolla singularmente, aunque no de modo exclusivo, mediante el trabajo.

Este planteamiento está presente en la doctrina cristiana y en los actuales “signos de los tiempos”; efectivamente, el modo social de organizar y de llevar a cabo el trabajo incide fuertemente en los demás sectores sociales: político, cultural, etc. De hecho, la institución de relaciones laborales humanamente dignas es uno de los requisitos necesarios para asegurar el desarrollo integral de las personas⁶⁸². El trabajo, en forma inmediata, tiene una finalidad económica, pero no puede reducirse a ésta, ya que las relaciones humanas, incluso en este ámbito, no pueden limitarse a un vínculo mediado por las “cosas”: deben instaurarse como relaciones entre personas, en cuanto sólo este modo de comportarse es congruente con la dignidad humana. Así pues, los vínculos laborales –en la empresa, el sindicato, la sociedad, etc.– deberían estar finalizados a favorecer el desarrollo personal a través del mutuo servicio y la colaboración: sin olvidar los objetivos económicos, ese modo de plantear el trabajo debería considerarse una meta prioritaria⁶⁸³. Se trata de que todos puedan realizar un “trabajo decente”.

«¿Qué significa la palabra “decencia” aplicada al trabajo? Significa un trabajo que, en cualquier sociedad, sea expresión de la dignidad esencial de todo hombre o mujer: un trabajo libremente elegido, que asocie efectivamente a los trabajadores, hombres y mujeres, al desarrollo de su comunidad; un trabajo que, de este modo, haga que los trabajadores sean respetados, evitando toda discriminación; un trabajo que permita satisfacer las necesidades de las familias y escolarizar a los hijos sin que se vean obligados a trabajar; un trabajo que consienta a los trabajadores organizarse libremente y hacer oír su voz; un trabajo que deje espacio para reencontrarse adecuadamente con las propias raíces en el ámbito personal, familiar y espiritual; un trabajo que asegure una condición digna a los trabajadores que llegan a la jubilación»⁶⁸⁴.

b) Trabajo: derecho y deber

Como hemos visto, el trabajo es indispensable para el desarrollo de la persona y para el progreso de la sociedad, para formar y mantener una familia, para difundir la propiedad privada, para promover la justicia social y la paz civil⁶⁸⁵. Todo ello evidencia que el trabajo constituye para cada persona un bien, un deber y un derecho⁶⁸⁶. Es un bien que debe estimarse positivamente y realizarse solícitamente,

682 Cf. *Quadragesimo anno*, p. 200.

683 El descuido de esta realidad ha generado muchos problemas sociales: «La sociedad industrial debería haber reconocido, mucho antes de la revolución de los trabajadores, que la integración del trabajo en una economía industrial caracterizada por la división del trabajo debía considerar la indivisibilidad entre el factor de producción “trabajo” y el ser moral del hombre, incluso, en última instancia, para el bien de la propia economía» (A. F. UTZ, *Ética económica*, Unión Editorial, Madrid 1998, p. 116). Es ésta una verdad que conviene tener presente en todo momento histórico y en todos los ámbitos de la vida social.

684 *Caritas in veritate*, n. 63.

685 Cf. *Rerum novarum*, pp. 102-103, 128-129; *Laborem exercens*, nn. 10, 14, 16; *Centesimus annus*, n. 31; *Compendio*, nn. 287, 292.

686 Cf. *Gaudium et spes*, n. 67; *Laborem exercens*, nn. 9, 18; *Libertatis conscientia*, n. 85; JUAN PABLO II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales*, 25-IV-1997, n. 3; ID., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, n. 8.

como un medio para perfeccionar la vida humana y cristiana, propia y de los otros. Es un deber que debe cumplirse con responsabilidad: si bien el fin último es trascendente, esto no significa que la persona pueda descuidar sus obligaciones terrenas, siendo el trabajo una de las primeras⁶⁸⁷; el trabajo es, por tanto, no sólo una necesidad humana, sino también un deber moral y social⁶⁸⁸. Es, además, un derecho que debe reconocerse en modo práctico a quienes desean y pueden trabajar⁶⁸⁹. La promoción de este derecho atañe al “empresario indirecto”⁶⁹⁰, es decir, a aquellas personas o instituciones que pueden orientar la política económica y laboral en amplios sectores de la sociedad, ya sean geográficos (países, regiones, etc.) o productivos (agricultura, industria, etc.). Un deber particular corresponde al Estado, como principal responsable del bien común; por otra parte, la globalización del trabajo requiere, cada vez más, que la misma comunidad internacional se considere como “empresario indirecto”⁶⁹¹. También los poseedores de capital, las empresas y otras organizaciones socioeconómicas deben asumir esta responsabilidad. En este sentido resulta oportuno favorecer el desarrollo del “tercer sector”, que potencia una pléyade de trabajos caracterizados por una mayor atención al carácter relacional de los bienes y servicios realizados⁶⁹².

El estrecho nexo que existe entre la vida familiar y laboral exige que el derecho al trabajo, tenga especialmente en cuenta la situación familiar de las personas: una organización del trabajo –desde el punto de vista legal, empresarial y práctico– que favorezca el desarrollo de las familias, será también benéfico para la economía y la sociedad⁶⁹³. Por último, conviene recordar que el derecho al trabajo

687 «La conciencia de la transitoriedad de la “escena de este mundo” (cf. 1 Co 7,31) no exime de ninguna tarea histórica, mucho menos del trabajo (cf. 2 Ts 3,7-15), que es parte integrante de la condición humana, sin ser la única razón de la vida. Ningún cristiano, por el hecho de pertenecer a una comunidad solidaria y fraterna, debe sentirse con derecho a no trabajar y vivir a expensas de los demás (cf. 2 Ts 3,6-12)» (*Compendio*, n. 264).

688 «El trabajo es también “una obligación, es decir, un deber”. El hombre debe trabajar, ya sea porque el Creador se lo ha ordenado, ya sea porque debe responder a las exigencias de mantenimiento y desarrollo de su misma humanidad. El trabajo se perfila como obligación moral con respecto al prójimo, que es en primer lugar la propia familia, pero también la sociedad a la que pertenece; la Nación de la cual se es hijo o hija; y toda la familia humana de la que se es miembro: somos herederos del trabajo de generaciones y, a la vez, artífices del futuro de todos los hombres que vivirán después de nosotros» (*Compendio*, n. 274; la cita interna es de *Laborem exercens*, n. 16).

689 Este derecho no puede limitarse a garantizar el empleo o las prestaciones de desempleo; también es necesario asegurar que el trabajo se lleva a cabo respetando la dignidad de las personas.

690 Cf. *Laborem exercens*, n. 17.

691 Cf. *Compendio*, nn. 291-292.

692 Cf. *Centesimus annus*, n. 16; *Compendio*, n. 293. Vid. cap. VII, § 2 e).

693 «Familia y trabajo, tan estrechamente interdependientes en la experiencia de la gran mayoría de las personas, requieren una consideración más conforme a la realidad, una atención que las abarque conjuntamente, sin las limitaciones de una concepción privatista de la familia y economicista del trabajo. Es necesario para ello que las empresas, las organizaciones profesionales, los sindicatos y el Estado se hagan promotores de políticas laborales que no perjudiquen, sino favorezcan el núcleo familiar desde el punto de vista ocupacional. La vida familiar y el trabajo, en efecto, se condicionan recíprocamente de diversas maneras. Los largos desplazamientos diarios al y del puesto de trabajo, el doble trabajo, la fatiga física y psicológica limitan el tiempo dedicado a la vida familiar; las situaciones de desocupación tienen repercusiones materiales y espirituales sobre las familias, así como las tensiones y las crisis familiares influyen negativamente en las actitudes y el rendimiento en el campo laboral» (*Compendio*, n. 294). Cf. *Laborem exercens*, n. 10; SANTA SEDE, *Carta de los derechos de la familia*, art. 10. Vid. cap. III, § 1 a).

debe reconocerse a los inmigrantes con un permiso de residencia válido; éstos constituyen un bien para la sociedad que los recibe, y deben gozar de los mismos derechos reconocidos a los trabajadores nacionales. Las autoridades públicas tienen obligación de asegurar la tutela de esos derechos y de evitar la explotación de los trabajadores extranjeros⁶⁹⁴.

c) El problema de la desocupación

El trabajo es un bien de todos y debe estar al alcance de todos: la “plena ocupación” es un objetivo perentorio para una organización económica a servicio de la persona, mientras el paro es un grave problema, que todos los componentes de la sociedad, de acuerdo a su situación, están obligados a hacer lo posible por reducir y eventualmente anular. La desocupación produce, a menudo, problemas de carácter psicológico y moral, además de económico⁶⁹⁵. La perspectiva de que un número considerable de personas puedan quedar excluidos del trabajo es, desde el punto de vista ético y económico, muy alarmante. La reducción de las horas de trabajo no elimina la necesidad de que la persona tenga una ocupación, que le permita expresar y forjar su propia personalidad, y cooperar al bien social. El desempleo es, por ende, un mal social –una “verdadera calamidad social”⁶⁹⁶– que a menudo deriva de muchos desordenes éticos, cuya responsabilidad es atribuible no tanto a las estructuras, cuanto al comportamiento de las personas. La enseñanza social de la Iglesia subraya también un “hecho desconcertante”: mientras siguen sin utilizarse muchos recursos naturales, una multitud de personas están desocupadas o subocupadas; este hecho atestigua que en la sociedad hay algo que no funciona, y concretamente en una de las áreas más críticas y de mayor relieve humano⁶⁹⁷.

Por la importante repercusión del paro en el bien común, incluso a nivel internacional, una responsabilidad singular en esta cuestión incumbe al “empresario indirecto”. Una planificación a nivel nacional e internacional, que no disminuya la iniciativa de los individuos y de los grupos, podría ser una ayuda eficaz para crear oportunidades de empleo. Esto no comporta que el “empresario indirecto” se convierta en un “empresario directo”, sino que favorezca las condiciones que contribuyen a la meta de la plena ocupación⁶⁹⁸. De hecho, la lucha eficaz contra el desempleo es uno de los elementos principales para evaluar la atención que una sociedad presta al bien común. En este sentido, la formación y capacitación laboral resultan un punto crucial⁶⁹⁹.

694 Cf. *Compendio*, n. 298. Vid. cap. VIII, § 2 e).

695 «El estar sin trabajo durante mucho tiempo, o la dependencia prolongada de la asistencia pública o privada, mina la libertad y la creatividad de la persona y sus relaciones familiares y sociales, con graves daños en el plano psicológico y espiritual» (*Caritas in veritate*, n. 25). Cf. *Catecismo*, n. 2436; *Compendio*, n. 289.

696 Cf. *Laborem exercens*, n. 18; *Compendio*, n. 287. Vid. G. CREPALDI (cur.), *Lavoro: un bene di tutti, un bene per tutti*, EDB, Bologna 1994; J. SCHASCHING, *Catholic Social Teaching on Labour, Work and Employment*, Report for the Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City 1998.

697 Cf. *Laborem exercens*, n. 18; *Centesimus annus*, n. 43; *Catecismo*, n. 2433.

698 Cf. *Centesimus annus*, n. 48; *Compendio*, n. 291.

699 Cf. *Compendio*, nn. 289-290.

Además del empeño por eliminar este problema, cabe señalar que, ante la concreta realidad del paro o de la subocupación, la sociedad está obligada a proporcionar las ayudas necesarias para la vida de estas personas y de sus familias. Es éste un deber que deriva del principio del destino universal de los bienes y, aún más profundamente, del derecho humano a una vida digna.

4. Los derechos de los trabajadores

a) Su congruencia con los derechos humanos

El alcance personal y social del trabajo comporta que, en el ámbito de los derechos humanos, asuman una importancia especial los derechos de los trabajadores, también porque en muchas ocasiones no se respetan. Además, el *corpus* de los derechos humanos es especialmente compacto: no es posible respetarlo realmente si no se protegen los derechos de una parte de la sociedad como es el mundo laboral. Esa trabazón muestra asimismo que las cualidades de los derechos de los trabajadores son las mismas que las de los derechos humanos en general: el nexo con la dignidad personal, la relación con el bien común, la necesidad de empeñarse en los correspondientes deberes, la gradualidad, etc.⁷⁰⁰. Estos derechos se encuadran en el área de los derechos sociales y resultan indispensables para el ejercicio de los otros derechos⁷⁰¹: la inserción social de la persona depende, en gran medida, del pleno respeto de los derechos laborales.

La moderna doctrina social de la Iglesia comenzó por el interés pastoral de promover estos derechos; y, desde entonces, no ha cesado en ese intento. «El Magisterio social de la Iglesia ha considerado oportuno enunciar algunos de ellos, indicando la conveniencia de su reconocimiento en los ordenamientos jurídicos: el derecho a una justa remuneración; el derecho al descanso; el derecho “a ambientes de trabajo y a procesos productivos que no comporten perjuicio a la salud física de los trabajadores y no dañen su integridad moral”; el derecho a que sea salvaguardada la propia personalidad en el lugar de trabajo, sin que sean “conculcados de ningún modo en la propia conciencia o en la propia dignidad”; el derecho a subsidios adecuados e indispensables para la subsistencia de los trabajadores desocupados y de sus familias; el derecho a la pensión, así como a la seguridad social para la vejez, la enfermedad y en caso de accidentes relacionados con la prestación laboral; el derecho a provisiones sociales vinculadas a la maternidad; el derecho a reunirse y a asociarse. Estos derechos son frecuentemente desatendidos, como confirman los tristes fenómenos del trabajo infrarremunerado, sin garantías ni representación adecuadas. Con frecuencia sucede que las condiciones de trabajo para hombres, mujeres y niños, especialmente en los países

⁷⁰⁰ «Los derechos de los trabajadores, como todos los demás derechos, se basan en la naturaleza de la persona humana y en su dignidad trascendente» (Compendio, n. 301). Vid. cap. VI, § 2.

⁷⁰¹ Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, nn. 3, 8.

en vías de desarrollo, son tan inhumanas que ofenden su dignidad y dañan su salud»⁷⁰². Además de los derechos apenas citados, también se deben recordar: el derecho al trabajo y, como se mencionó anteriormente, la conciencia de que el desempleo es una condición anómala; el derecho a un trabajo compatible con las propias capacidades en función de la edad, el sexo, el estado de salud y las aptitudes personales; el derecho a poder vivir las obligaciones religiosas, que comporta la libertad religiosa y el reposo festivo para dar culto a Dios; el derecho a la formación profesional, sobre todo en los casos de reinserción laboral; el derecho a la posibilidad de ahorro con el fin de promover la autonomía personal y familiar a través de alguna forma de propiedad privada.

El reconocimiento de estos derechos no es una cuestión que pueda resolverse fácilmente, porque tiene lugar en un contexto social e histórico determinado, pero versátil. De ello se desprende que la legislación laboral, si bien necesaria, no es suficiente para garantizar los derechos mencionados: se precisa también un firme compromiso de solidaridad entre los trabajadores y con los trabajadores. Si los trabajadores no son los primeros en mostrar solidaridad con sus colegas en apuros, no la podrán pedir razonablemente para ellos; esta solidaridad no debería limitarse al propio país o sector empresarial, debe ejercerse en modo tendencialmente universal⁷⁰³.

b) El sindicato

Al hablar de los derechos de los trabajadores no puede dejar de señalarse el importante papel desempeñado por los sindicatos⁷⁰⁴. Establecer asociaciones privadas es un derecho humano natural derivado de la dignidad personal y, por tanto, preexistente al encuadramiento social. Por esta razón, la doctrina social de la Iglesia, desde su primera encíclica, ha defendido el derecho de los trabajadores a reunirse y asociarse, con el fin de proteger mejor sus legítimos intereses; asimismo ha propuesto también algunos criterios para su buen funcionamiento⁷⁰⁵.

El propósito específico de la *Rerum novarum* fue la promoción de la dignidad de los trabajadores, que la encíclica conecta, entre otras cosas, con el derecho de asociación⁷⁰⁶. En este sentido León XIII, después de haber hablado de las sociedades de socorros mutuos para los trabajadores y sus familias, destaca la importancia de “los

⁷⁰² *Compendio*, n. 301; las citas internas son de *Laborem exercens*, n. 19 y *Centesimus annus*, n. 15. El texto remite también a otros documentos del Magisterio social.

⁷⁰³ Cf. *Laborem exercens*, n. 8; *Compendio*, nn. 305, 319.

⁷⁰⁴ Cf. J. MESSNER, *Ética social, política y económica a la luz del derecho natural*, cit., pp. 689-693.

⁷⁰⁵ Cf. *Compendio*, n. 305; *Caritas in veritate*, nn. 25, 64. Conviene recordar que cuando se escribió la *Rerum novarum* existía una fuerte oposición a los sindicatos: Pío XI, hablando de esa encíclica, indica que sus enseñanzas fueron «publicadas muy oportunamente, pues en aquel tiempo los encargados de regir los destinos públicos de muchas naciones, totalmente adictos al liberalismo, no prestaban apoyo a tales asociaciones, sino que más bien eran opuestos a ellas y, reconociendo sin dificultades asociaciones similares de otras clases de personas, patrocinándolas incluso, denegaban a los trabajadores, con evidente injusticia, el derecho natural de asociarse, siendo ellos los que más lo necesitaban para defenderse de los abusos de los poderosos; y no faltaban aun entre los mismos católicos quienes miraran con recelo este afán de los obreros por constituir tales asociaciones, como si éstas estuvieran resabiadas de socialismo y sedición» (*Quadragesimo anno*, p. 186). Ciertamente, también hubo muchos católicos que defendían el derecho de los trabajadores, derivado de la dignidad humana, a formar sindicatos.

⁷⁰⁶ Cf. *Compendio*, n. 268.

gremios de artesanos” que es preciso adaptar a las condiciones actuales –es decir, los sindicatos–, y que de alguna manera comprenden en sí las demás instituciones a favor de los trabajadores. El Papa contempla con satisfacción el nacimiento y desarrollo de estas asociaciones; indica su oportunidad, su pleno derecho y sus cometidos; y espera que crezcan en número y eficacia⁷⁰⁷. Más adelante el Santo Padre, que también muestra en este punto una clara comprensión de la realidad histórica del momento, denuncia la presencia de numerosas asociaciones de trabajadores que cuestionan la doctrina cristiana y el bien común, y funcionan como sociedades secretas; todo ello dificulta la incorporación de los trabajadores católicos⁷⁰⁸. La sugerencia de la encíclica, para evitar esos peligros, fue la de formar sindicatos cristianos; sin embargo, el Papa no menciona –y no prohíbe– los sindicatos aconfesionales⁷⁰⁹. Es más, expresamente indica «que no puede determinarse con reglas concretas y definidas cuál haya de ser en cada lugar la organización y leyes de las sociedades a que aludimos, puesto que han de establecerse conforme a la índole de cada pueblo, a la experiencia y a las costumbres, a la clase y efectividad de los trabajos, al desarrollo del comercio y a otras circunstancias de cosas y de tiempos, que se han de sopesar con toda prudencia»⁷¹⁰. Los trabajadores, como todos los ciudadanos, tienen el derecho de asociarse para lograr sus propósitos y de organizar esas asociaciones del modo que consideran más adecuado, respetando el bien común.

La encíclica *Laborem exercens* pone de relieve la importancia de los sindicatos, en cuanto organizaciones comprometidas con la justicia social y la protección de la dignidad del trabajador: «La experiencia histórica enseña que las organizaciones de este tipo son *un elemento indispensable de la vida social*, especialmente en las sociedades modernas industrializadas»⁷¹¹. Una de las principales características del trabajo es que une a las personas, y su fuerza social radica precisamente en su capacidad de construir una comunidad⁷¹². Por consiguiente, el sindicato debería proponerse como instrumento de solidaridad y de justicia social, sin adoptar una actitud de oposición apriorista a los patrones, ni ser un medio para perjudicar a los trabajadores no sindicalizados o destruir el tejido social. Su misión de tutelar los derechos legítimos de los trabajadores debe realizarla como una “lucha” en favor del justo bien y no como una lucha “contra” los demás; y tampoco puede abusar de los métodos de lucha, aunque no sea contra los otros⁷¹³. Una

707 Cf. *Rerum novarum*, pp. 133-134. «En estrecha relación con el derecho de propiedad, la Encíclica de León XIII afirma también *otros derechos*, como propios e inalienables de la persona humana. Entre éstos destaca, dado el espacio que el Papa le dedica y la importancia que le atribuye, el “derecho natural del hombre” a formar asociaciones privadas; lo cual significa ante todo *el derecho a crear asociaciones profesionales* de empresarios y obreros, o de obreros solamente. Ésta es la razón por la cual la Iglesia defiende y aprueba la creación de los llamados sindicatos, no ciertamente por prejuicios ideológicos, ni tampoco por ceder a una mentalidad de clase, sino porque se trata precisamente de un “derecho natural” del ser humano y, por consiguiente, anterior a su integración en la sociedad política» (*Centesimus annus*, n. 7).

708 Cf. *Rerum novarum*, p. 137.

709 Pocos años más tarde, en una encíclica enviada a los obispos de los Estados Unidos el 6-I-1895, el Papa reitera la misma recomendación aceptando más explícitamente la posibilidad de que los católicos adhieran a los sindicatos no confesionales aprobados por la jerarquía: cf. LEÓN XIII, Enc. *Longinqua oceani: Acta Leonis XIII*, 15 (1895) 17.

710 *Rerum novarum*, p. 139.

711 *Laborem exercens*, n. 20. Cf. *Octogesima adveniens*, n. 14.

712 A esa comunidad pertenecen tanto los trabajadores cuanto quienes aportan los medios de producción, ya que el “trabajo” y el “capital” son componentes indispensables del proceso productivo. Vid. § 5 a).

713 Cf. *Laborem exercens*, n. 20; *Catecismo*, n. 2430; *Compendio*, n. 306.

tarea esencial de estas asociaciones, que no siempre han realizado, es promover crecimiento integral de todos los trabajadores⁷¹⁴. El sindicato debería, por ende, cuidar la formación de sus miembros; lo que implica, por supuesto, la preparación profesional, pero sobre todo la educación de la conciencia social, de modo que los trabajadores se sientan parte activa en el desarrollo económico y social, también a nivel internacional⁷¹⁵.

El dinamismo del sindicato deberá tener en cuenta las circunstancias concretas de la propia sociedad, evitando un “egoísmo” de grupo o una cerrazón al diálogo y a la colaboración. La vida económico-social funciona como un sistema de “vasos comunicantes”: las actividades de un sector influyen, y a veces determinan, los otros sectores; por eso, los diversos grupos, al sostener los derechos de sus componentes, no deben lesionar el bien de la sociedad. La tarea del sindicato no se limita, por tanto, a garantizar los derechos de los trabajadores; su compromiso se extiende, de algún modo, a todo el horizonte de la vida económica y, más ampliamente, de la vida social⁷¹⁶. Para ello será necesario que las organizaciones sindicales asuman, junto con los otros sectores de la sociedad, la responsabilidad de edificar el bien común. En este sentido, las actividades de los sindicatos entran en la esfera política, es decir, en la gestión de la *res publica*; sin embargo, su cometido no es el de “hacer política”, ni deberían tener un fuerte nexo con un partido político⁷¹⁷.

Los actuales cambios socioeconómicos requieren una revisión de las funciones del sindicato: sus objetivos no deben reducirse a la promoción de la dignidad de los trabajadores del propio país, por más que ésta siga siendo su principal tarea. Se trata, como ya se dijo, de vivir la solidaridad con los trabajadores de los sectores más débiles de la sociedad, no sólo en la propia nación sino en todo el mundo, aunque ello pueda requerir algunos sacrificios: desempleados y subempleados, inmigrantes, trabajadores temporales o con contratos atípicos, personas que necesitan reinsertarse en el trabajo, y tantas otras categorías con dificultades laborales. Esto requiere una renovación

714 Entre los deberes del sindicato se debe señalar «su *empeño de carácter instructivo, educativo y de promoción de la autoeducación*. [...] Se debe siempre desear que, gracias a la obra de sus sindicatos, el trabajador pueda no solo “tener” más, sino ante todo “ser” más: es decir pueda realizar más plenamente su humanidad en todos los aspectos» (*Laborem exercens*, n. 20).

715 «Los sindicatos deben disponer de una política de formación integral para sus afiliados de manera que sean capaces de hacer propuestas y de negociar los objetivos de cada nivel de organización empresarial. [...] Para ello, los sindicatos necesitan crecer en el ofrecimiento de formación humana a los trabajadores. El sindicalismo, más allá de la formación de cuadros para la acción sindical en la empresa, hacen muy poco en un campo que es tan fundamental» (A. GALINDO, *Moral socioeconómica*, cit., p. 375).

716 Cf. *Gaudium et spes*, n. 68; *Laborem exercens*, n. 20.

717 «Las organizaciones sindicales tienen el deber de influir en el poder público, en orden a sensibilizarlo debidamente sobre los problemas laborales y a comprometerlo a favorecer la realización de los derechos de los trabajadores. Los sindicatos, sin embargo, no tienen carácter de “partidos políticos” que luchan por el poder, y tampoco deben estar sometidos a las decisiones de los partidos políticos o tener vínculos demasiado estrechos con ellos: “En tal situación fácilmente se apartan de lo que es su cometido específico, que es el de asegurar los justos derechos de los hombres del trabajo en el marco del bien común de la sociedad entera, y se convierten, en cambio, en un instrumento de presión para realizar otras finalidades”» (*Compendio*, n. 307; la cita interna es de *Laborem exercens*, n. 20).

constante de las funciones sindicales, que no deben enquistarse en modelos económicos superados⁷¹⁸.

c) La huelga

En la tarea por defender los justos derechos de sus afiliados, las asociaciones que agrupan categorías específicas de personas (principalmente los sindicatos, pero no sólo) usan también el método de la “huelga”. Ésta «se puede definir como el rechazo colectivo y concertado, por parte de los trabajadores, a seguir desarrollando sus actividades, con el fin de obtener, por medio de la presión así realizada sobre los patrones, sobre el Estado y sobre la opinión pública, mejoras en sus condiciones de trabajo y en su situación social»⁷¹⁹. El recurso a la huelga es lícito cuando, sin dañar el bien común, resulta necesario para proteger los derechos del mundo laboral, es decir, cuando se juzga el único medio posible para alcanzar un beneficio proporcionado, después de que han fracasado todos los otros métodos para superar el conflicto⁷²⁰. En este caso, la legislación de los países debería garantizar el derecho a la huelga, sin que los participantes incurran en sanciones penales.

La huelga, sin embargo, se configura como un medio extremo, una especie de ultimátum, y debe utilizarse dentro de los límites del bien social: sin violencia y respetando la libertad de los demás⁷²¹. Las reservas de los primeros documentos de la doctrina social sobre la huelga estaban motivadas, precisamente, por los graves disturbios que solían ocasionar. De todos modos, aunque se lleve a cabo con las debidas condiciones, no se puede abusar de este medio que, en cierto modo, es análogo a la figura ética de la “legítima defensa”. Este criterio es especialmente necesario cuando la huelga afecta a servicios esenciales de la vida social: transportes, salud, administración pública, etc.; estas funciones deben estar suficientemente aseguradas, si es necesario mediante una adecuada legislación. En todo caso, conviene recordar que el abuso de la huelga produce notables trastornos en la vida social, y eso es contrario al bien común⁷²².

5. El trabajo en el contexto de la economía

718 Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los Representantes Sindicales*, 2-XII-1996; ID., *Mensaje a los participantes en el Encuentro Internacional sobre el Trabajo*, 14-IX-2001, n. 4; *Compendio*, nn. 308-309.

719 *Compendio*, n. 304.

720 Cf. *Gaudium et spes*, n. 68; *Laborem exercens*, n. 20.

721 La huelga «resulta moralmente inaceptable cuando va acompañada de violencias o también cuando se lleva a cabo en función de objetivos no directamente vinculados con las condiciones del trabajo o contrarios al bien común» (*Catecismo*, n. 2435). En este sentido, y considerando la separación que debería existir entre la política de partido y el sindicato, se hace difícil aceptar la legitimidad de una huelga sindical convocada como instrumento político de parte, y no como medio de defensa de los propios derechos conculcados.

722 Cf. *Octogesima adveniens*, n. 14.

a) La relación entre el trabajo y el capital

La filosofía clásica y la doctrina cristiana han sostenido que la finalidad del trabajo, de la economía y de los bienes materiales es la persona humana⁷²³. Sin embargo, la creciente secularización y el excesivo deseo de enriquecimiento de la época moderna, han hecho que la filosofía, las teorías económicas y aún más la práctica económico-social, hayan relegado o negado tal finalidad. Este olvido de la primacía de la persona sobre las cosas ha ocurrido en forma gradual pero inexorable, hasta llegar a la separación y el enfrentamiento entre el trabajo y el capital, como si fueran dos sectores extraños y opuestos. Con la revolución industrial se produjo un conflicto entre el “mundo del capital” y el “mundo del trabajo”, es decir, entre el pequeño grupo de propietarios de medios de producción y el gran número de personas que, privadas de estos medios, contribuían al proceso de producción sólo a través del trabajo.

El enfrentamiento fue causado por el hecho de que muchos empresarios buscaban maximizar los beneficios explotando a los trabajadores⁷²⁴: pagaban salarios insuficientes, descuidaban la seguridad en el trabajo, no se interesaban por las condiciones de salud y de vida de los trabajadores y sus familias, etc. Estos enfrentamientos, a menudo acompañados de violencia por ambas partes, fueron interpretados como una lucha socioeconómica de clases; empezó así el conflicto ideológico entre el liberalismo entendido como ideología del capitalismo, y el marxismo entendido como ideología del socialismo. La antinomia entre trabajo y capital, así como las ideologías de los dos sectores, contienen un error fundamental –el “economismo”–, que considera el trabajo humano sólo en su dimensión económica; es un error que, directa o indirectamente, deriva del materialismo y de no reconocer la prioridad del “ser” sobre el “tener”. Cuando la economía se plantea con esta mentalidad es frecuente que surjan conflictos entre capital y trabajo de difícil solución: es lo que ocurrió en la revolución industrial del siglo XIX y que, de alguna manera, sucede hoy con la evolución tecnológica y la globalización de los mercados⁷²⁵.

Desde el inicio de la cuestión social, cuando las nociones de “capital” y de “trabajo” identificaban, además de los dos factores de producción las dos clases sociales vinculadas a ellos, la doctrina cristiana enseñó que ambos deben actuar en armonía, porque los dos son complementarios y necesarios para la producción: «Ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital»⁷²⁶. Es injusto, por tanto, que uno de ellos pretenda para sí el producto que se obtiene mediante la cooperación de los dos: se debe superar el planteamiento de los sistemas económicos que implican una

723 Vid. cap. VII, § 1 b).

724 Cf. *Laborem exercens*, n. 11.

725 «La relación entre trabajo y capital presenta, a menudo, los rasgos del conflicto, que adquiere caracteres nuevos con los cambios en el contexto social y económico. [...] Actualmente, el conflicto presenta aspectos nuevos y, tal vez, más preocupantes: los progresos científicos y tecnológicos y la mundialización de los mercados, de por sí fuente de desarrollo y de progreso, exponen a los trabajadores al riesgo de ser explotados por los engranajes de la economía y por la búsqueda desenfrenada de productividad» (*Compendio*, n. 279). Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales*, 6-III-1999, nn. 7, 10-11.

726 *Rerum novarum*, p. 109. Cf. *Quadragesimo anno*, pp. 194-198; *Compendio*, nn. 277, 306.

antinomía entre el trabajo y el capital⁷²⁷. Además de esa armonía entre los dos factores, una correcta perspectiva antropológica muestra la primacía del trabajo (de la persona que trabaja) sobre el capital (los instrumentos de producción): «*El principio de la prioridad del trabajo* respecto al capital es un postulado que pertenece al orden de la moral social»⁷²⁸.

El beato Juan XXIII recuerda que el trabajo, «por su procedencia inmediata de la persona humana, debe anteponerse a la posesión de los bienes exteriores, que por su misma naturaleza son de carácter instrumental»⁷²⁹. Juan Pablo II enseña que «el *principio de la prioridad del “trabajo” frente al “capital”* [...] es una verdad evidente, que se deduce de toda la experiencia histórica del hombre»⁷³⁰. Y el *Compendio* insiste: «El trabajo, por su carácter subjetivo o personal, es superior a cualquier otro factor de producción. Este principio vale, en particular, con respeto al capital»⁷³¹.

La antinomia entre el trabajo y el capital no tiene su origen en la estructura del proceso productivo o de la actividad económica, sino en una visión antropológica contraria a la verdad plena sobre el hombre. En efecto, la misma racionalidad de la producción indica que las personas son siempre la causa eficiente principal, y que el capital, como conjunto de los medios de producción, es sólo una causa instrumental del producto. Basta considerar el hecho de que el concepto de capital incluye los recursos naturales que Dios ha puesto a disposición del hombre, y también el cúmulo de medios mediante los cuales el hombre se apropia de esos recursos, siendo estos medios fruto de la herencia histórica del trabajo humano. Por eso, para el bienestar de la sociedad, «es sumamente eficaz y necesario el trabajo de los proletarios, ya ejerzan sus habilidades y destreza en el cultivo del campo, ya en los talleres e industrias. Más aún: llega a tanto la eficacia y poder de los mismos en este orden de cosas, que es verdad incuestionable que la riqueza nacional proviene no de otra cosa que del trabajo de los obreros»⁷³². Esto es aún más evidente en la actualidad: la nueva organización del trabajo muestra sin lugar a dudas que la prioridad en la producción pertenece a la persona⁷³³.

La primacía del trabajo sobre el capital comporta también la prioridad del trabajo sobre la propiedad. De hecho, como ya se ha estudiado, el derecho de propiedad está subordinado al principio

727 Cf. *Laborem exercens*, n. 13.

728 *Laborem exercens*, n. 15.

729 *Mater et magistra*, p. 427.

730 *Laborem exercens*, n. 12.

731 *Compendio*, n. 276.

732 *Rerum novarum*, p. 123.

733 «El mundo del trabajo, en efecto, está descubriendo cada vez más que el valor del “capital humano” reside en los conocimientos de los trabajadores, en su disponibilidad a establecer relaciones, en la creatividad, en el carácter emprendedor de sí mismos, en la capacidad de afrontar conscientemente lo nuevo, de trabajar juntos y de saber perseguir objetivos comunes. Se trata de cualidades genuinamente personales, que pertenecen al sujeto del trabajo más que a los aspectos objetivos, técnicos u operativos del trabajo mismo. Todo esto conlleva un cambio de perspectiva en las relaciones entre trabajo y capital: se puede afirmar que, a diferencia de cuanto sucedía en la antigua organización del trabajo, donde el sujeto acababa por equipararse al objeto, a la máquina, hoy, en cambio, la dimensión subjetiva del trabajo tiende a ser más decisiva e importante que la objetiva» (*Compendio*, n. 278). Cf. *Centesimus annus*, n. 32.

del destino universal de los bienes; la propiedad, por ende, debería estar en función del trabajo y del desarrollo personal: el dominio sobre los bienes, que se adquiere principalmente a través del trabajo, debe servir para promover el trabajo. Esto se aplica a todos los bienes económicos: ahorro, finanzas, inversiones, etc.; pero, sobre todo, a los medios de producción. Estos medios no pueden ser poseídos contra el trabajo, ni siquiera pueden ser poseídos por poseer; su propiedad «resulta ilegítima cuando no es valorada o sirve para impedir el trabajo de los demás u obtener unas ganancias que no son fruto de la expansión global del trabajo y de la riqueza social, sino más bien de su comprensión, de la explotación ilícita, de la especulación y de la ruptura de la solidaridad en el mundo laboral»⁷³⁴. Es particularmente importante en el momento actual aplicar este criterio a los nuevos conocimientos y tecnologías útiles para la producción; éstos han alcanzado hoy una extraordinaria preeminencia, de magnitud no inferior a la de la tierra y del capital, y como todos los bienes terrenos tienen una destinación universal. La realización práctica de este principio hará que las nuevas tecnologías contribuyan eficazmente al progreso social de las zonas más indigentes⁷³⁵.

En definitiva, no pueden separarse ni oponerse capital/propiedad y trabajo, y menos aún se deben separar o contraponer las personas que están detrás de estos conceptos. Para que la organización laboral sea intrínsecamente válida y moralmente legítima, debe evitar el antagonismo entre trabajo y capital, también porque esa falsa antinomia alimenta la tendencia a tratar el trabajo humano como mero instrumento de producción que puede emplearse utilitariamente e, incluso, eliminarse⁷³⁶.

b) Nuevas perspectivas en el mundo del trabajo

La modernidad ha pretendido conseguir el desarrollo personal a través de la actividad y el trabajo: en estrecha relación con su visión mecanicista del mundo, piensa que la felicidad puede lograrse mediante el progreso material y la producción de cosas que satisfagan las necesidades humanas; se ha perdido de vista la dimensión más propiamente humana, que es aquella interior y moral. Así la *eudaimonía* no sería algo que se espera, sino algo que puede ser conquistado autárquicamente en el trabajo. Son evidentes el desorden y la infelicidad provocados por esta mentalidad “activista”: no se desarrolla el hombre en cuanto tal, sino las *cosas* del hombre. Sin embargo, en muchos sectores de la sociedad, crece una nueva sensibilidad de signo contrario, que promueve un conjunto de valores de carácter más humanista. Esta sensibilidad se manifiesta en todos los ámbitos de la vida social, pero quizás es más evidente en el área del trabajo humano, que trata de organizar teniendo en cuenta su fundamento ontológico: lo considera una actividad libre y responsable,

⁷³⁴ *Centesimus annus*, n. 43. Cf. *Laborem exercens*, n. 14; *Compendio*, n. 282.

⁷³⁵ Cf. *Centesimus annus*, n. 32; *Compendio*, n. 283.

⁷³⁶ Cf. *Laborem exercens*, nn. 11-13.

subraya los aspectos cognoscitivos y creativos, y pone de relieve su carácter relacional⁷³⁷. Este enfoque lleva a no subestimar ningún sector laboral, a realizar el trabajo con la mayor diligencia, a descubrir el valor positivo de las diferencias entre los hombres y su mutua integración, a promover la participación y la iniciativa de todos, a intensificar las relaciones de reciprocidad, etc.

También el progreso técnico, que ejerce una profunda influencia en el trabajo, ha facilitado esos cambios en el ámbito laboral. Bien se puede decir que éste experimenta una transformación epocal: crece el trabajo centrado en los servicios y en la innovación tecnológica, aumenta el empleo a tiempo parcial, interino y atípico, y tiende a disminuir el de las grandes fábricas⁷³⁸. Todo ello, como se ha mencionado, pone en primer plano la persona y su mundo vital como fuente de renovación y de progreso. En las empresas hay un desplazamiento de las ofertas de bienes materiales a la de los servicios y la cultura; muestran un mayor interés en su conexión con las necesidades del mundo en que viven; el beneficio (siempre necesario) pierde su función de primer objetivo, que se encuentra cada vez más en las prestaciones que ofrecen a sus empleados, a los clientes y a toda la sociedad. Todo ello favorece la capacidad de innovación y adaptación a las nuevas situaciones, y alienta no sólo la búsqueda de los objetivos primarios sino también la eliminación de los efectos negativos de la producción, promoviendo los valores culturales y estéticos, la preocupación ecológica, etc. Las motivaciones de los empleados, a todos los niveles, no se limitan a la ganancia y al poder, sino que consideran también otras pautas como son la participación en el trabajo creativo, la mayor importancia otorgada al “ser” en la empresa, eso es, a la integración y contribución que pueden ofrecer, con un cierto desapego de los beneficios puramente materiales.

No debe olvidarse que estos cambios no se realizan en modo determinista: pueden y deben ser dirigidos por los hombres y finalizados a los hombres, a su pleno desarrollo, teniendo en cuenta la prioridad de la dimensión subjetiva del trabajo⁷³⁹. En este contexto, las pequeñas y medianas empresas, aunque no están exentas del peligro de la deshumanización, pueden realizar una tarea pionera y ejemplar en la organización de un trabajo verdaderamente al servicio del hombre, por su facilidad de establecer relaciones internas de amistad y de favorecer la iniciativa y el espíritu empresarial⁷⁴⁰. Por otra parte, la diversificación y la fragmentación del ámbito laboral, como resultado de la nueva economía, tiende a disminuir la capacidad política y social de las asociaciones de trabajadores; esto debería compensarse mediante una mayor difusión cultural de la dignidad de la persona y de todo trabajo humano, con el necesario apoyo legislativo, formativo y asistencial⁷⁴¹. De hecho, la transformación de este sector no sólo afecta a los aspectos técnicos del trabajo y de la economía: también repercute intensamente en personas, sectores profesionales y áreas geográficas, y se refleja en

737 Cf. A. LLANO, *La nueva sensibilidad*, Espasa-Calpe, 2ª ed., Madrid 1989; H. FITTE, *Ética cristiana de la creatividad*, en D. MELÉ (coord.), *Consideraciones éticas sobre la iniciativa emprendedora y la empresa familiar*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 69-80; P. DONATI, *El trabajo en la era de la globalización*, «Revista Empresa y Humanismo» 6 (2003) 49-90.

738 Cf. *Compendio*, n. 313.

739 Cf. *Laborem exercens*, n. 10; *Compendio*, n. 317.

740 Cf. *Compendio*, n. 315.

741 Cf. *Compendio*, n. 314.

la vida cultural y moral; los proyectos de renovación del sistema laboral requieren, por tanto, dedicar una mayor atención de orden ético y cultural⁷⁴². A estos problemas generales relacionados con la revolución tecnológica, se añaden en los países menos adelantados, otros problemas que deben resolverse con diligencia; por ejemplo, la expansión de las actividades económicas “informales” o “sumergidas” que, aunque son indicio de un crecimiento económico, implican un conjunto de dilemas morales y jurídicos, que no favorecen un verdadero desarrollo del país⁷⁴³.

En base a las consideraciones anteriores, no es sorprendente que, como en muchos otros aspectos de la esfera social, también en el trabajo se observen, contemporáneamente, evidentes crisis y nuevas perspectivas de desarrollo. Lamentablemente, la semántica sociológica de la modernidad no parece entender ni gestionar con éxito esas perspectivas positivas, debido a su dificultad para captar y realizar la dignidad humana más allá de la interpretación autorreferencial⁷⁴⁴. Los problemas humanos que presenta el mundo del trabajo pueden ser verdaderamente resueltos sólo desde una concepción humanista y moral⁷⁴⁵. En este sentido, será muy útil la contribución específica que los científicos y los hombres de cultura pueden ofrecer, ya que los nuevos desafíos del trabajo son de tal envergadura que, además de armonizar los aspectos morales y humanos con aquéllos prácticos y económicos, requieren la ayuda de los científicos para interpretar correctamente y encaminar prudentemente este período de transición⁷⁴⁶.

Ciertamente, como ya se mencionó, la organización del trabajo es uno de los ámbitos en los que el pensamiento de la modernidad ha registrado una evolución consistente en los últimos decenios. Sin embargo, aún queda mucho por hacer: la dignidad humana exige que la persona sea tratada de acuerdo a su plena verdad, incluso –y quizá especialmente– en su trabajo, ya que no admite equivalentes

742 Cf. *Compendio*, n. 311.

743 Cf. *Compendio*, n. 316.

744 Es evidente que las nuevas técnicas aplicadas al trabajo no pueden resolver por sí solas, los problemas humanos que surgen. «No debe pensarse equivocadamente que el proceso de superación de la dependencia del trabajo respecto a la materia sea capaz por sí misma de superar la alienación en y del trabajo. Esto sucede no sólo en las numerosas zonas existentes donde abunda el desempleo, el trabajo informal, el trabajo infantil, el trabajo mal remunerado, o la explotación en el trabajo; también se presenta con las nuevas formas, mucho más sutiles, de explotación en los nuevos trabajos: el super-trabajo; el trabajo-carrera que a veces roba espacio a dimensiones igualmente humanas y necesarias para la persona; la excesiva flexibilidad del trabajo que hace precaria y a veces imposible la vida familiar; la segmentación del trabajo, que corre el riesgo de tener graves consecuencias para la percepción unitaria de la propia existencia y para la estabilidad de las relaciones familiares. Si el hombre está alienado cuando invierte la relación entre medios y fines, también en el nuevo contexto de trabajo inmaterial, ligero, cualitativo más que cuantitativo, pueden darse elementos de alienación, “según que aumente su participación [del hombre] en una auténtica comunidad solidaria, o bien su aislamiento en un complejo de relaciones de exacerbada competencia y de recíproca exclusión”» (*Compendio*, n. 280; la cita interna es de *Centesimus annus*, n. 41).

745 «Al valorar esta delicada materia, parece oportuno conceder una mayor atención moral, cultural y estratégica para orientar la acción social y política en la temática vinculada a la identidad y los contenidos del nuevo trabajo, en un mercado y una economía a su vez nuevos. Los cambios del mercado de trabajo son a menudo un efecto del cambio del trabajo mismo, y no su causa» (*Compendio*, n. 312).

746 Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje a los participantes en el Encuentro Internacional sobre el Trabajo*, 14-IX-2001, n. 5; *Compendio*, n. 320.

funcionales y su bien no puede limitarse a la utilidad ni reducirse a la perspectiva contractual. Esto requiere encuadrar el planteamiento vital y, en particular, la actividad laboral en tres coordenadas específicas frecuentemente desatendidas por el pensamiento moderno: 1) la trascendencia, que encamina la persona hacia el Absoluto, considerándolo como su fin último; 2) la subjetividad, como perspectiva antropológica, en la que el *ser* prevalece sobre el *tener*; 3) la alteridad, en cuanto el ser humano se realiza como hombre cuando se hace don y vocación para los otros. Es, por ende, necesario un renovado empeño de los cristianos y de todos los hombres de buena voluntad para proponer principios y valores humanistas en la vida cotidiana y en el trabajo⁷⁴⁷. Todo ello debe hacerse con el debido respeto a las peculiares circunstancias personales y culturales, de modo que los valores característicos de cada cultura y de cada sector social no se rechacen, sino que se purifiquen y sean guiados a su plenitud.

747 Cf. JUAN PABLO II, Carta ap. *Novo millennio ineunte*, n. 40; *Compendio*, n. 322.

CAPÍTULO V

ÉTICA DE LA CONVIVENCIA⁷⁴⁸

1. Cultura y comunicación

a) Cultura

La cultura es el conjunto de conocimientos, valores, costumbres e instituciones, orgánicamente ligados entre sí, presentes en la vida de una comunidad y que contribuyen a su progreso. Es, por ende, un elemento esencial para promover el pleno desarrollo de las personas: la génesis, la transformación y la finalidad de la cultura se encuentra siempre en la persona humana. De ahí el carácter eminentemente ético de toda cultura, la importancia que le atribuye la Iglesia y la necesidad de considerarla un aspecto relevante del compromiso social cristiano⁷⁴⁹.

Los factores que plasman una cultura son muy variados: prácticos, como la tecnología y las ciencias positivas; institucionales, como las costumbres, las leyes y los usos comunes; simbólicos, como el idioma, el arte y la religión⁷⁵⁰. La experiencia muestra que estos elementos no son inmutables: evolucionan con el tiempo y se diversifican con la distancia comunicativa. Sin embargo, dado que todas las personas gozan de una sustancial igualdad, las diferentes culturas tienen también elementos comunes, a veces bajo formas distintas⁷⁵¹. En su función de favorecer el desarrollo del ser humano, toda cultura deberá disponer de los elementos que salvaguardan las características esenciales de la persona; de ello depende la legitimidad y la viabilidad de una cultura, ya que sólo así se garantiza una convivencia social justa y pacífica. La piedra de toque para medir la validez de una cultura es, por tanto, la antropología que la fundamenta: un concepto equivocado de persona ocasiona una cultura depauperada, que no puede promover el auténtico desarrollo de los individuos y de las sociedades⁷⁵².

⁷⁴⁸ Este capítulo examina la dimensión moral de algunos comportamientos personales, que ejercen un notable influjo en la vida social. No incluye los temas que han sido estudiados en el volumen *Elegidos en Cristo III*, tales como la veracidad, el respeto del honor, etc.

⁷⁴⁹ «La perfección integral de la persona y el bien de toda la sociedad son los fines esenciales de la cultura: la dimensión ética de la cultura es, por tanto, una prioridad en la acción social y política de los fieles laicos. El descuido de esta dimensión transforma fácilmente la cultura en un instrumento de empobrecimiento de la humanidad» (*Compendio*, n. 556). Cf. *Gaudium et spes*, n. 59; JUAN PABLO II, *Discurso en la UNESCO*, 2-VI-1980, n. 11; PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA, *Por una pastoral de la cultura*, 23-V-1999; ID., *Fede e cultura. Antologia di testi del Magistero Pontificio da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2003. Vid. P. POUPARD, *Iglesia y Culturas*, Edicep, Valencia 1988; M. SÁNCHEZ DE TOCA, *El Diálogo Fe-Cultura en el Magisterio contemporáneo*, «Medellín» 31 (2005) 27-60; L. MARTÍNEZ FERRER - R. ACOSTA NASSAR, *Inculturación. Magisterio de la Iglesia y documentos eclesiológicos*, Promesa, San José de Costa Rica 2006.

⁷⁵⁰ Ciertamente, esta división es sólo aproximada, porque los diversos factores culturales tienen una relación recíproca y una mutua intersección.

⁷⁵¹ «En todas las culturas se dan singulares y múltiples convergencias éticas, expresiones de una misma naturaleza humana, querida por el Creador, y que la sabiduría ética de la humanidad llama ley natural» (*Caritas in veritate*, n. 59).

⁷⁵² «Una correcta antropología es el criterio que ilumina y verifica las diversas formas culturales históricas. El compromiso del cristiano en ámbito cultural se opone a todas las visiones reductivas e ideológicas del hombre y de la

Características de la cultura son: la sociabilidad, la historicidad y la pluralidad⁷⁵³. La cultura posee una índole social, ya que se forja y se transmite en la comunidad, y es precisamente la cultura presente en una comunidad la que constituye el ambiente en el que las personas adquieren los criterios para evaluar su actuación. También tiene un carácter histórico: por un lado, la cultura la forjan las personas, cuyos pensamientos, gustos, etc. evolucionan con el tiempo; por otro lado, la interdependencia humana implica una influencia mutua entre las culturas y, en consecuencia, su transformación. Es más, «cuando una cultura se encierra en sí misma y trata de perpetuar formas de vida anticuadas, rechazando cualquier cambio y confrontación sobre la verdad del hombre, entonces se vuelve estéril y lleva a su decadencia»⁷⁵⁴. Esto explica asimismo la pluralidad de culturas, que es legítima y no sólo debe ser respetada sino también favorecida⁷⁵⁵; esta pluralidad, junto con la globalización de las relaciones sociales ha provocado, en los últimos tiempos, la extensión del multiculturalismo⁷⁵⁶.

Por multiculturalismo se entiende el hecho de que en la misma área geográfica coexistan diversas culturas con importantes disparidades⁷⁵⁷. Este fenómeno no es nuevo, pero actualmente resulta muy extendido, percibido y

vida» (*Compendio*, n. 558). Vid. J. L. GONZÁLEZ QUIRÓS, *Repensar la cultura*, Eiunsa, Madrid 2003.

753 Cf. *Gaudium et spes*, n. 53.

754 *Centesimus annus*, n. 50. En ese sentido se debe rechazar «el “*etnocentrismo*”, actitud bastante difundida, según la cual un pueblo tiende naturalmente a defender su identidad, denigrando la de otros, hasta el extremo de negarles, simbólicamente al menos, la cualidad humana. Semejante conducta responde sin duda a una instintiva necesidad de proteger los propios valores, creencias y costumbres, percibidos como puestos en peligro por los demás. Se ve a qué consecuencias extremas puede llevar ese sentimiento, si no es purificado y relativizado por la apertura recíproca, por la información objetiva y el mutuo intercambio. El *rechazo de la diversidad* puede conducir hasta aquella forma de aniquilación cultural, que los etnólogos llaman “*etnocidio*”, la cual no tolera la presencia del otro sino en cuanto se deja asimilar a la *cultura dominante*» (PONTIFICIA COMISIÓN “JUSTICIA Y PAZ”, *La Iglesia ante el razismo*, 3-XI-1988, n. 12).

755 Cf. *Libertatis conscientia*, n. 93; *Catecismo*, nn. 361, 1204.

756 Cf. J. BURGGRAF, *Vivir y convivir en una sociedad multicultural*, Eunsa, Pamplona 2000; S. ZAMAGNI, *Migraciones, multiculturalidad y políticas de identidad*, «Revista de fomento social» 56 (2001) 555-588; J. A. MARTÍNEZ MUÑOZ, *Multiculturalismo y estados personales*, «Anuario de derechos humanos» 2 (2001) 779-836; G. MANZONE, *Società interculturali e tolleranza. Un contributo: la dottrina sociale della Chiesa*, Cittadella, Assisi 2004; C. I. MASSINI, *Multiculturalismo y Derechos Humanos*, «Persona y Derecho» 48 (2003) 63-96; A. LLANO, *Cultura y pasión*, Eunsa, Pamplona 2007. Vid. cap. VIII, § 2 e).

757 Se debe distinguir el multiculturalismo como un hecho, de la teoría que acepta y protege esas diferencias como un valor positivo, sin considerar sus posibles efectos negativos: «Hoy, las posibilidades de *interacción entre las culturas* han aumentado notablemente, dando lugar a nuevas perspectivas de diálogo intercultural, un diálogo que, para ser eficaz, ha de tener como punto de partida una toma de conciencia de la identidad específica de los diversos interlocutores. Pero no se ha de olvidar que la progresiva mercantilización de los intercambios culturales aumenta hoy un doble riesgo. Se nota, en primer lugar, un *eclecticismo cultural* asumido con frecuencia de manera acrítica: se piensa en las culturas como superpuestas unas a otras, sustancialmente equivalentes e intercambiables. Eso induce a caer en un relativismo que en nada ayuda al verdadero diálogo intercultural; en el plano social, el relativismo cultural provoca que los grupos culturales estén juntos o convivan, pero separados, sin diálogo auténtico y, por lo tanto, sin verdadera integración. Existe, en segundo lugar, el peligro opuesto de *rebajar la cultura* y homologar los comportamientos y estilos de vida. De este modo, se pierde el sentido profundo de la cultura de las diferentes naciones, de las tradiciones de los diversos pueblos, en cuyo marco la persona se enfrenta a las cuestiones fundamentales de la existencia. El eclecticismo y el bajo nivel cultural coinciden en separar la cultura de la naturaleza humana. Así, las culturas ya no saben encontrar su lugar en una naturaleza que las trasciende» (*Caritas in veritate*, n. 26). Sobre las consecuencias negativas del multiculturalismo ideológico, vid. el interesante estudio de P. DONATI, *Oltre il multiculturalismo*, Editori Laterza, Bari 2008.

discutido. Ya en la primera comunidad cristiana se presentó el problema y la Iglesia nunca ha perdido, aunque con diferentes énfasis, la sensibilidad por la diversidad cultural y la atención a las minorías. Este enfoque, que es plenamente humanista, propone –teniendo en cuenta la fraternidad universal– el respeto mutuo y la armonía de las diferentes culturas que conviven. Esto no debe confundirse con un relativismo cultural, ya que toda cultura implica la búsqueda de la verdad⁷⁵⁸: pensar que la verdad no puede alcanzarse conduce a la imposibilidad de armonizar las culturas e incluso a la desaparición de la cultura. Lo que resulta necesario para alcanzar una coexistencia pacífica en una sociedad multicultural es tratar de conciliar los diferentes factores que están en conflicto, teniendo en cuenta los principios de la dignidad de cada persona, la solidaridad y la equidad. Ciertamente no es ésta una tarea fácil, ya que las minorías culturales deben convivir con una cultura mayoritaria a la que, en parte, deben adaptarse; y la mayoría, a su vez, no puede pretender la plena asimilación de las minorías. Esta pacífica coexistencia sólo es posible si se generaliza una auténtica solidaridad entre todos los grupos sociales.

b) Cultura y compromiso social

Cada persona nace y crece en una cultura, en la que encuentra los elementos que contribuyen a su desarrollo personal. Pero el hombre no está determinado por la cultura: la persona necesita la cultura para humanizarse, pero al mismo tiempo trasciende la cultura y es capaz de transformarla. De aquí derivan, al menos, un deber y un derecho: las personas y las instituciones sociales, de acuerdo con sus funciones, tienen el deber de favorecer aquellos aspectos de la cultura que son más propiamente humanos y de contrarrestar las posibles incoherencias, a fin de promover una auténtica cultura humanista⁷⁵⁹. La cultura es, además, un derecho humano: «En la raíz de la pobreza de tantos pueblos se hallan también formas diversas de indigencia cultural y de *derechos culturales* no reconocidos. El compromiso por la educación y la formación de la persona constituye, en todo momento, la primera solicitud de la acción social de los cristianos»⁷⁶⁰. Cuando una sociedad descuida el sector educativo y cultural, tiende a la decadencia y es fácil presa del autoritarismo. Este esfuerzo por favorecer el derecho a la cultura no puede separarse del compromiso por la verdad: sin ésta no puede desarrollarse una auténtica cultura⁷⁶¹. Por eso, el mundo «necesita una profunda renovación cultural y el redescubrimiento de valores de fondo sobre los cuales construir un futuro mejor»; esos valores derivan de la naturaleza del hombre que, «en cuanto se compone no sólo de materia, sino también de espíritu, y por tanto rica de significados y fines trascendentes, tiene un carácter normativo incluso para la cultura»⁷⁶².

En este ámbito es donde se sitúa la primordial contribución de la Iglesia en favor de la cultura. Lo hace, precisamente, cuando anuncia la plena verdad sobre el hombre y, más en concreto, su

⁷⁵⁸ El carácter histórico y plural de la cultura no puede comportar el debilitamiento de la entera verdad del hombre ya que, en éste, naturaleza y cultura se hallan estrechamente unidas: cf. *Gaudium et spes*, n. 53.

⁷⁵⁹ Cf. *Gaudium et spes*, n. 61; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Ad gentes*, n. 21; *Populorum progressio*, nn. 40-41.

⁷⁶⁰ *Compendio*, n. 557. Cf. *Libertatis conscientia*, n. 92.

⁷⁶¹ Cf. *Compendio*, n. 558. Sobre este tema vid. *Elegidos en Cristo III*, cap. III, § 6.

⁷⁶² *Caritas in veritate*, nn. 21, 48.

dimensión trascendente. En efecto, una cultura que desatiende el elemento religioso acaba por deshumanizar a las personas: «El punto central de toda cultura lo ocupa la actitud que el hombre asume ante el misterio más grande: el misterio de Dios»⁷⁶³. A la vez, la doctrina cristiana acoge y promueve todo cuanto se refiere a una cultura íntegramente humana, lo emplea en el cumplimiento de su misión sin vincularse con una determinada cultura, y purifica los elementos culturales que contrastan con una auténtica antropología⁷⁶⁴. Todo ello muestra que, sin confundir fe y cultura, es necesario un empeño prudente y serio para evitar su disyunción, que es una de las paradojas más graves de nuestra época: «Frente al desarrollo de una cultura que se configura como escindida, no sólo de la fe cristiana, sino incluso de los mismos valores humanos, [...] la Iglesia es plenamente consciente de la urgencia pastoral de reservar a la cultura una especialísima atención. Por eso la Iglesia pide que los fieles laicos estén presentes, con la insignia de la valentía y de la creatividad intelectual, en los puestos privilegiados de la cultura, como son el mundo de la escuela y de la universidad, los ambientes de investigación científica y técnica, los lugares de la creación artística y de la reflexión humanista. Tal presencia está destinada no sólo al reconocimiento y a la eventual purificación de los elementos de la cultura existente críticamente ponderados, sino también a su elevación mediante las riquezas originales del Evangelio y de la fe cristiana»⁷⁶⁵.

Todo esto podría resumirse en dos actitudes complementarias: la encarnación y la inculturación de la fe⁷⁶⁶. La fe debe inculturarse, es decir, acoger los valores auténticamente humanos de cada cultura para transmitir la verdad salvífica de acuerdo con la idiosincrasia de los distintos pueblos. Y también debe encarnarse, hacerse cultura, influir positivamente en las diversas culturas para que reflejen toda la verdad sobre la persona: «La síntesis entre cultura y fe no es sólo una exigencia de la cultura, sino

⁷⁶³ *Centesimus annus*, n. 24. Como consecuencia, «los cristianos deben trabajar generosamente para dar su pleno valor a la dimensión religiosa de la cultura: esta tarea, es sumamente importante y urgente para lograr la calidad de la vida humana, en el plano social e individual. La pregunta que proviene del misterio de la vida y remite al misterio más grande, el de Dios, está, en efecto, en el centro de toda cultura; cancelar este ámbito comporta la corrupción de la cultura y de la vida moral de las Naciones. La auténtica dimensión religiosa es constitutiva del hombre y le permite captar en sus diversas actividades el horizonte en el que ellas encuentran significado y dirección. La religiosidad o espiritualidad del hombre se manifiesta en las formas de la cultura, a las que da vitalidad e inspiración. De ello dan testimonio innumerables obras de arte de todos los tiempos. Cuando se niega la dimensión religiosa de una persona o de un pueblo, la misma cultura se deteriora; llegando, en ocasiones, hasta el punto de hacerla desaparecer» (*Compendio*, n. 559).

⁷⁶⁴ Cf. *Lumen gentium*, n. 13; *Gaudium et spes*, nn. 58-59; *Evangelii nuntiandi*, nn. 19-20; JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris missio*, nn. 52-54; *Centesimus annus*, nn. 50-51.

⁷⁶⁵ *Christifideles laici*, n. 44. «La historia reciente ha mostrado la debilidad y el fracaso radical de algunas perspectivas culturales ampliamente compartidas y dominantes durante largo tiempo, en especial a nivel político y social. En este ámbito, especialmente en los decenios posteriores a la Segunda Guerra Mundial, los católicos, en diversos países, han sabido desarrollar un elevado compromiso, que da testimonio, hoy con evidencia cada vez mayor, de la consistencia de su inspiración y de su patrimonio de valores. El compromiso social y político de los católicos, en efecto, nunca se ha limitado a la mera transformación de las estructuras, porque está impulsado en su base por una cultura que acoge y da razón de las instancias que derivan de la fe y de la moral, colocándolas como fundamento y objetivo de proyectos concretos» (*Compendio*, n. 555). Vid. cap. I, § 4 a).

⁷⁶⁶ Cf. *Libertatis conscientia*, n. 96; JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris missio*, n. 52; *Compendio*, n. 523.

también de la fe ... Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida»⁷⁶⁷. La doctrina evangélica, por ende, no recorta la legítima autonomía de las culturas, ya que se trata de dos órdenes distintos: la misión de la Iglesia en este ámbito es garantizar que cada cultura favorezca el pleno desarrollo de todos los hombres y el bien de las diferentes sociedades y de toda la humanidad.

c) Medios de comunicación

Los *mass media* son los instrumentos de mayor alcance para difundir la verdad y transmitir la cultura⁷⁶⁸; con ello facilitan la práctica de un derecho inalienable del hombre: conocer cuanto, según su concreta situación, es oportuno para el propio desarrollo personal y social⁷⁶⁹. De ahí derivan las características esenciales de una correcta información⁷⁷⁰: proponerse como objetivo primario el crecimiento integral de las personas y de la sociedad; ser veraz y completa, honesta y prudente; respetar los legítimos derechos y la dignidad de todas las personas, tanto en el modo de recoger la información, cuanto en la preparación del material y en su divulgación, lo que implica actuar siempre con justicia y caridad; evitar que la comunicación se convierta en un hacinamiento de noticias sin sentido⁷⁷¹. Los medios de comunicación, bien utilizados, tienen un valor muy positivo porque difunden información, educación y cultura, facilitan el descanso y pueden contribuir a la evangelización. No debemos, sin embargo, olvidar que estos recursos también se emplean para difundir y estimular actitudes que contrastan con la dignidad personal; son, como todas las realidades terrenas, ambivalentes: suponen una gran oportunidad para promover el desarrollo de personas y comunidades,

767 JUAN PABLO II, *Discurso* 16-I-1982, también recogido en la *Carta de fundación del Pontificio Consejo de la Cultura*, 20-V-1982. «Por nuestra adhesión radical a Cristo en el bautismo nos hemos comprometido a procurar que la fe, plenamente anunciada, pensada y vivida, llegue a hacerse cultura» (CELAM, *Documento de Santo Domingo*, n. 229).

768 «Actualmente el camino privilegiado para la creación y para la transmisión de la cultura son los *instrumentos de comunicación social*» (*Christifideles laici*, n. 44).

769 Uno de los derechos humanos es «disponer de una información objetiva de los sucesos públicos» (*Pacem in terris*, p. 260).

770 «La información de estos medios es un servicio del bien común. La sociedad tiene derecho a una información fundada en la verdad, la libertad, la justicia y la solidaridad» (*Catecismo*, n. 2494). Cf. CONCILIO VATICANO II, *Decr. Inter mirifica*, nn. 3, 11; JUAN PABLO II, *Enc. Redemptoris missio*, n. 37 c); PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES, *Instr. Communio et progressio*, nn. 126-134; ID., *Instr. Aetatis novae*, n. 11; ID., *Ética en las comunicaciones sociales, passim*; *Compendio*, nn. 415, 560. Vid. E. FIESTAS LÊ-NGOC (comp.), *Juan Pablo II y los medios de comunicación social*, Eunsa, Pamplona 1991; E. NOELLE-NEUMANN, *La espiral del silencio. Opinión pública: nuestra piel social*, Paidós, Barcelona 1995; G. BETTETINI - A. FUMAGALLI, *Quel che resta dei media. Idee per un'etica della comunicazione*, F. Angeli, Milano 1998; G. GALDÓN LÓPEZ, *Desinformación. Método, aspectos, y soluciones*, Eunsa, 2ª ed., Pamplona 1999; P. J. NAVARRO IBÁÑEZ (coord.), *Iglesia y Medios de Comunicación Social*, Univ. Católica San Antonio, Murcia 2002; G. TANZELLA-NITTI, *Ciencias de la comunicación y revelación cristiana: reflexiones sobre el rol de la teología*, «Annales thologici» 20 (2006) 149-166.

771 Es necesario «que los medios de comunicación estén centrados en la promoción de la dignidad de las personas y de los pueblos, que estén expresamente animados por la caridad y se pongan al servicio de la verdad, del bien y de la fraternidad natural y sobrenatural» (*Caritas in veritate*, n. 73). Cf. *Compendio*, nn. 480, 561.

pero pueden causar considerables daños y abusos, tanto peores cuanto menos conscientes son quienes los padecen⁷⁷².

Este hecho pone de manifiesto la necesidad –por parte de los realizadores y de los usuarios de los *mass media*– de observar las pertinentes exigencias morales y sociales. Así lo recordó Juan Pablo II en su última carta apostólica: «Precisamente porque influyen sobre la conciencia de los individuos, conforman su mentalidad y determinan su visión de las cosas, se hace preciso insistir, en modo claro y determinante, en que los medios de comunicación social constituyen un patrimonio que se debe tutelar y promover. Es necesario que también las comunicaciones sociales sean englobadas en un cuadro de derechos y deberes orgánicamente estructurados, ya sea desde el punto de vista de la formación y responsabilidad ética, cuanto en referencia a las leyes y a las competencias institucionales»⁷⁷³. Estos criterios deben aplicarse a todos los niveles de la comunicación, ya que todos afectan al bien personal y social: el contenido de la información (el mensaje), el proceso informativo (cómo se transmite el mensaje) y también los aspectos estructurales relativos a la posesión y distribución de las tecnologías necesarias⁷⁷⁴. Con el fin de utilizar correctamente estos instrumentos es, por tanto, necesario conocer los criterios morales generales y aquéllos específicos de esta área, y practicarlos con esmero.

En relación a este último aspecto conviene destacar dos puntos necesarios para realizar un correcto juicio moral. Éste, en parte, depende del medio utilizado, que tiene unas características específicas de las que deriva su influencia: algunos *media* poseen tal ascendiente que los receptores, sobre todo si no tienen buena formación, apenas son capaces de captar su influjo, de controlarlo y, cuando es necesario, de rechazarlo. La valoración moral también depende de las circunstancias de los usuarios: finalidad que se proponen, edad, preparación, tiempo y lugar, etc. Es por eso necesario que los lectores, espectadores, oyentes, etc., no desatiendan esta exigencia ética; para ello deberán orientar y formar su conciencia, y ser coherentes en sus decisiones: respaldar los medios y programas que favorecen el bien personal y social, y evitar los que pueden causarles daño⁷⁷⁵.

La notable repercusión que tienen estos medios en la opinión pública y, por ende, en el bien común, evidencia que, además de la consideración ética, también es necesario un adecuado sistema

772 Cf. *Octogesima adveniens*, n. 20.

773 JUAN PABLO II, Carta ap. *El rápido desarrollo*, n. 10. Poco después, en el n. 11, propone tres opciones fundamentales: la *formación*, la *participación* y el *diálogo*. En primer lugar, una profunda formación para que estos instrumentos sean conocidos y utilizados de modo consciente y apropiado. En segundo lugar, una amplia participación en su gestión que debe asegurarse, si es necesario, mediante una legislación apropiada. Por último, no hay que olvidar el gran potencial de los *media* en la promoción del diálogo, convirtiéndose en vehículos de conocimiento mutuo, de solidaridad y de paz.

774 Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES, *Ética en las comunicaciones sociales*, n. 20.

775 «El primer deber de los usuarios de las comunicaciones sociales consiste en el discernimiento y la selección. Los padres, las familias y la Iglesia tienen responsabilidades precisas e irrenunciables» (*Compendio*, n. 562).

legal⁷⁷⁶. Dos criterios son de particular importancia: el ya citado de promover el bien personal y social, y el que inmediatamente se desprende de fomentar un verdadero pluralismo de la información⁷⁷⁷. Así pues, el sistema legal deberá favorecer la difusión de los valores claramente humanos y tutelar los derechos legítimos de los usuarios. También deberá estimular y proteger una equitativa y auténtica libertad informativa, que facilita la imparcialidad en la comunicación y la práctica democrática; esto implica evitar la concentración informativa visible o encubierta, suprimir los monopolios en este campo, promover una participación auténticamente representativa en la toma de decisiones⁷⁷⁸.

En esta esfera de la vida social, como en todas las demás, la Iglesia sólo busca el bien de las personas: proporciona principios y criterios que facilitan la correcta utilización de los *mass media* desde un punto de vista humanista y moral; a la vez que, consciente de su valor, los emplea para llevar a cabo su misión⁷⁷⁹. Por eso el Magisterio exhorta a los fieles, especialmente a los laicos, y a todas las personas de buena voluntad a que promuevan una comunicación social que favorezca el desarrollo pleno de todos los hombres.

Así lo indicaba Juan Pablo II: «El mundo de los *mass-media*, como consecuencia del acelerado desarrollo innovador y del influjo, a la vez planetario y capilar, sobre la formación de la mentalidad y de las costumbres, representa una nueva frontera de la misión de la Iglesia. En particular, la responsabilidad profesional de los fieles laicos en este campo, ejercitada bien a título personal bien mediante iniciativas e instituciones comunitarias, exige ser reconocida en todo su valor y sostenida con los más adecuados recursos materiales, intelectuales y pastorales. En el uso y recepción de los instrumentos de comunicación urge tanto una labor educativa del sentido crítico animado por la pasión por la verdad, como una labor de defensa de la libertad, del respeto a la dignidad personal, de la elevación de la auténtica cultura de los pueblos, mediante el rechazo firme y valiente de toda forma de monopolización y manipulación. Tampoco en esta acción de defensa termina la responsabilidad apostólica de los fieles laicos. En todos los caminos del mundo, también en aquellos principales de la prensa, del cine, de la radio, de la televisión y del teatro, debe ser anunciado el Evangelio que salva»⁷⁸⁰.

776 Del mismo modo que la autoridad pública persigue judicialmente a los que atentan contra la salud física de los ciudadanos, tiene también el deber de evitar legalmente los posibles abusos en el ámbito de la comunicación, de los que derivan graves daños para el bien común de la sociedad: cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Inter mirifica*, n. 12.

777 Este pluralismo es tanto más necesario por el hecho de que el campo de la comunicación es acechado por diversas insidias que fácilmente se convierten en estructuras injustas.

778 Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES, *Ética en las comunicaciones sociales*, nn. 22, 24; *Compendio*, nn. 414, 416.

779 Como indicó Pablo VI, «la Iglesia se sentiría culpable ante Dios si no empleara esos poderosos medios» (*Evangelii nuntiandi*, n. 45). Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES, Instr. *Aetatis novae*, n. 10; JUAN PABLO II, Carta ap. *El rápido desarrollo*, n. 6.

780 *Christifideles laici*, n. 44. En modo semejante, el *Compendio* enseña: «En la promoción de una auténtica cultura, los fieles laicos darán gran relieve a los medios de comunicación social, considerando sobre todo los contenidos de las innumerables decisiones realizadas por las personas: todas estas decisiones, si bien varían de un grupo a otro y de persona a persona, tienen un peso moral, y deben ser evaluadas bajo este perfil. Para elegir correctamente, es necesario conocer las normas de orden moral y aplicarlas fielmente» (*Compendio*, n. 560). Cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Inter mirifica*, n. 4; *Catecismo*, n. 2495; *Compendio*, n. 561.

En resumen, todos los hijos de la Iglesia deben empeñarse, sin demora y con el máximo esfuerzo, para que los medios de comunicación se utilicen eficazmente en las diversas formas de promoción humana y de evangelización, evitando, en la medida de lo posible, que se empleen para difundir mensajes contrarios a la dignidad de las personas. Esto es especialmente necesario en las comunidades donde los aspectos culturales, morales y religiosos requieren una más urgente y activa presencia.

2. *Violencia y reconciliación*

a) *La violencia*

La palabra violencia se hace derivar normalmente del latín *vis*, que denota la fuerza requerida para la coacción que se perpetra. El significado más común de la violencia implica la imposición de un hacer –o de un padecer– contrario a la propia voluntad; supone un injusto atentado a la dignidad de la persona⁷⁸¹. La violencia es un fenómeno muy amplio que incluye diferentes comportamientos, no siempre evidentes; de hecho, algunas personas que condenan la violencia la practican en algún modo: existe violencia antigubernamental y violencia de Estado, violencia de los opulentos y de los pobres, violencia de los propietarios y violencia de los trabajadores, abuso de las autoridades y medios delictivos de los revolucionarios, violencia física y violencia moral a través de la calumnia, sin olvidar la violencia de algunos grupos “pacifistas”⁷⁸². Aunque la violencia es inhumana, su práctica es tan antigua como el hombre⁷⁸³, nunca ha desaparecido de la historia ni desaparecerá por completo: acompañará la vida de los hombres cuanto el pecado, del que procede⁷⁸⁴. Si esto es cierto, no es menos cierto que nuestra época es particularmente violenta, a pesar de tantas declaraciones y manifestaciones que exaltan la paz. Nos encontramos con una extensión de hecho, que muestra el empeoramiento del fenómeno de la violencia; y también con una mayor percepción del fenómeno a través de los medios de comunicación que, además de producir un efecto psicológico multiplicador, ha ocasionado que la violencia –y su divulgación informativa– se utilice como arma de lucha⁷⁸⁵. Por eso, la información sobre las actividades violentas (terrorismo, etc.) no siempre es indiferente desde el punto de vista

781 Conviene subrayar, desde el primer momento y sin ambages, «que la violencia es un mal, que la violencia es inaceptable como solución a los problemas, que la violencia es indigna del hombre. La violencia es una mentira, porque va contra la verdad de nuestra fe, la verdad de nuestra humanidad. La violencia destruye lo que querría defender: la dignidad, la vida, la libertad de los seres humanos. La violencia es un crimen contra la humanidad, porque destruye el tejido de la sociedad» (JUAN PABLO II, *Homilía en Drogheda*, Irlanda, 29-IX-1979, n. 9). Cf. *Evangelii nuntiandi*, n. 37; *Catecismo*, n. 2306; *Compendio*, n. 496.

782 «Jamás podrá admitirse, ni por parte del poder constituido, ni por parte de los grupos insurgentes, el recurso a medios criminales como las represalias efectuadas sobre poblaciones, la tortura, los métodos del terrorismo, de la provocación calculada, que ocasionan la muerte de personas durante manifestaciones populares. Son igualmente inadmisibles las odiosas campañas de calumnias capaces de destruir a la persona psíquica y moralmente» (*Libertatis conscientia*, n. 79). Vid. S. COTTA, *Las raíces de la violencia: una interpretación filosófica*, Eunsa, Pamplona 1987; S. PINCKAERS, *Transformar la violencia*, en AA.VV., *El Evangelio y la moral*, Eiuinsa, Barcelona 1992, pp. 177-185.

783 Cf. *Gn* 4,3-16.

784 Cf. *Gaudium et spes*, n. 78. Vid. cap. II, § 3 k).

ético. Tampoco son infrecuentes los intentos de justificar racionalmente la violencia: antiguamente la agresividad se reputaba un mal, aunque difícil de evitar; pero con la ilustración, la lucha empieza a considerarse necesaria e, incluso, motor de la historia. Esto deriva de una falsa noción de persona, vista como un ser puramente terreno que actúa por puro interés propio; por eso acepta –y, a veces, alienta– el egoísmo personal y social, que acaba degenerando en violencia.

Las causas inmediatas de la violencia son las reales o presuntas violaciones de los derechos personales, en ámbito político, religioso, económico, familiar, etc. No cabe duda de que esta explicación de los conflictos tiene algo de verdadero, que debe ser estudiado con el fin de acotar el fenómeno de la violencia; sin embargo, es una interpretación parcial que no alcanza la auténtica raíz del problema. Sólo la luz de la fe puede ofrecer una aclaración completa: «Es cierto que las perturbaciones que tan frecuentemente agitan la realidad social proceden en parte de las tensiones propias de las estructuras económicas, políticas y sociales. Pero proceden, sobre todo, de la soberbia y del egoísmo humanos, que trastornan también el ambiente social. Y cuando la realidad social se ve viciada por las consecuencias del pecado, el hombre, inclinado ya al mal desde su nacimiento, encuentra nuevos estímulos para el pecado, los cuales sólo pueden vencerse con denodado esfuerzo ayudado por la gracia»⁷⁸⁶. Esta enseñanza, sin dejar de reconocer las causas sociales y estructurales de la violencia, indica cuál es su profundo origen: la soberbia y el egoísmo humano, en definitiva el pecado, la pérdida del verdadero sentido de la vida, con sus consecuencias.

De ahí que, para restringir la violencia, resulte necesario superar el pecado y el egoísmo humano: no puede haber paz en la sociedad y en las mismas personas, «si primero no guarda cada uno en sí mismo el orden que Dios ha establecido»⁷⁸⁷. Para ello se requiere la ayuda de la gracia, la conversión interior y el crecimiento de las virtudes: solidaridad, justicia, pobreza evangélica, etc. Además, teniendo en cuenta las causas de naturaleza institucional y cultural, se deberán adoptar las medidas necesarias para dismantelar las estructuras y las instituciones que promueven la violencia. Este compromiso personal, asociativo y estructural debe basarse en la profunda convicción de que la violencia nunca es una reacción legítima ante una injusticia, porque de ella sólo deriva más violencia:

⁷⁸⁵ «Lo que se debe señalar como un hecho especialmente nuevo no es tanto la violencia, cuanto la conciencia de la violencia. Mientras antes no se advertía o se sufría como un hecho inevitable, actualmente la violencia es concebida, analizada y deseada. Muchos la consideran como una ley de la historia. Se piensa que la sociedad es esencialmente conflictiva. A menudo se emplea la lucha de las culturas, de las ideologías o de las clases para transformar la vida social. Esta dialéctica se propone, por lo general, objetivos limitados y concretos, tales como un cambio de régimen. Pero también puede adoptar una forma mucho más radical, cuando se pone en discusión la misma sociedad» (M. ROY, *Documento en el 10º aniversario de la encíclica «Pacem in terris»*, cit., n. 17).

⁷⁸⁶ *Gaudium et spes*, n. 25. «Las injusticias, las desigualdades excesivas de orden económico o social, la envidia, la desconfianza y el orgullo, que existen entre los hombres y las naciones, amenazan sin cesar la paz y causan las guerras» (*Catecismo*, n. 2317).

⁷⁸⁷ *Pacem in terris*, p. 302.

para superar y resolver las controversias entre las personas, los pueblos y los Estados, es necesario emplear medios pacíficos.

Indicamos algunas actitudes concretas que favorecen el espíritu de concordia⁷⁸⁸:

– Reconciliación: la reconciliación «es el camino genuino de la liberación cristiana, sin el recurso al odio, a la lucha programada de clases, a las represalias, a la dialéctica inhumana, que no ve en los demás a hermanos, hijos del mismo Padre, sino a enemigos que hay que combatir [...]. Trabajar por la reconciliación supone un amor universal, paciente y generoso, firme en la proclamación de la verdad, e inflexible en resistir a toda clase de violencia»⁷⁸⁹.

– Solidaridad: ésta comporta tratar a todo hombre como “otro yo”, a no sentirse extraño a cuanto sucede al prójimo y a actuar en consecuencia. «La paz del mundo es inconcebible si no se logra reconocer, por parte de los responsables, que la *interdependencia* exige de por sí [...] la transformación de la mutua desconfianza en *colaboración*. Esto es, precisamente, el *acto proprio* de la solidaridad entre los individuos y entre las Naciones»⁷⁹⁰.

– Justicia: «Nuestra invitación a celebrar la Paz resuena como una invitación a practicar la Justicia. *Opus justitiae pax* (cf. Is. 32,17). Lo repetimos hoy con una fórmula más incisiva y dinámica: “si quieres la Paz, trabaja por la Justicia”. Es una invitación que no ignora las dificultades para practicar la Justicia: definirla ante todo y actuarla después, nunca sin algún sacrificio del propio prestigio y del propio interés. Quizá hace falta mayor magnanimidad para rendirse a las razones de la Justicia y de la Paz que no para luchar e imponer el propio derecho, auténtico o presunto, al adversario»⁷⁹¹.

– Pobreza evangélica: entre los desordenes que más influyen en la propagación de la violencia se deben subrayar el notable desnivel de prosperidad entre personas y países, y el despilfarro consumista⁷⁹². De hecho, el consumismo de los países desarrollados los ofusca a las necesidades de los demás, y debilita la solidaridad y la justicia; mientras la percepción de la amplia brecha que separa los ricos de los pobres se convierte en una constante fuente de violencia. Existe, además, una realimentación maligna entre violencia/guerra y subdesarrollo/pobreza: esta última produce resentimiento, desempleo, emigración, cultivo y uso de drogas, y otros fenómenos similares que incitan la violencia; a su vez, la violencia y la guerra son ocasión de pobreza y de miseria. Por tanto, para superar la violencia es necesario, entre otras cosas, ayudar a los pobres; más aún, decidirse a vivir la pobreza evangélica: la austeridad y la pobreza evangélica libremente vividas consolidan la paz⁷⁹³.

788 Estos temas se estudian con mayor amplitud en otros lugares de este curso de Teología Moral.

789 JUAN PABLO II, *Homilía 3-IV-1987*, nn. 7-8. Vid. § d).

790 *Sollicitudo rei socialis*, n. 39. «Colaborando con todos aquellos que verdaderamente buscan la paz y sirviéndose de los específicos organismos e instituciones nacionales e internacionales, los fieles laicos deben promover una labor educativa capilar, destinada a derrotar la imperante cultura del egoísmo, del odio, de la venganza y de la enemistad, y a desarrollar a todos los niveles la cultura de la solidaridad. Efectivamente, tal solidaridad “es *camino hacia la paz y, a la vez, hacia el desarrollo*”» (*Christifideles laici*, n. 42; la cita interna es de *Sollicitudo rei socialis*, n. 39).

791 PABLO VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1972*: AAS 63 (1971) 868.

792 Cf. *Sollicitudo rei socialis*, n. 28; *Centesimus annus*, n. 36; *Caritas in veritate*, n. 51. Vid. E. ARCE, *Vida consumista*, Imdosoc, México 2008.

793 La «pobreza evangélica se presenta como fuente de paz, porque gracias a ella la persona puede establecer una justa relación *con Dios, con los demás y con la creación*. La vida de quien actúa con esta perspectiva es, así, un testimonio de que la humanidad depende absolutamente de Dios, que ama a todas las criaturas, y los bienes materiales son considerados por lo que son: *un don de Dios para el bien de todos*. La pobreza evangélica es algo que transforma a quienes la viven. Éstos no pueden permanecer indiferentes ante el sufrimiento de los que están en la miseria; es más, se sienten empujados a compartir activamente con Dios el amor preferencial por ellos (cf. *Sollicitudo rei socialis*, 42). Los

– Disposición al diálogo: medio eficaz para superar la violencia «es adoptar una actitud de diálogo, es introducir pacientemente los mecanismos y las fases de diálogo donde quiera que la paz está amenazada o ya comprometida, en las familias, en la sociedad, entre los países o entre los bloques de países»⁷⁹⁴. El diálogo implica voluntad de paz y no de venganza, apertura a los problemas de los demás sin encerrarse en la idea –nunca completamente cierta– de que la razón y la justicia están sólo de la propia parte, hablar y escuchar tratando de comprender y hacerse entender para aclarar los diversos puntos de vista sin prejuicios, perseverar en el empeño sin ceder a las dificultades⁷⁹⁵.

– Veracidad: la verdad es un valor indispensable para edificar una sociedad ordenada y pacífica; más aún, «donde y cuando el hombre se deja iluminar por el resplandor de la verdad, emprende de modo casi natural el camino de la paz»⁷⁹⁶. De hecho, se establece un círculo vicioso entre la violencia y la *no-verdad*⁷⁹⁷.

– Caridad: «En la medida en que el hombre es pecador, amenaza y amenazará el peligro de guerra hasta el retorno de Cristo; pero en la medida en que los hombres, unidos por la caridad, triunfen del pecado, pueden también reportar la victoria sobre la violencia»⁷⁹⁸.

– Tesón: armónicamente unido a las precedentes virtudes, es también necesario un compromiso firme y constante de favorecer el espíritu de concordia entre las personas y los grupos humanos a todos los niveles, aunque parezca que los demás no corresponden⁷⁹⁹; compromiso que debe traducirse en acciones concretas, tal vez de poco calibre, pero que son necesarias para suscitar un ambiente generalizado de auténtica fraternidad.

b) El terrorismo

Un tipo particularmente insidioso de violencia, actualmente muy extendido, es el terrorismo. Por terrorismo se entiende, normalmente, los actos perpetrados por un grupo restringido e ideológicamente compacto, que quiere desestabilizar una sociedad provocando pánico entre sus componentes. Tan decisivo –y a veces más decisivo– que las acciones realizadas es la publicidad que reciben, con objeto de demostrar la propia fuerza y la debilidad de la parte contraria. El terrorismo es uno de los flagelos de nuestro tiempo, y su poder destructivo es generalmente tanto más eficaz cuanto más afecta a víctimas inocentes; sin embargo, también habitualmente, lo que provoca es un terrorismo

pobres, según el espíritu del Evangelio, están dispuestos a sacrificar sus bienes y a sí mismos para que otros puedan vivir. Su único deseo es vivir en paz con todos, ofreciendo a los demás el don de la paz de Jesús (cf. *Jn 14,27*)» (JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1993*, n. 5).

794 JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1983*, n. 2.

795 Es necesario que quienes participan en un diálogo de paz «no se dejen desanimar por los fracasos reales o aparentes. Hace falta que se avengan a reanudar sin cesar un verdadero diálogo –quitando los obstáculos y desmontando los vicios del diálogo [...]– a recorrer hasta el extremo este único camino que lleva a la paz, con todas sus exigencias y condiciones» (JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1983*, n. 5).

796 BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2006*, n. 3. El título de este mensaje es: *En la verdad, la paz*.

797 «La “no-verdad” camina a la par con la causa de la violencia y la guerra. Por “no-verdad” hay que entender todas las formas y todos los niveles de ausencia, de rechazo, de menosprecio de la verdad: mentira propiamente dicha, información parcial y deformada, propaganda sectaria, manipulación de los medios de comunicación, etc.» (JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1980*, n. 1).

798 *Gaudium et spes*, n. 78. Vid. cap. I, § 2 b).

799 «Si ustedes aman solamente a quienes los aman, ¿qué recompensa merecen? ¿No hacen lo mismo los publicanos? Y si saludan solamente a sus hermanos, ¿qué hacen de extraordinario? ¿No hacen lo mismo los paganos?» (*Mt 5,46-47*).

de signo contrario, igualmente destructivo. Este fenómeno no es nuevo, pero en la historia reciente ha experimentado una escalada sin precedentes, al igual que otras formas de violencia, y algunos lo consideran un sistema de guerra⁸⁰⁰.

El terrorismo, en cuanto ultraja la dignidad humana, no puede justificarse por ningún motivo, por razonable que pueda parecer: cualesquiera que sean sus raíces, sus objetivos y sus motivos, siempre es inadmisibles y merece una categórica condena moral. Juan Pablo II tacha el terrorismo de ser una de las plagas actuales y añade: «Aun cuando se aduce como motivación de esta actuación inhumana cualquier ideología o la creación de una sociedad mejor, los actos de terrorismo nunca son justificables»⁸⁰¹. El terrorismo implica, de hecho, un modo –quizás sofisticado– de comportamiento salvaje ausente de racionalidad, y una actitud cobarde, engañosa e inhumana⁸⁰². El profundo error antropológico inherente al terrorismo explica que, en la práctica, no alcance los objetivos fijados porque, como ya hemos visto, sólo genera más violencia; quienes pretenden mejorar la sociedad a través del terrorismo sólo obtienen dilaciones y fracasos: el que siembra vientos recoge tempestades⁸⁰³.

Todo ello es aún más evidente cuando el terrorismo se perpetra en nombre de la religión: este comportamiento es contrario a la fe en Dios Creador y Padre de todos, que ama y cuida a cada persona; también se opone rotundamente a la fe en Jesucristo, que oraba al Padre para «que todos sean uno»⁸⁰⁴ en Él, y que ha mandado: «Así como yo los he amado, ámense también ustedes los unos a los otros»⁸⁰⁵. No hay ninguna duda que la realización de actos terroristas en nombre de un ideal humanitario y, peor aún, de un ideal religioso supone una contradicción⁸⁰⁶. Por esta razón todas las religiones, especialmente las monoteístas, deben esforzarse en difundir la conciencia de la unidad del género humano, eliminar las causas del terrorismo teniendo en cuenta la dignidad de cada persona, y enfatizar que la violencia nunca puede ser realizada en nombre de Aquel que es amor y misericordia.

800 Cf. *Gaudium et spes*, n. 79; *Catecismo*, n. 2297; JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2002*, n. 4; *Compendio*, n. 513. Vid. J. CARO BAROJA, *Terror y terrorismo*, Actualidad y Libros, Esplugues de Llobregat 1989; G. MATTAL, *Terrorismo di ieri. Terrorismo di oggi*, Ennepilibri, Imperia 2004; J. ANDRÉS-GALLEGO [et al.], *Terrorismo y nacionalismo*, BAC, Madrid 2005.

801 *Sollicitudo rei socialis*, n. 24. «El terrorismo, de cualquier origen que sea, es una opción perversa y cruel, que desdeña el derecho sacrosanto a la vida y corroe los fundamentos mismos de toda convivencia civil» (BENEDICTO XVI, *Discurso 20-VIII-2005*). Cf. *Compendio*, n. 514.

802 «El proyecto que opta por la muerte de personas inocentes, ¿no demuestra a sí mismo que no tiene nada que proponer a las personas vivas? ¿Que no posee ninguna verdad convincente, que pueda atraer los corazones y las mentes, y servir al verdadero progreso del hombre?» (JUAN PABLO II, *Homilía 23-II-1980*, n. 5).

803 Cf. *Os* 8,7.

804 *Jn* 17,21.

805 *Jn* 13,34.

806 «La violencia frena el desarrollo auténtico e impide la evolución de los pueblos hacia un mayor bienestar socioeconómico y espiritual. Esto ocurre especialmente con el terrorismo de inspiración fundamentalista, que causa dolor, devastación y muerte, bloquea el diálogo entre las naciones y desvía grandes recursos de su empleo pacífico y civil» (*Caritas in veritate*, n. 29). Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los representantes del mundo de la cultura, del arte y de la ciencia*, Astana, Kazakhstan, 24-IX-2001, n. 5; ID., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2002*, nn. 6-7; *Decálogo de Asís por la paz*, n. 1; *Compendio*, n. 515.

De todos modos, es importante no olvidar que la responsabilidad del terrorismo es siempre personal: no se puede atribuir a la religión, la nación o la etnia a la que pertenecen los terroristas.

El derecho a la legítima defensa también se aplica al terrorismo⁸⁰⁷; aunque, como en otros casos, esta defensa no debe extralimitar el marco jurídico y moral⁸⁰⁸. Conviene, sin embargo, subrayar que la lucha contra el terrorismo no puede circunscribirse a las medidas represivas y punitivas: la mejor defensa contra el terrorismo es precaverlo. Para ello es necesario⁸⁰⁹:

- resolver con justicia los problemas que lo alimentan; éste es el medio más eficaz para erradicar el terrorismo⁸¹⁰;

- promover el espíritu de concordia, favoreciendo las actitudes necesarias para evitar la violencia y construir la paz;

- disminuir y, si es posible, anular la potencia del terrorismo, más mediática que real. En este sentido, los actos terroristas no deben recibir ningún tipo de ayuda o aliento, independientemente de la afinidad ideológico-política, la validez de los derechos que se reclaman, etc.;

- exigir el rechazo incondicional del terrorismo por parte de sus autores, como condición previa y esencial para cualquier diálogo con ellos; obrar de otro modo supone, queriéndolo o no, reconocerle una cierta eficacia (aunque quizá equivocada), y esto favorece su difusión.

c) La carrera de armamentos

La producción y el uso de los bienes terrenos nunca es éticamente indiferente: estas actividades comportan la libre decisión de las personas y tienen, por ende, una connotación moral⁸¹¹. Esto es aún más evidente cuando los productos de esa actividad afectan de modo inmediato los valores éticos, como es el caso de las armas; éstas, por su relación con la violencia, no pueden considerarse como simples bienes económicos. Por eso, la fabricación, transferencia y acumulación de armas (carrera de armamentos) requieren la aplicación de principios éticos especialmente estrictos, que van más allá de los criterios éticos de la economía: «Cualquier acumulación excesiva de armas, o su comercio generalizado, no pueden ser justificados moralmente; estos fenómenos deben también juzgarse a la luz de la normativa internacional en materia de no-proliferación, producción, comercio y uso de los diferentes tipos de armamento. Las armas nunca deben ser consideradas según los mismos

807 Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2002*, n. 5. Vid. *Elegidos en Cristo III*, cap. IV, § 5 b).

808 Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, n. 8.

809 Cf. *Compendio*, n. 514.

810 «La lucha contra el terrorismo presupone el deber moral de contribuir a crear las condiciones para que no nazca ni se desarrolle» (*Compendio*, n. 513). Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2002*, n. 5; ID., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, n. 8.

811 Cf. cap. VII, § 1.

criterios de otros bienes económicos a nivel mundial o en los mercados internos»⁸¹². Estos principios atañen a los productores, vendedores, compradores y usuarios de armas, en cuanto todos cooperan, más o menos directamente, a sus consecuencias.

El criterio básico es la prioridad de la dignidad de cada ser humano sobre cualquier otro valor puramente terreno, como podría ser el dinero, el poder, etc. A este respecto cabe señalar que la carrera de armamentos favorece la tentación de utilizarlos a expensas de la vida de muchos inocentes: no hay que escatimar los esfuerzos –personales, nacionales e internacionales– para prevenir este mal; mientras que la producción y la transferencia de armas, por el contrario, lo facilita. Quién produce y vende armas no puede tener la conciencia tranquila si no posee una certeza moral de que no se utilizarán de manera injusta. Además, esta acumulación empobrece a los grupos más débiles de la sociedad, muchas veces en vías de desarrollo: lo que estas comunidades gastan en armas favorecería un desarrollo sostenido⁸¹³. La proliferación de armamentos, especialmente aquellos de pequeña dimensión, también facilita su uso por parte de los jóvenes e incluso de los niños. Por todo esto, la Iglesia propone el objetivo de un desarme general, equilibrado y controlado, y ha juzgado críticamente el fenómeno de la *disuasión*⁸¹⁴.

Esto es aún más necesario con respecto a las armas de destrucción masiva (nucleares, químicas y bacteriológicas), cuyo uso no tiene justificación moral: los tratados internacionales intentan abolirlas, pero se requiere la cooperación de las personas y de los Estados que las producen. La dignidad humana exige no sólo su no proliferación, sino también un serio compromiso para reducirlas hasta su total anulación⁸¹⁵. Si bien las armas ligeras, individuales y de pequeño tamaño no ocasionan una destrucción masiva, su abundancia produce a veces estragos mayores: siguen causando daño mucho después del cese de las hostilidades, facilitan las expresiones de violencia y son las más utilizadas y que sacrifican más vidas en los conflictos no internacionales. Por consiguiente, el desarme y la aplicación de normas estrictas para su producción y transferencia debería extenderse a este tipo de armas; y los gobiernos deberían adoptar las medidas necesarias para regular su producción, almacenamiento, venta y tráfico, con

812 *Compendio*, n. 508. Cf. *Gaudium et spes*, n. 81; JUAN PABLO II, *Discurso al Mundo del Trabajo*, Verona, Italia, 17-IV-1988, n. 6; PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *El comercio internacional de armas: una reflexión ética*, 1-V-1994, nn. I, 1, 2, 12-13; *Catecismo*, nn. 2315-2316.

813 Cf. BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2009*, n. 6.

814 «La *acumulación de armas* es para muchos como una manera paradójica de apartar de la guerra a posibles adversarios. Ven en ella el más eficaz de los medios, para asegurar la paz entre las naciones. Este procedimiento de disuasión merece severas reservas morales. La *carrera de armamentos* no asegura la paz. En lugar de eliminar las causas de guerra, corre el riesgo de agravarlas» (*Catecismo*, n. 2315). Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje por el 40º aniversario de la ONU*, 18-X-1985, n. 6; *Compendio*, n. 508.

815 «Las *armas de destrucción masiva –biológicas, químicas y nucleares– representan una amenaza particularmente grave; quienes las poseen tienen una enorme responsabilidad delante de Dios y de la humanidad entera*. El principio de la no-proliferación de armas nucleares, junto con las medidas para el desarme nuclear, así como la prohibición de pruebas nucleares, constituyen objetivos estrechamente unidos entre sí, que deben alcanzarse en el menor tiempo posible por medio de controles eficaces a nivel internacional. La prohibición de desarrollar, producir, acumular y emplear armas químicas y biológicas, así como las medidas que exigen su destrucción, completan el cuadro normativo internacional para proscribir estas armas nefastas, cuyo uso ha sido explícitamente reprobado por el Magisterio» (*Compendio*, n. 509). Cf. *Gaudium et spes*, n. 80; *Catecismo*, n. 2314; JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1986*, n. 2; ID., *Discurso al Cuerpo Diplomático*, 13-I-1996, n. 7.

el fin de restringir su difusión⁸¹⁶. A este respecto, conviene recordar el problema de las minas antipersona y la necesidad de favorecer su remoción; para ello hay que destacar la necesidad de una cooperación internacional que pueda ofrecer formación técnica y medios adecuados para llevar a cabo la limpieza de los campos minados, y procurar una asistencia eficaz a las víctimas de las minas, sobre todo en los países que no disponen de medios idóneos para esas tareas⁸¹⁷.

Estos deberes atañen en primer lugar a las autoridades públicas: como garantes del bien común deben hacer todo lo posible para asegurar las condiciones de la paz no sólo en su territorio, sino en todo el mundo. A la vez, no pueden descuidar la obligación de ayudar a las personas inocentes y el criterio de la legítima defensa, lo que implica la tenencia de armas. Para armonizar estas cuestiones se aplica el principio de suficiencia: se deben poseer sólo los medios necesarios para garantizar la legítima defensa propia y ajena. Esto implica unas obligaciones graves y restrictivas, y rechaza la desproporcionada acumulación y la irresponsable transferencia de armas⁸¹⁸.

d) Reconciliación

La paz verdadera es fruto de la justicia, pero sobre todo de la caridad⁸¹⁹. En efecto, la justicia humana es siempre imperfecta, por lo que debe ir acompañada y, en cierto modo, mejorada por el amor y la reconciliación, que sanan las heridas y reconstruyen las relaciones de fraternidad⁸²⁰. Esa actitud no margina de ningún modo la justicia, porque no descuida la necesidad de reparar el perjuicio ocasionado; sin embargo, el orden social no se reconstruye sólo descubriendo y, eventualmente, castigando los delitos: requiere también la caridad, que restaura la concordia entre los antagonistas. Se trata de establecer una “justicia superior”, que es la base necesaria de la paz, la única que puede curar en profundidad las ofensas recibidas. En las relaciones humanas son, por ende, esenciales tanto la justicia cuanto el perdón: «El mundo de los hombres puede hacerse “cada vez más humano”, solamente si en todas las relaciones recíprocas que plasman su rostro moral introducimos el momento del perdón, tan esencial al evangelio. El perdón atestigua que en el mundo está presente el *amor más fuerte que el pecado*. El perdón es además la condición fundamental de la reconciliación, no sólo en la relación de Dios con el hombre, sino también en las recíprocas relaciones entre los hombres»⁸²¹.

816 Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, n. 11; *Compendio*, n. 511.

817 Cf. *Compendio*, n. 510.

818 «*El enorme aumento de las armas representa una amenaza grave para la estabilidad y la paz. El principio de suficiencia, en virtud del cual un Estado puede poseer únicamente los medios necesarios para su legítima defensa, debe ser aplicado tanto por los Estados que compran armas, como por aquellos que las producen y venden*» (*Compendio*, n. 508). Cf. PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *El comercio internacional de armas: una reflexión ética*, 1-V-1994, nn. I, 9-11.

819 Vid. cap. II, § 3 k).

820 Vid. *Elegidos en Cristo III*, cap. III, § 3 d).

821 JUAN PABLO II, Enc. *Dives in misericordia*, n. 14. Ya Benedicto XV, en la enc. *Pacem Dei munus pulcherrimum*, 23-V-1920, señalaba la reconciliación basada en la caridad como medio indispensable para la paz. De modo semejante habló Pablo VI en el Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1975, titulado: *La reconciliación*,

Las relaciones que se instauran entre los diferentes grupos humanos no siempre son justas: a veces son opresivas, inicuas, etc. Esto hace necesario que el perdón no se limite al nivel individual, sino que se extienda al nivel comunitario: los grupos humanos (familias, asociaciones, etnias, Estados, etc.) tienen que estar dispuestos a la reconciliación para recomponer los vínculos fracturados, superar la sed de venganza, dominar la insidia de una condena mutua que es siempre estéril. La búsqueda sincera de la paz –que necesariamente se basa en la reconciliación– así como la certeza de que Dios nos ofrece en Cristo el perdón de los pecados, son razones poderosas para perdonar a quienes han actuado de una manera injusta. Ciertamente no es fácil perdonar ante las negativas consecuencias de los abusos y las violencias, especialmente si afectan a seres queridos e inocentes; pero la fe en un Dios misericordioso, a quien debemos imitar, impulsa al arrepentimiento y al perdón, que debe ser mutuo porque casi nunca las injusticias provienen sólo de una de las partes. Se trata de un camino largo y difícil –pero no imposible–, esencial en cualquier proyecto encaminado a la construcción de un mundo más justo y solidario⁸²².

El deber de sacar lecciones del pasado implica un serio examen de conciencia y un reconocimiento de los propios errores y defectos, como pasos importantes y necesarios hacia la reconciliación. Para las comunidades humanas, leer juntos el pasado y enunciar un juicio histórico exacto, es decir, tener clara conciencia de lo sucedido, con sus errores, infidelidades, incoherencias, retrasos y cobardías, es un acto de lealtad y de coraje que capacita para enfrentar las dificultades de hoy, ya que induce a purificarse a través del arrepentimiento⁸²³. No se trata, ciertamente, de acusar a las personas contemporáneas por los delitos de otros tiempos; se trata de no ignorar las culpas pasadas, cuyos efectos son aún actuales, y que incluso atañen a poblaciones enteras. Por eso, no sólo las personas sino también los pueblos necesitan sanar sus recuerdos, reconociendo el daño causado, tratando de ver los acontecimientos ocurridos con la óptica de los otros, de modo que los eventos históricos que ocasionaron las divisiones puedan ser reconsiderados bajo una nueva perspectiva por parte de todos.

El perdón mutuo no anula, como se ha indicado, las exigencias de la justicia ni la necesidad de averiguar la verdad: la búsqueda de la verdad y de la justicia es una vía necesaria para la reconciliación. Sin embargo, la meta de la paz requiere que no se realice por venganza, sino por el deseo de reconstruir lo que fue destruido. Esto implica un esfuerzo educativo, que lleve a reconocer la dignidad de todas las personas, creadas a imagen de Dios, y una decisión firme de buscar la paz en la justicia y en la verdad⁸²⁴. En otro nivel, también es importante la labor de los órganos judiciales

camino hacia la paz. Juan Pablo II lo ha reiterado en el Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2002, cuyo título es: *No hay paz sin justicia, no hay justicia sin perdón*.

822 Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1997*, nn. 1-5; ID., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2002*, nn. 8-10; ID., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, n. 10; *Compendio*, n. 517.

823 Cf. JUAN PABLO II, Carta ap. *Tertio millennio adveniente*, nn. 27, 33, 35.

824 Cf. JUAN PABLO II, Carta ap. *Con ocasión del 50º aniversario del comienzo de la Segunda Guerra Mundial*, n. 10; *Centesimus annus*, nn. 50-51; ID., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1997*, nn. 5-6; *Compendio*, n. 518.

internacionales que, respetando los derechos de todas las partes, puede determinar la verdad y juzgar con imparcialidad⁸²⁵.

La oferta de reconciliación es una opción en cierto modo paradójica: implica una pérdida aparente a corto plazo, pero comporta un beneficio real a largo plazo; podría verse como una debilidad, pero de hecho supone una enorme fuerza espiritual y una gran valentía moral. La propuesta de reconciliación, lejos de envilecer a la persona, favorece la plena realización de su humanidad, porque la hace más semejante a Dios misericordioso⁸²⁶. Juan Pablo II ha enseñado con fuerza: «*No hay paz sin justicia, no hay justicia sin perdón*: esto es lo que quiero anunciar en este Mensaje a creyentes y no creyentes, a los hombres y mujeres de buena voluntad, que se preocupan por el bien de la familia humana y por su futuro. *No hay paz sin justicia, no hay justicia sin perdón*: esto es lo que quiero recordar a cuantos tienen en sus manos el destino de las comunidades humanas, para que se dejen guiar siempre en sus graves y difíciles decisiones por la luz del verdadero bien del hombre, en la perspectiva del bien común. *No hay paz sin justicia, no hay justicia sin perdón*: no me cansaré de repetir esta exhortación a cuantos, por una razón o por otra, alimentan en su interior odio, deseo de venganza o ansia de destrucción»⁸²⁷.

825 Cf. Pío XII, *Discurso al VI Congreso internacional de derecho penal*, 3-X-1953: AAS 45 (1953) 736-739; JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático*, 13-I-1997, n. 4; ID. *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, n. 7.

826 Cf. *Ex* 34,6-7; *Sal* 136; *Mt* 18,35; *Ef* 2,4.

827 JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2002*, n. 15.

CAPÍTULO VI

ORGANIZACIÓN POLÍTICA DE LA SOCIEDAD

1. La vida política

La imposibilidad de que cada ser humano pueda satisfacer sus propias necesidades materiales y espirituales, y su vocación a convivir con los otros y a comunicar sus conocimientos y su amor, muestran la necesidad de la sociedad política. La palabra “política” deriva del sustantivo griego *polis* que, si bien significa ciudad, debe entenderse en el sentido de Estado. La política es la ciencia y el arte que se ocupan de la organización y administración de la *res publica*, con el fin de alcanzar el bien común de la sociedad⁸²⁸.

a) Enseñanzas bíblicas

El estudio teológico-moral de la vida política se basa en la doctrina de la Revelación. Es cierto que las actuales circunstancias sociales son muy diferentes de las que existían cuando se compuso la Sagrada Escritura; pero los criterios morales son permanentes y contienen suficientes elementos que iluminan la vertiente ética de la actividad política. Estos elementos son el fundamento de la moral cristiana en este campo⁸²⁹.

El Antiguo Testamento ofrece una visión fuertemente orientada al reconocimiento de dominio absoluto de Dios, que puede –y debe– iluminar las implicaciones morales de la vida política en todas las épocas⁸³⁰. La realeza se considera un don de Dios a favor del pueblo, con la misión de hacer visible el señorío y el designio divinos; el rey es elegido por el Señor y estimado como su hijo, deberá actuar con justicia y defender a los necesitados⁸³¹. A menudo, sin embargo, el rey no encarna este ideal; Samuel ya había advertido las consecuencias de un ejercicio despótico de la autoridad⁸³², y muchas de las denuncias proféticas se refieren a las prevaricaciones de los reyes⁸³³. Pero estas

828 Cf. U. SÁNCHEZ GARCÍA, *Fe y política: guía para un cristiano comprometido*, Imdosoc, México 1988; F. MORENO, *Iglesia, política y sociedad*, cit.; E. COLOM, *Ética, política y libertad*, «Scripta Theologica» 21 (1989) 431-477; J. Y. CALVEZ, *La política y Dios: relaciones de profunda implicación entre existencia religiosa y existencia política*, Imdosoc, México 1990; F. SEBASTIÁN, *Nueva evangelización: fe, cultura y política en la España de hoy*, Encuentro, Madrid 1991; J. M. GARCÍA ESCUDERO, *Los cristianos, la Iglesia y la política* (2 vol.), Fund. Univ. San Pablo-CEU, Madrid 1992; J. GARCÍA-HUIDOBRO, *Naturaleza y política*, Edeval, Valparaíso 1997; J. L. BREY, *Cristianismo y política: una reflexión cristiana sobre la realidad política*, San Pablo, Madrid 1998; F. VIOLA, *Identità e comunità. Il senso morale della politica*, Vita e Pensiero, Milano 1999; J. C. OSSANDÓN, *Felicidad y política: el fin último de la polis en Aristóteles*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2001; R. A. GAHL (ed.), *Más allá del liberalismo*, Eiusa, Madrid 2002; R. D'AMBROSIO, *Ensayo de ética política*, BAC, Madrid 2005; M. TOSO, *Rehabilitar la política*, Imdosoc, México 2005; F. FUENTES ALCÁNTARA (ed.), *Moral política: magisterio de la Conferencia Episcopal Española 1972-2002*, Edice, Madrid 2006; A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Cultura política y conciencia cristiana*, cit.; P. VALADIER, *Détresse du politique, force du religieux*, Seuil, Paris 2007; R. SPAEMANN, *Ética, política y cristianismo*, Palabra, Madrid 2007.

829 Cf. *Pacem in terris*, pp. 265-267, 279-281; *Catecismo*, n. 1884; *Compendio*, n. 383.

830 Cf. *Compendio*, nn. 377-378.

831 Cf. *Dt* 17,15; *1 S* 10,1.24; 16,12-13; *Sal* 2; 72; *Is* 42,1-7.

832 Cf. *1 S* 8,11-18.

833 Cf. *1 Re* 21; *Is* 10,1-4; *Jr* 22,1-7; *Am* 3,9-15; 7,10-11; *Mi* 3,1-4.9-11.

infracciones no suprimen el ideal de una autoridad fiel a los planes divinos: este ideal prevé la llegada de un rey ungido por el Espíritu del Señor, verdadero pastor del pueblo de Israel, que gobernará con sabiduría y juzgará con equidad; él traerá la paz, premiará la conducta recta y castigará la iniquidad⁸³⁴.

El Nuevo Testamento enfatiza la dimensión moral de la política⁸³⁵. Jesús hace una clara distinción entre el poder temporal y el espiritual, rechaza la tentación de un mesianismo político y reprueba el dominio despótico de los gobernantes, pero no impugna la autoridad política en sí misma⁸³⁶. Además, con su vida y su predicación, enseña que la autoridad debe ejercerse como servicio⁸³⁷. Las cartas apostólicas contienen la misma doctrina⁸³⁸: San Pablo indica que la obediencia a los poderes públicos responde al orden establecido por Dios y debe realizarse por razones de conciencia, enseña la necesidad de cumplir las obligaciones cívicas (específicamente pagar los impuestos) y recomienda orar por las autoridades para que los ciudadanos puedan disfrutar de paz y tranquilidad, y llevar una vida piadosa y digna⁸³⁹. San Pedro enseña que los gobernantes tienen el deber de castigar a los que obran el mal y premiar a los que practican el bien; y los ciudadanos deben obedecer y respetar la autoridad humana como quiere el Señor⁸⁴⁰. Sin embargo, si la autoridad se opone a los designios divinos y pide un acatamiento absoluto, quiere decir que se autodiviniza y se convierte en la bestia del Apocalipsis. En ese caso, hay que obedecer a Dios antes que a los hombres⁸⁴¹.

b) La sociedad civil y los cuerpos intermedios

La palabra política tiene diversos significados: generalmente se usa en el sentido de “hacer política”, pero su acepción más genuina se refiere a la estructuración de la vida pública en orden al bien común: ésta es la finalidad del Estado. También se puede hablar de política en un sentido más amplio, que incluye todas las actividades dirigidas al desarrollo de las relaciones sociales. Este último es «el ámbito de la *sociedad civil*, entendida como el conjunto de las relaciones entre individuos y entre sociedades intermedias, que se realizan en forma originaria y gracias a la “subjetividad creativa del ciudadano”. La red de estas relaciones forma el tejido social y constituye la base de una verdadera comunidad de personas, haciendo posible el reconocimiento de formas más elevadas de sociabilidad»⁸⁴². Se debe, por ende, distinguir la comunidad política (y económica) de la sociedad civil;

834 Cf. *I S* 2,35; *Sal* 18,21-25.51; 20,7-10; 21; *Pr* 16,12; 29,14; *Is* 11,2-10; *Jr* 23,5-6; *Ez* 34,23-24; 37,24; *Za* 9,9-10.

835 Cf. *Compendio*, n. 379.

836 Cf. *Mt* 4,8-10; 22,15-22; *Mc* 10,42-44; *Jn* 6,15.

837 Cf. *Mt* 20,24-28; *Mc* 9,33-35; *Lc* 22,24-27.

838 Cf. *Compendio*, nn. 380-382.

839 Cf. *Rm* 13,1-7; *I Tm* 2,1-3. Esto no implica la legitimidad de cualquier autoridad; más bien hace hincapié en la obligación de los cristianos de hacer el bien delante de todos los hombres: cf. *Rm* 12,17.

840 Cf. *I P* 2,13-17.

841 Cf. *Hch* 5,29.

842 *Compendio*, n. 185. «La sociedad civil es un conjunto de relaciones y de recursos, culturales y asociativos, relativamente autónomos del ámbito político y del económico [...]. Se caracteriza por su capacidad de iniciativa,

esta distinción –en el plano teórico– ha sido una adquisición de los últimos siglos, a la que la Iglesia ha contribuido con sus enseñanzas acerca de la plena verdad humana⁸⁴³.

La comunidad política, imprescindible para el progreso humano, no es la comunidad primigenia: deriva de las personas y grupos que conforman la sociedad civil y se constituye para su servicio, es decir, para promover el desarrollo ordenado de la sociedad civil y de las personas y asociaciones que la componen. Ciertamente las dos esferas están estrechamente vinculadas y son interdependientes, pero no se identifican; menos aún la sociedad civil «puede considerarse un mero apéndice o una variable de la comunidad política: al contrario, ella tiene la preeminencia, ya que es precisamente la sociedad civil la que justifica la existencia de la comunidad política»⁸⁴⁴. En definitiva, la razón de ser de la comunidad política es la sociedad civil, a la vez que esta última necesita la primera para su desarrollo.

La experiencia ha evidenciado la ineficacia del Estado-providencia y que, en muchos casos, la sociedad civil ha demostrado una notable capacidad para organizar las relaciones humanas al servicio de las personas y de las asociaciones; esto deriva normalmente de su mayor libertad y subjetividad, que favorecen la responsabilidad social de las personas. Sin embargo, no hay que idealizar la sociedad civil; también ahí se verifican abusos y puede imperar la ley del más fuerte⁸⁴⁵. Precisamente por eso es necesaria una correcta relación entre la sociedad civil y la sociedad política que promueva el desarrollo colectivo; éste progresa sea ampliando los ámbitos en los que resulta posible participar activamente en la vida pública, sea facilitando que los ciudadanos libremente asociados ejecuten funciones sociales al servicio de la comunidad.

El modo de relacionarse y los confines de las dos comunidades, civil y política, dependen de la concreta situación histórica y cultural⁸⁴⁶. Existen, sin embargo, algunos criterios válidos en toda circunstancia, por ejemplo: las instituciones políticas deben favorecer y, cuando sea necesario, subvencionar los proyectos de la sociedad civil encaminados al bien común; proteger las iniciativas sociales, cuyo crecimiento redundará en provecho del bien social⁸⁴⁷. También conviene recordar algunas patologías que pueden presentarse en las relaciones entre ambas comunidades: que la política invada la

orientada a favorecer una convivencia social más libre y justa, en la que los diversos grupos de ciudadanos se asocian y se movilizan para elaborar y expresar sus orientaciones, para hacer frente a sus necesidades fundamentales y para defender sus legítimos intereses» (*Compendio*, n. 417). Vid. M. SPIEKER, *Doctrina social católica y sociedad civil*, en R. ALVIRA [et al.], *Sociedad civil: la democracia y su destino*, Eunsa, Pamplona 1999, pp. 165-181; P. DONATI, *Ciudadanía y sociedad civil: dos paradigmas*, «Revista Española de Investigaciones Sociológicas» n° 98 (2002) 38-64.

843 Cf. *Gaudium et spes*, n. 74; *Octogesima adveniens*, nn. 24-25; *Centesimus annus*, n. 13; *Compendio*, n. 417.

844 *Compendio*, n. 418. Cf. *Catecismo*, n. 1910.

845 Cf. *Rerum novarum*, pp. 134-136; *Quadragesimo anno*, pp. 206-207, 209.

846 En la actualidad, parece conveniente que el papel y el poder del Estado sean «sabiamente reexaminados y revalorizados, de modo que sean capaces de afrontar los desafíos del mundo actual, incluso con nuevas modalidades de ejercerlos. Con un papel mejor ponderado de los poderes públicos, es previsible que se fortalezcan las nuevas formas de participación en la política nacional e internacional que tienen lugar a través de la actuación de las organizaciones de la sociedad civil; en este sentido, es de desear que haya mayor atención y participación en la *res publica* por parte de los ciudadanos» (*Caritas in veritate*, n. 24).

847 Por lo general, las actividades que provienen de la sociedad civil –al margen de la esfera estatal, pero sin oponerse a ella– tienen una mayor vitalidad, ya que las operaciones que surgen de la base estimulan la participación activa de los ciudadanos y enriquecen cualitativamente la vida de la comunidad: cf. *Quadragesimo anno*, p. 203; *Catecismo*, nn. 1883-1885; *Compendio*, nn. 419-420.

esfera propia de la sociedad civil, que la autoridad política deje algunas de sus funciones en manos de grupos de presión, que la base social desatienda sus deberes ciudadanos, etc.⁸⁴⁸. Estos casos son quizá los que exigen un mayor empeño por parte de los ciudadanos responsables para no ceder a la pasividad y esforzarse en el saneamiento de las estructuras.

Las asociaciones que se forman en el ámbito de la sociedad civil son las comunidades o cuerpos intermedios. Éstos responden a la natural sociabilidad humana y gozan de una cierta “subjetividad” y de derechos naturales, inalienables y universales. Son necesarios para el desarrollo personal y social, y su institución constituye un derecho humano⁸⁴⁹. Cuando este derecho es reconocido y vivido, se instaura un tejido social en el que es más fácil tutelar la libertad y dignidad de las personas, y promover el desarrollo de toda la sociedad. En efecto, si estas comunidades intermedias se plantean en una perspectiva humanista, sus objetivos van más allá de la mera convergencia de intereses, ya que se basan en la confianza mutua y el afecto genuino que derivan de la igualdad –de origen, de dignidad y de finalidad– de cada persona y grupo humano.

El derecho de asociación incluye la autonomía de los cuerpos intermedios para decidir sus metas y modos de organizarse, siempre en consonancia con el bien común del país y de toda la familia humana⁸⁵⁰. Para ello, es necesario que las actividades de estos organismos estén presididas por el principio de solidaridad, que les lleva a no encerrarse en sí mismos sino a buscar también el bien de los demás; y por el principio de subsidiaridad, en virtud del cual cada asociación tiene el derecho a recibir la ayuda necesaria para su normal desarrollo y servicio, y el derecho y el deber de prestar ayuda también a las comunidades que de ella dependen.

c) Naturaleza de la política

La actividad política comporta el análisis y la realización de cuanto atañe a la naturaleza, los objetivos y los procedimientos para estructurar la vida pública de un país con miras al desarrollo integral de los ciudadanos; incluye, por consiguiente, las relaciones con otros países, los programas culturales, económicos, etc., y, principalmente, los modos de gobernar, legislar y juzgar. De ahí que la política esté íntimamente vinculada al concepto de potestad (*potestas*), en cuanto la autoridad política tiene la facultad (según los procedimientos establecidos por el sistema político vigente) de dictar normas obligatorias de acción a los ciudadanos del país. La potestad, sin embargo, no es suficiente para organizar un Estado digno de la persona; también es necesario que quienes ejercen el poder gocen de *auctoritas* en el cumplimiento de su función, es decir, de la ascendencia y prestigio que

848 Cf. J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*, cit., p. 353.

849 Las sociedades intermedias «maduran como verdaderas comunidades de personas y refuerzan el tejido social, impidiendo que caiga en el anonimato y en una masificación impersonal, bastante frecuente por desgracia en la sociedad moderna. En medio de esa múltiple interacción de las relaciones vive la persona y crece la “subjetividad de la sociedad”» (*Centesimus annus*, n. 49). Cf. *Sollicitudo rei socialis*, n. 15; *Catecismo*, n. 1882; *Compendio*, nn. 185, 394.

850 Cf. *Mater et magistra*, p. 417; *Laborem exercens*, n. 14; *Compendio*, nn. 150, 189, 356.

se adquieren mediante un ejercicio correcto de la propia tarea, que genera la confianza de los ciudadanos. La *auctoritas* es tanto más necesaria en la vida política cuanto que su “materia prima” son las personas humanas; esa confianza debe ganarse día a día, a través de una serie de decisiones y de realizaciones que sean válidas en sí mismas. Esto muestra la enorme importancia de la actividad política y la consiguiente gran responsabilidad de quienes se dedican a ella⁸⁵¹.

La filosofía política ha pasado por diversas fases, según los distintos lugares geográficos y tiempos históricos. Limitándonos a la cultura “occidental”, se constata que el pensamiento político clásico –griego y romano– así como el de la Edad antigua y medieval estaba presidido por los valores éticos: el fin del Estado era promover la “vida buena” de los ciudadanos. En la Edad moderna comienza un cambio de paradigma, que considera como finalidad de la política la adquisición, el manejo y el mantenimiento del poder. Hacia la mitad del siglo XX, debido a la experiencia de los totalitarismos y a la influencia de diversos pensadores y estadistas cristianos, la política ha vuelto a tomar un cierto cariz más humanista, proponiéndose como objetivo no tanto el poder cuanto las personas y el bien común⁸⁵². Este enfoque es el correcto: la vida política encuentra su origen, su base firme y su finalidad en el desarrollo integral de todas las personas; para ello debe respetar la plena verdad humana, es decir, el orden moral⁸⁵³. «La relación entre ética y política es, particularmente hoy, un tema de extrema urgencia no sólo porque es objeto ineludible de reflexión, sino también porque la experiencia atestigua que su desestructuración conduce, de hecho, al sometimiento de la política al utilitarismo, al servicio de las oligarquías económicas, financieras y tecnócratas, con graves peligros para la democracia y la paz»⁸⁵⁴. Es cierto, como ya se ha visto, que el bien común temporal no se identifica con el bien moral, pero tampoco le es ajeno; por eso, en su responsabilidad por el bien común, el Estado debe garantizar la moralidad pública sin convertirse en un “Estado ético”. Sólo ese empeño puede asegurar su supervivencia⁸⁵⁵.

El primer y decisivo espacio de la política es, por ende, el hombre, el servicio a las personas y a la sociedad civil y, en última instancia, el logro del bien común, que puede resumirse en la tutela y el

851 «La Iglesia alaba y estima la labor de quienes, al servicio del hombre, se consagran al bien de la cosa pública y aceptan las cargas de este oficio» (*Gaudium et spes*, n. 75), ya que «la política ofrece un camino serio y difícil –aunque no el único– para cumplir el deber grave que cristianos y cristianas tienen de servir a los demás» (*Octogesima adveniens*, n. 46).

852 En la actualidad, esto es quizás menos evidente, aunque de palabra se siga dando preeminencia a la persona. De hecho, hoy en día, la práctica política no siempre es coherente con un pensamiento auténticamente humanista: muchos pensadores y políticos viven en un estado de esquizofrenia entre los principios teóricos y la concreta práctica sociopolítica. La evidente crisis actual de la vida política estimula, sin embargo, a disminuir esa esquizofrenia y a realizar una política realmente al servicio todos los hombres y de todo el hombre.

853 Cf. *Mater et magistra*, pp. 450-451; *Pacem in terris*, pp. 258-259; *Gaudium et spes*, nn. 23, 74; *Catecismo*, n. 1881; *Compromiso de los católicos en la vida política*, n. 3; *Compendio*, n. 384.

854 M. TOSO, *Rehabilitar la política*, cit., p. 71.

855 «Una sociedad que no es socialmente justa y no trata de serlo, pone en peligro su futuro» (JUAN PABLO II, *Discurso en la Favela Vidigal*, Río de Janeiro, 2-VII-1980, n. 5).

desarrollo de los derechos de las personas y de los grupos humanos⁸⁵⁶. Para llevar a cabo este servicio, la actividad política debe realizar una doble tarea: a) Promover el desarrollo integral de las personas, que incluye el crecimiento de la vida virtuosa ya que la vitalidad de un grupo social deriva, principalmente, de las virtudes de quienes lo componen. b) Impulsar una cultura auténticamente humanista y establecer las instituciones sociales y políticas que favorezcan la edificación del bien común.

Este imperativo humanista de la actividad política conlleva una serie de corolarios: ejercer la autoridad como un servicio a los ciudadanos⁸⁵⁷; no considerar nunca a ningún ser humano como una simple parte del cuerpo social ni tratarlo como medio, porque siempre tiene valor de fin y es titular de derechos inviolables e intangibles, que constituyen un límite infranqueable para la autoridad política; favorecer la solidaridad social de modo que ningún grupo humano –por motivos religiosos, étnicos, culturales, etc.– se encuentre al margen del bien común; establecer un Estado de derecho, en el que impere la justicia y no la fuerza, y en el que se tutelen los derechos fundamentales de todos; facilitar que todos los miembros de la sociedad política proyecten libremente la propia existencia; promover la igualdad y la justicia social; tutelar el derecho de asociación y la autonomía de los grupos sociales; establecer la posibilidad y el modo de cambiar periódicamente los poderes públicos y las instituciones políticas. Un corolario que, sin ser el más importante, influye poderosamente en el desarrollo de la vida política es la participación de los ciudadanos en la gestión de las actividades públicas⁸⁵⁸; cuando disminuye esa participación –por imposición o por apatía–, la formación del consenso social se hace imposible y las personas en lugar de cooperar en la causa común se encierran en sus propios intereses. La participación en la actividad política asigna a los cristianos obligaciones específicas, ya que no deben considerar el contexto social, político y económico como extraño a la historia de la salvación, sino como una realidad edificada por la libre elección de los hombres y, por tanto, positiva o negativamente relacionada con los valores del Reino⁸⁵⁹.

Para cumplir adecuadamente sus deberes políticos es necesario que los fieles pongan en práctica algunos criterios ya mencionados⁸⁶⁰, que recordamos brevemente en relación a la política. Ésta debe tener como objetivo

856 Cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1944: AAS 37 (1945) 13; *Compendio*, nn. 157, 388-389.

857 «*Quienes tienen responsabilidades políticas no deben olvidar o subestimar la dimensión moral de la representación*, que consiste en el compromiso de compartir el destino del pueblo y en buscar soluciones a los problemas sociales [...y en practicar el] poder con espíritu de servicio» (*Compendio*, n. 410). Esta última es una disposición prioritaria que, de algún modo, abarca las demás.

858 Vid. cap. II, § 3 g).

859 De ahí la obligación de influir en la vida política para que sea más humana, teniendo en cuenta el «papel central que los auténticos valores religiosos desempeñan en la vida del hombre, como respuesta a sus interrogantes más profundos y como motivación ética respecto a sus responsabilidades personales y sociales. Basándose en estos criterios, los cristianos deben aprender a valorar también con sabiduría los programas de sus gobernantes» (BENEDICTO XVI, *Mensaje de Cuaresma 2006*).

860 Vid. cap. I, § 2.

construir la civilización del amor, ya que el amor es el único vínculo firme que permite a un grupo de personas establecer una verdadera comunidad⁸⁶¹. Las actividades políticas deben estar encaminadas hacia el bien común, realizarse al servicio de las personas –especialmente de las más necesitadas–, y ser coherentes con los valores cristianos⁸⁶². Para ello es necesario un adecuado conocimiento de la enseñanza social de la Iglesia, además de la correspondiente preparación política: sólo una relación armónica entre esos dos aspectos –moral y profesional– podrá inspirar las decisiones más adecuadas para lograr el bien común⁸⁶³; y también es necesaria la práctica de las virtudes morales: honestidad generosa, competente y fiel al servicio de la sociedad; prudencia y discernimiento; talante democrático, pacífico y dialogante con todos⁸⁶⁴. A los cristianos comprometidos en este ámbito se les pide asimismo vivir las virtudes de la fe, de la esperanza y del amor en su actuar político, confrontándolas con las limitaciones y las oportunidades de la actividad sociopolítica⁸⁶⁵.

d) La autoridad: necesidad y origen

Las diferentes sociedades humanas, desde las más extensas a las menores, se forman con el fin de alcanzar una determinada meta, inaccesible para la persona aislada. La diversidad de los componentes y la unidad de propósito evidencian la necesidad de una autoridad que estimule, oriente y unifique las actividades de quienes participan en el esfuerzo común⁸⁶⁶. Como el origen de la naturaleza social del hombre es Dios, toda autoridad procede de Dios como autor de la naturaleza: «La autoridad exigida por el orden moral emana de Dios»⁸⁶⁷. Esta verdad no ha sido

861 «El precepto evangélico de la caridad ilumina a los cristianos sobre el significado más profundo de la convivencia política [...]. El objetivo que los creyentes deben proponerse es la realización de relaciones comunitarias entre las personas. La visión cristiana de la sociedad política otorga la máxima importancia al valor de la comunidad, ya sea como modelo organizativo de la convivencia, ya sea como estilo de vida cotidiana» (*Compendio*, n. 392).

862 «Para los fieles laicos, el compromiso político es una expresión cualificada y exigente del empeño cristiano al servicio de los demás. La búsqueda del bien común con espíritu de servicio; el desarrollo de la justicia con atención particular a las situaciones de pobreza y sufrimiento; el respeto de la autonomía de las realidades terrenas; el principio de subsidiaridad; la promoción del diálogo y de la paz en el horizonte de la solidaridad: éstas son las orientaciones que deben inspirar la acción política de los cristianos laicos. Todos los creyentes, en cuanto titulares de derechos y deberes cívicos, están obligados a respetar estas orientaciones; quienes desempeñan tareas directas e institucionales en la gestión de las complejas problemáticas de los asuntos públicos, ya sea en las administraciones locales o en las instituciones nacionales e internacionales, deberán tenerlas especialmente en cuenta» (*Compendio*, n. 565).

863 Cf. *Gaudium et spes*, nn. 73, 75; *Compendio*, nn. 566-567.

864 Ejercitar responsablemente la autoridad comporta ejercerla «mediante el recurso a las virtudes que favorecen la práctica del poder con espíritu de servicio (paciencia, modestia, moderación, caridad, generosidad); una autoridad ejercida por personas capaces de asumir auténticamente como finalidad de su actuación el bien común y no el prestigio o el logro de ventajas personales» (*Compendio*, n. 410). Cf. *Christifideles laici*, n. 42; *Compendio*, nn. 547-548, 565, 567-569. Santo Tomás indica que no es posible alcanzar el bien común si no son virtuosos los ciudadanos, al menos los gobernantes: cf. *S. Th.*, I-II, q. 92, a. 1, ad 3.

865 También en este ámbito, «la esperanza se relaciona prácticamente con la virtud de la paciencia, que no desfallece ni siquiera ante el fracaso aparente, y con la humildad, que reconoce el misterio de Dios y se fía de Él incluso en la oscuridad» (*Deus caritas est*, n. 39).

866 «Toda comunidad humana necesita una autoridad que la rija. Esta tiene su fundamento en la naturaleza humana. Es necesaria para la unidad de la sociedad. Su misión consiste en asegurar en cuanto sea posible el bien común de la sociedad» (*Catecismo*, n. 1898). Cf. *Pr* 11,14; *Gaudium et spes*, n. 74; *Octogesima adveniens*, n. 46. Sobre la necesidad de la autoridad para la vida social, vid. M. E. SACCHI, *El principio de autoridad*, «Sapientia» 57 (2002) 283-304.

867 *Catecismo*, n. 1899. Cf. *Compendio*, n. 398. Como ya se ha indicado, la Sagrada Escritura enlaza la autoridad con la soberanía de Dios: el papel de las autoridades es actuar como ministros del Señor, para el desarrollo de los individuos y de la sociedad. Toda autoridad, en la Iglesia, en el Estado y en cualquier comunidad debe ser concebida como una función ministerial, es decir, como un servicio en pro de las personas para que, en el empeño por conseguir el fin de la comunidad, puedan alcanzar su plenitud y, en última instancia, la salvación.

puesta en duda hasta la Edad moderna, en que se comenzó a teorizar que era la voluntad humana –a través de un pacto o contrato social– a establecer el Estado y su autoridad, dando lugar a la doctrina de la soberanía popular: no existiría nada –ni voluntad divina ni ley natural ni derechos inalienables– por encima de la voluntad general del pueblo.

Esta teoría deriva de las ideas de Hobbes y Rousseau y, dependiendo de su evolución, ha sido la base tanto del liberalismo individualista cuanto del socialismo colectivista. Considerando que “*homo homini lupus*”, es decir, que los hombres luchan entre sí para sobrevivir, Hobbes imaginó que, a fin de evitar la aniquilación general, cada hombre cedía una parte de su potestad mediante un “pacto social” a un poder público que recibía la misión y la potestad de organizar la vida social. Rousseau parte de un supuesto antitético: el hombre en su condición primitiva vive en un estado de bondad y libertad naturales, pero el aislamiento obstaculiza su desarrollo; por eso estipula un contrato con otras personas para fundar un Estado al que confiere parte de su libertad; la “voluntad general” que así se forma englobaría lo mejor de cada persona, por lo que debería ser respetada –si es necesario por la fuerza–, precisamente porque esa “voluntad” sería la única capaz de hacer al hombre auténticamente libre⁸⁶⁸.

El error de esta teoría no es la defensa de la soberanía popular: ésta es legítima⁸⁶⁹, pero está subordinada al designio divino. La equivocación fundamental se encuentra en que esa doctrina se basa en una falsa antropología: prescinde de la relación del hombre con Dios, negando su existencia o, al menos, suponiendo que no se interesa por las cuestiones de este mundo. De ahí que considere la libertad como pura autonomía del ser humano; así, la “voluntad general” sería el origen único y universal de los derechos y los deberes sociales. Este planteamiento, al no aceptar la existencia de una verdad y de un bien objetivos, acaba guiándose sólo por la arbitrariedad, aunque sea la arbitrariedad de la mayoría⁸⁷⁰. Por eso el Magisterio ha enseñado su falsedad⁸⁷¹. León XIII reiteró frecuentemente esta enseñanza, debido a las circunstancias políticas de su tiempo⁸⁷²; posteriormente el

868 Cf. M. FAZIO, *La voluntad general en el pensamiento político de Rousseau*, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, Roma 1992, además de su profundidad, indica una amplia bibliografía.

869 Cf. *Sollicitudo rei socialis*, n. 15.

870 Pío XII señalaba cuan «nocivo al bienestar de las naciones y a la prosperidad de la ingente sociedad humana [...] aparece el error que se encierra en aquellas concepciones que no dudan en separar la autoridad civil de toda dependencia del Ser supremo (causa primera y Señor absoluto, tanto del hombre como de la sociedad) y de toda ligadura de ley trascendente que deriva de Dios, como de fuente primaria, y conceden a esa misma autoridad una facultad ilimitada de acción, abandonándola a las ondas mudables del arbitrio, o únicamente a los dictámenes de exigencias históricas contingentes y de intereses relativos» (*Summi Pontificatus*, p. 522).

871 «La natural sociabilidad del hombre hace descubrir también que el origen de la sociedad no se halla en un “contrato” o “pacto” convencional, sino en la misma naturaleza humana. De ella deriva la posibilidad de realizar libremente diversos pactos de asociación. No puede olvidarse que las ideologías del contrato social se sustentan sobre una antropología falsa; consecuentemente, sus resultados no pueden ser –de hecho, no lo han sido– ventajosos para la sociedad y las personas. El Magisterio ha tachado tales opiniones como abiertamente absurdas y sumamente funestas: cf. LEÓN XIII, Carta enc. *Libertas praestantissimum: Acta Leonis XIII*, 8 (1888) 226-227» (*Compendio*, n. 149, nota 297).

872 Vid., por ejemplo, Enc. *Diuturnum illud*, 29-VI-1881, sobre la autoridad política y la libertad; Enc. *Immortale Dei*, 1-XI-1885, sobre la constitución de los Estados; Enc. *Libertas praestantissimum*, 20-VI-1888, sobre la naturaleza de la libertad humana; etc.

Magisterio social ha recordado con insistencia el origen divino de la autoridad⁸⁷³, el error de erigir la voluntad humana a norma suprema⁸⁷⁴ y las negativas consecuencias de este error⁸⁷⁵. Más aún, la afirmación de que la libertad humana comporta el rechazo de una ley moral superior es la raíz de las tragedias que acompañan la historia moderna de la libertad: cuando el hombre quiere librarse de la ley moral y se proclama independiente de Dios, lejos de obtener su libertad, la destruye y él mismo resulta presa del arbitrio⁸⁷⁶. En definitiva, la autoridad no puede ser entendida como un poder que deriva únicamente de criterios sociológicos e históricos, y no es suficiente una elección democrática para garantizar la validez del poder público.

Todo lo dicho no significa negar el carácter voluntario y libre de las relaciones sociales, ni rechaza la posibilidad de realizar contratos sociales. En efecto, la convivencia humana, para que sea tal, debe constituirse en modo racional y voluntario: las personas establecen libremente los diversos grupos sociales, pero lo hacen en conformidad con su sociabilidad, que es una característica puesta por el Creador en la naturaleza humana.

Aunque el origen último del poder político se encuentra en Dios, la autoridad de los grupos humanos deriva en modo inmediato de sus componentes. Por tanto, su ejercicio depende de la naturaleza de la sociedad y puede evolucionar en función de las situaciones específicas: la autoridad familiar es diferente de la que corresponde a la empresa o a la política. En la esfera política, la soberanía se encuentra en el pueblo, que debe delegarla según los procedimientos establecidos en sintonía con la cultura y las circunstancias históricas. En la situación actual, la autoridad ejercerá tanto más legítimamente esa soberanía cuanto más democrática haya sido su elección⁸⁷⁷.

e) Deberes y límites de la autoridad

El origen divino de la autoridad no debe dar lugar al absolutismo; más bien al contrario. En efecto, es el olvido de la dimensión trascendente del hombre el que favorece la autocracia⁸⁷⁸: los

873 «La autoridad consiste en la facultad de mandar según la recta razón. Por ello, se sigue evidentemente que su fuerza obligatoria procede del orden moral, que tiene a Dios como primer principio y último fin. [...] Los gobernantes, por tanto, sólo pueden obligar en conciencia al ciudadano cuando su autoridad está unida a la de Dios y constituye una participación de la misma» (*Pacem in terris*, pp. 269-270).

874 «No puede aceptarse la doctrina de quienes afirman que la voluntad de cada individuo o de ciertos grupos es la fuente primaria y única de donde brotan los derechos y deberes del ciudadano, proviene la fuerza obligatoria de la constitución política y nace, finalmente, el poder de los gobernantes del Estado para mandar» (*Pacem in terris*, p. 279).

875 «Una de las principales causas de la confusión actual es la debilitación de la autoridad del derecho y del respeto a la autoridad –merma provocada por la negación del origen divino del derecho y del poder» (Pío XI, Enc. *Ubi arcano*: AAS 14 (1922) 687).

876 Cf. *Libertatis conscientia*, n. 19. Vid. cap. II, § 3 j).

877 «El sujeto de la autoridad política es el pueblo, considerado en su totalidad como titular de la soberanía. El pueblo transfiere de diversos modos el ejercicio de su soberanía a aquellos que elige libremente como sus representantes, pero conserva la facultad de ejercitarla en el control de las acciones de los gobernantes y también en su sustitución, en caso de que no cumplan satisfactoriamente sus funciones. Si bien esto es un derecho válido en todo Estado y en cualquier régimen político, el sistema de la democracia, gracias a sus procedimientos de control, permite y garantiza su mejor actuación. El solo consenso popular, sin embargo, no es suficiente para considerar justas las modalidades del ejercicio de la autoridad política» (*Compendio*, n. 395). Cf. *Pacem in terris*, p. 271; *Redemptor hominis*, n. 17; *Centesimus annus*, n. 46.

878 Vid. cap. I, § 1 c).

pensadores griegos ya habían indicado que si la vida humana fuese circunscrita a este mundo, la política sería la ciencia suprema y el Estado el valor máximo. Mientras que el origen divino de la autoridad pone en evidencia su relatividad y límites; y es, por eso, un elemento indispensable para el buen funcionamiento de las distintas comunidades, como se enseña a la razón, la Revelación y la experiencia histórica⁸⁷⁹. El poder de las autoridades terrenas no es ilimitado, debe estar subordinado al designio divino⁸⁸⁰: si esto no sucede, el poder tiende a extralimitarse. No es de extrañar, por ende, que las teorías del “contrato social”, aunque propuestas como un bien para la humanidad, hayan sido la raíz de los más terribles totalitarismos de la historia humana⁸⁸¹. Como escribió Hölderlin, cuando el hombre ha querido hacer del Estado un paraíso, lo ha convertido en un infierno⁸⁸²; palabras que, por desgracia, la historia moderna ha confirmado ampliamente⁸⁸³. Así pues, la naturaleza de la autoridad exige que se ejerza en favor del bien humano y, por tanto, dentro de los márgenes de la ley moral; ésta precede, fundamenta y confiere toda su dignidad al poder público⁸⁸⁴.

Las obligaciones y los límites de la autoridad política pueden enunciarse en modo sucinto:

879 Cf. *Pacem in terris*, pp. 278-279; *Catecismo*, nn. 1897-1898; *Compendio*, nn. 393, 395. Vid. S. TOMÁS DE AQUINO, *De regno. Ad regem Cypri*, I, 1.

880 Cf. S. Pío X, *Carta* 1-V-1911: AAS 3 (1911) 232-233; Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1944: AAS 37 (1945) 17; *Pacem in terris*, pp. 270-271.

881 La “voluntad general” se eleva a la categoría de “religión civil”, y se le atribuye el derecho de establecer la “verdad” y de impulsar la “virtud”, es decir, de asumir un control completo de la vida humana. De ahí la tendencia totalitaria de la ideología liberal. De hecho, «renegando en tal modo de la autoridad de Dios y del imperio de su ley, el poder civil, por consecuencia ineluctable, tiende a apropiarse aquella absoluta autonomía que sólo compete al Supremo Hacedor, a hacer las veces del Omnipotente, elevando el Estado o la colectividad a fin último de la vida, a último criterio del orden moral y jurídico» (*Summi Pontificatus*, p. 522). Vid. M. SCHOYANS, *La dérive totalitaire du libéralisme*, cit.

882 «Immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht, dass ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte» (F. HÖLDERLIN, *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, I, 33).

883 No se piense que esto sólo puede decirse de los regímenes colectivistas y totalitarios, ya que éstos derivan de las ideologías que atribuyen al hombre la plena autonomía moral: «Para explicar mejor cómo el comunismo ha conseguido de las masas obreras la aceptación, sin examen, de sus errores, conviene recordar que estas masas obreras estaban ya preparadas para ello por el miserable abandono religioso y moral a que las había reducido en la teoría y en la práctica la economía liberal» (Pío XI, Enc. *Divini Redemptoris*: AAS 29 (1937) 73). Cf. *Centesimus annus*, n. 46.

884 «La soberanía civil la ha establecido el Criador (como sabiamente enseña nuestro gran Predecesor León XIII en la Encíclica *Immortale Dei*) para que regulase la vida social según las prescripciones del orden inmutable en sus principios universales; hiciese más factible a la persona humana, en el obrar temporal, la consecución de la perfección física, intelectual y moral, y la ayudase a conseguir el fin sobrenatural» (*Summi Pontificatus*, p. 523). Cf. *Pacem in terris*, pp. 258-259, 269-271; *Gaudium et spes*, n. 74; *Catecismo*, nn. 1901-1902; *Compendio*, nn. 396-397. Conviene tener en cuenta que la ley moral es la que señala el camino para lograr el bien pleno de las personas, y que la dignidad del poder público deriva de su función ministerial en orden al bien común.

– El principal deber es promover el bien común⁸⁸⁵. Esta verdad, que puede alcanzarse mediante la razón, es aún más evidente a la luz de la fe, porque la caridad es el alma de la convivencia social: los cristianos deben apuntar en este ámbito al establecimiento de relaciones fraternas entre las personas, dirigidas al bien integral de todos los seres humanos.

– El límite primordial es no ceder a la estatolatría, es decir, pensar o, peor aún, actuar como si sólo la autoridad poseyera la piedra de toque del bien humano⁸⁸⁶. Este peligro es evidente en los totalitarismos, pero cada vez es más manifiesto en el totalitarismo encubierto de ciertas democracias⁸⁸⁷.

La forma de ejercer la autoridad política repercute notablemente en el desarrollo social y en la vida de las personas: «La persona, el Estado, el poder público, con sus respectivos derechos, están estrechamente relacionados y, por tanto, se mantienen o se malogran juntos»⁸⁸⁸; de modo que si alguno de ellos buscara su beneficio a expensas de los otros acarrearía un daño a sí mismo y al conjunto social. Esto vale sobre todo para quienes ejercen el poder, ya que el incumplimiento de sus obligaciones menoscaba el principio de autoridad, influye negativamente en la relación entre gobernantes y ciudadanos, hace perder la confianza en las instituciones públicas y produce una creciente apatía hacia la vida política. De hecho, la corrupción, el engaño, la inmoralidad, el egocentrismo son pecados especialmente graves para las personas que ejercen la autoridad⁸⁸⁹; mientras que para edificar una “buena sociedad” son necesarias la idoneidad moral, la eficiencia práctica y la aptitud política de las autoridades públicas: gobernantes, parlamentarios, jueces, etc.⁸⁹⁰.

Conviene, por último, hacer una breve referencia a los funcionarios públicos, que contribuyen a realizar los cometidos de la autoridad: «El papel de quien trabaja en la administración pública no ha de

885 Es «noble prerrogativa y misión del Estado, inspeccionar, ayudar, y ordenar las actividades privadas e individuales de la vida nacional, para hacerlas converger armónicamente al bien común» (*Summi Pontificatus*, p. 523). «La comunidad política nace, pues, para buscar el bien común, en el que encuentra su justificación plena y su sentido y del que deriva su legitimidad primigenia y propia» (*Gaudium et spes*, n. 74). «Según su propia misión, el poder político debe saber desligarse de los intereses particulares, para enfocar su responsabilidad hacia el bien de toda persona, rebasando incluso las fronteras nacionales» (*Octogesima adveniens*, n. 46). «La autoridad pública, que tiene su fundamento en la naturaleza humana y pertenece al orden preestablecido por Dios, si no actúa en orden al bien común, desatiende su fin propio y por ello mismo se hace ilegítima» (*Compendio*, n. 398). Vid. cap. II, § 3 c).

886 Ciertamente existen también otros límites; por ejemplo: el bien común no se identifica con el bien del Estado, ni menos aún con el de aquéllos que detentan el poder público; no sería lícito ni oportuno que el poder público quisiera imponer determinados comportamientos sociales en modo despótico y opresivo, etc.

887 Cf. *Centesimus annus*, nn. 44-46. Vid. § 3 d). De ahí la necesidad, tantas veces expresada pero pocas veces traducida en la práctica, de una descentralización política y económica de los poderes del Estado, que deberían redistribuirse entre las diversas organizaciones sociales con un cierto grado de autonomía. *A fortiori* deben reprobarse «todas las formas políticas, vigentes en ciertas regiones, que obstaculizan la libertad civil o religiosa, multiplican las víctimas de las pasiones y de los crímenes políticos y desvían el ejercicio de la autoridad en la prosecución del bien común, para ponerla al servicio de un grupo o de los propios gobernantes» (*Gaudium et spes*, n. 73).

888 Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1944: AAS 37 (1945) 15.

889 Cf. *Sollicitudo rei socialis*, n. 44; *Centesimus annus*, n. 48; JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, n. 6; *Compendio*, n. 411.

890 En el Radiomensaje de Pío XII antes citado se indican las cualidades que deben poseer los representantes del pueblo.

concebirse como algo impersonal y burocrático, sino como una ayuda solícita al ciudadano, ejercitada con espíritu de servicio»⁸⁹¹. Esta perspectiva se opone a la burocratización excesiva, al funcionalismo impersonal, al deseo de imponerse a los demás y a la holgazanería más o menos encubierta, que obstaculizan el espíritu de servicio.

f) El poder judicial

La búsqueda del bien común y la promoción de los derechos de las personas requieren una triple función del poder público: legislar con justicia, dirimir los conflictos y las responsabilidades y dirigir la sociedad⁸⁹². Esto se realiza a través de los tres poderes del Estado: legislativo, judicial y ejecutivo, que tienen como fin la edificación del bien común, según su ámbito específico.

La función principal del poder judicial es tutelar los derechos de las personas y de los grupos sociales; para hacerlo debe decidir (“juzgar”), dentro del ordenamiento jurídico –que se supone justo–, quién es el que posee un derecho cuando existe una controversia entre los distintos componentes de la sociedad; o bien decidir cómo restaurar el orden de la sociedad cuando éste ha sido deteriorado por un delito. Por eso, dentro de los límites de la moral y de la búsqueda del bien común, el poder judicial tiene la función de ayudar y, si es necesario, de obligar a los ciudadanos a cumplir sus propios deberes, incluso con la imposición de sanciones adecuadas cuando sea preciso⁸⁹³.

La salvaguardia de las exigencias morales y del bien común requieren que el poder judicial tenga en cuenta un conjunto de delicados procedimientos para proteger la dignidad de los hipotéticos o verdaderos culpables: presunción de inocencia, búsqueda de la verdad, discreción en las investigaciones, celeridad de los procesos, recurso a métodos que no sean inhumanos. Sobre este último punto debe recordarse la absoluta prohibición de la tortura; y lo mismo se aplica a otras prácticas que ofenden la dignidad personal, como puede ser el uso de la encarcelación preventiva con el fin de obtener informaciones pertinentes al proceso⁸⁹⁴. Cabe señalar también que las penas por los delitos cometidos no tienen una finalidad vindicativa; su objetivo es, principalmente, reparar el desorden social, mantener el orden público y corregir al culpable para que pueda reintegrarse en la vida

⁸⁹¹ *Compendio*, n. 412. Cf. *Christifideles laici*, n. 41; JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1998*, n. 5. Puede ser útil recordar que su nombre en inglés es *civil servant*.

⁸⁹² Vid. § 3 a).

⁸⁹³ «A la exigencia de tutela del bien común corresponde el esfuerzo del Estado para contener la difusión de comportamientos lesivos de los derechos humanos y de las normas fundamentales de la convivencia civil. La legítima autoridad pública tiene el derecho y el deber de aplicar penas proporcionadas a la gravedad del delito. La pena tiene, ante todo, la finalidad de reparar el desorden introducido por la culpa» (*Catecismo*, n. 2266). Cf. *Compendio*, n. 402.

⁸⁹⁴ Las autoridades públicas deben evitar «cualquier medio de castigo o corrección que mine o degrade la dignidad humana de los detenidos. A este respecto, reitero que la prohibición de la tortura “no puede derogarse en ninguna circunstancia”» (BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en el Encuentro Internacional de la Pastoral Carcelaria*, 6-IX-2007; la cita interna es de *Compendio*, n. 404). Cf. JUAN PABLO II, *Discurso al Comité Internacional de la Cruz Roja*, 15-VI-1982, n. 5; ID., *Discurso al Congreso de la Asociación italiana de Magistrados*, 31-III-2000, nn. 4, 6; *Compendio*, n. 404.

social⁸⁹⁵. Es, por tanto, necesario que las cárceles posean las instalaciones y el personal necesario para promover el crecimiento moral de los detenidos⁸⁹⁶.

Todo ello muestra claramente la delicada función que corresponde al poder judicial, y la necesidad de una elevada condición moral y una seria preparación profesional por parte de quienes lo ejercen. El bien social, requiere que «el poder judicial dé a cada cual su derecho con imparcialidad plena y sin dejarse arrastrar por presiones de grupo alguno»⁸⁹⁷.

g) Deberes de los ciudadanos y derecho de resistencia

Cuando la autoridad política ejerce sus funciones en el ámbito del orden moral, teniendo como fin la edificación del bien común, «los ciudadanos están obligados en conciencia a obedecer. [...] Pero cuando la autoridad pública, rebasando su competencia, oprime a los ciudadanos, éstos no deben rehuir las exigencias objetivas del bien común; les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica»⁸⁹⁸. Puede también suceder que la autoridad constituida no haya obtenido legítimamente el poder; se plantea entonces la pregunta si es obligatorio en conciencia obedecerle. La doctrina de la Iglesia, teniendo en cuenta que los poderes públicos son indispensables para edificar el bien común, enseña que debe considerarse como verdadera autoridad aquélla que “de hecho” la desempeña en modo justo⁸⁹⁹.

Los deberes positivos de los ciudadanos se han desarrollado en otros momentos de este Curso de moral, por ejemplo: el respeto de las leyes justas⁹⁰⁰, la promoción del bien común, la participación en la vida política, etc. Conviene, sin embargo, analizar el aspecto negativo que puede resumirse en el concepto de resistencia. En un sentido estricto, la resistencia –en el ámbito social– indica la decisión de oponerse a un orden social que se considera injusto⁹⁰¹. Teniendo en cuenta que la legalidad y la moralidad no se identifican, es posible que una autoridad –incluso legítima– emane una norma

895 «La pena no sirve únicamente para defender el orden público y garantizar la seguridad de las personas; ésta se convierte, además, en instrumento de corrección del culpable, una corrección que asume también el valor moral de expiación cuando el culpable acepta voluntariamente su pena. La finalidad a la que tiende es doble: por una parte, favorecer la reinserción de las personas condenadas; por otra parte, promover una justicia reconciliadora, capaz de restaurar las relaciones de convivencia armoniosa rotas por el acto criminal» (*Compendio*, n. 403). Cf. Pío XII, *Discurso al VI Congreso internacional de derecho penal*, 3-X-1953: AAS 45 (1953) 735-736, 742-744.

896 En este sentido es importante la labor de los capellanes de las cárceles, tanto desde el punto de vista religioso cuanto en la defensa de la dignidad de los detenidos. El Santo Padre, en una audiencia donde se encontraban diversos capellanes de prisiones, agradeció su labor: «Gracias por el valioso ministerio que desempeñáis con caridad evangélica entre los detenidos» (BENEDICTO XVI, *Audiencia General*, 30-XI-2005). Cf. *Compendio*, n. 403.

897 *Pacem in terris*, p. 277.

898 *Gaudium et spes*, n. 74.

899 «En política, más que en otros campos, sobrevienen cambios inesperados; [...] las formas políticas vigentes son suplantadas por otras nuevas, como muestra nuestro siglo con numerosos ejemplos. Estos cambios no siempre son legítimos en su origen; incluso es difícil que lo sean. Sin embargo, el *criterium* supremo del bien común y de la tranquilidad pública, imponen la aceptación de los nuevos gobiernos establecidos de hecho» (LEÓN XIII, *Carta Notre consolation: Acta Leonis XIII*, 12 (1892) 112-113).

900 Vid. cap. IX de *Elegidos en Cristo I*.

contraria a la conciencia de algunos o de muchos ciudadanos⁹⁰². En tal caso, las personas tienen derecho a oponerse, para no realizar e incluso modificar lo que consideran perjudicial para la dignidad humana. El derecho de resistencia es un derecho natural, que deriva del derecho a la libertad de conciencia y del deber de buscar el bien común, que se supone deteriorado por las estructuras existentes⁹⁰³.

León XIII condenó la rebelión frente a la autoridad legítima, ya que combatir el poder político implica oponerse a la voluntad divina; pero, al mismo tiempo, admitía la posibilidad de resistir ante una autoridad tiránica o una ley injusta⁹⁰⁴. Las mismas ideas han sido recordadas por el Magisterio sucesivo⁹⁰⁵.

La resistencia puede ser pasiva o activa. La primera intenta resolver la cuestión mediante la desobediencia civil y la objeción de conciencia, que comportan no colaborar con las instituciones estatales y así remover el ordenamiento injusto. Este tipo de resistencia es la que mejor corresponde a su nombre, y si bien puede parecer ineficaz, la historia muestra que en muchos casos logra los resultados que se pretenden, sin producir grandes traumas. La resistencia activa tiende a subvertir el orden establecido con actividades de desestabilización, que fácilmente degeneran en actos violentos de guerrilla y de terrorismo, a veces con costos humanos muy elevados.

El derecho de resistencia debe regularse por estrictos criterios éticos⁹⁰⁶. Además, cuando es lícito aplicarla, es preferible la resistencia pasiva⁹⁰⁷; sin embargo, no se debe negar a priori la posibilidad de la resistencia activa. Para evaluar su moralidad, se usan los criterios éticos de la legítima defensa, teniendo en cuenta que la lucha armada es un recurso extremo, válido únicamente para derrocar una tiranía evidente y prolongada que perjudica gravemente los derechos fundamentales de la persona y el bien común⁹⁰⁸. La valoración global de esta materia requiere también un análisis del contexto

901 No se trata, por tanto, de algo que se estima poco oportuno, sino de algo que se juzga inicuo y dañoso para el bien de las personas y de la sociedad.

902 Cf. *Elegidos en Cristo I*, cap. IX, § 1 d) y *Elegidos en Cristo III*, cap. IV, § 5 e), con bibliografía. Vid. también I. DURANY, *La objeción de conciencia*, Pont. Ateneo della Santa Croce, Roma 1996.

903 Cf. *Compendio*, n. 400.

904 Cf. LEÓN XIII, Enc. *Diuturnum illud: Acta Leonis XIII*, 2 (1880-81) 276, 281. El Papa recuerda aquí la doctrina de Santo Tomás, que considera la sedición un pecado grave (cf. *S. Th.*, II-II, q. 42) y a la vez afirma que la resistencia a un régimen injusto no es sedición; en este caso es más bien el gobierno que debe considerarse sedicioso (cf. *Ibid.*, a. 2, ad 3).

905 Cf. PÍO XI, Enc. *Firmissimam constantiam*: AAS 29 (1937) 196-197; PÍO XII, Alocución *La vostra gradita presenza*, 13-VI-1943: AAS 35 (1943) 174-175; *Pacem in terris*, p. 301; *Gaudium et spes*, nn. 74-75; *Dignitatis humanae*, n. 11.

906 Que serán más estrictos en el caso de la resistencia activa por su propensión a causar abusos y violencias.

907 Cf. *Libertatis conscientia*, n. 79.

908 Como consecuencia, «la resistencia a la opresión de quienes gobiernan no podrá recurrir legítimamente a las armas sino cuando se reúnan las condiciones siguientes: 1) en caso de violaciones ciertas, graves y prolongadas de los derechos fundamentales; 2) después de haber agotado todos los otros recursos; 3) sin provocar desórdenes peores; 4) que haya esperanza fundada de éxito; 5) si es imposible prever razonablemente soluciones mejores» (*Catecismo*, n. 2243). Cf. *Populorum progressio*, nn. 31-32; *Compendio*, n. 401.

institucional en el que se realiza, ya que su validez depende del régimen político y de la situación social.

2. Los derechos humanos

a) Naturaleza y características de los derechos

a. 1) Origen y fundamento

La palabra derecho, en nuestro contexto, tiene dos significados principales: uno objetivo⁹⁰⁹ y otro subjetivo, que es el que ahora nos interesa. En este sentido, el derecho es el título que una persona tiene para actuar de una manera determinada y/o requerir de los otros una conducta específica en relación con ella⁹¹⁰. En muchos casos, los derechos subjetivos están protegidos por la ley (que es el derecho objetivo); sin embargo, la ley no es el fundamento de los derechos, sino su positivo reconocimiento: éstos se basan en el ser y en el actuar de la persona.

La tutela de los derechos humanos es «condición necesaria y garantía segura para el desarrollo de “todo el hombre y de todos los hombres”»⁹¹¹; es decir, para la consecución del bien común. Por eso, aunque la noción de bien común y de derechos humanos no coinciden, puede afirmarse con Juan XXIII, que «el bien común consiste principalmente en la defensa de los derechos y deberes de la persona humana»⁹¹². En efecto, cuando una sociedad no respeta los derechos humanos pierde la capacidad de decidir en conformidad con el bien común⁹¹³; viceversa, la

909 El derecho, en sentido objetivo, es el conjunto de preceptos vigentes consuetudinariamente o promulgados por vía legislativa, que rigen la conducta y la organización de las relaciones sociales. La idoneidad de este derecho influye poderosamente en el buen desarrollo de una comunidad.

910 Cf. PONTIFICIA COMISIÓN “JUSTICIA Y PAZ”, *La Iglesia y los derechos del hombre*, 10-XII-1974; J. HERVADA - J. M. ZUMAQUERO, *Juan Pablo II y los derechos humanos. Textos*, Eunsa (2 vol.), Pamplona 1982 y 1993; R. COSTE, *L'Eglise et les droits de l'homme*, Desclée, Paris 1983; J. Y. CALVEZ, *Droits de l'homme, justice, évangile*, Le Centurion, Paris 1985; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Dignidad y derechos de la persona humana*, 6-X-1984; E. FERNÁNDEZ, *Teoría de la justicia y derechos humanos*, Debate, Madrid 1987; J. M. AUBERT, *Droits de l'homme et libération évangélique*, Le Centurion, Paris 1987; J. B. D'ONORIO (dir.), *Droits de Dieu et droits de l'homme*, Téqui, Paris 1989; R. FABRIS - A. PAPISCA, *Pace e diritti umani*, Gregoriana, Padova 1989; M. VILLEY, *Le droit et les droits de l'homme*, PUF, Paris 1990; G. BARBERINI, *Chiesa e diritti umani*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1991; J. BALLESTEROS, *Derechos humanos*, Tecnos, Madrid 1992; ID., *Cristianesimo e diritti umani*, en A. RODRÍGUEZ LUÑO - E. COLOM (cur.), *Teología ed etica politica*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2005, pp. 63-77; I. CAMACHO, *Derechos humanos: una historia abierta*, Facultad de Teología, Granada 1994; F. COMPAGNONI, *I diritti dell'uomo. Genesi, storia e impegno cristiano*, San Pablo, Cinisello Balsamo 1995; V. BUONOMO, *I diritti umani nelle relazioni internazionali*, Pont. Univ. Lateranense - Mursia, Roma 1997; J. L. CHABOT, *La doctrine sociale de l'Église et les droits de l'homme*, «Annales theologici» 13 (1999) 189-205; J. FINNIS, *Ley natural y derechos naturales*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires 2000; E. ROBAYO, *Los derechos humanos en la doctrina social de la Iglesia*, «Medellín» 26 (2000) 257-320; C. CARDIA, *Genesi dei diritti umani*, G. Giappichelli, Torino 2003; J. H. MATLÁRY, *Derechos humanos depredados; hacia una dictadura del relativismo*, Cristiandad, Madrid 2008.

911 *Sollicitudo rei socialis*, n. 44.

912 *Pacem in terris*, p. 273.

913 Cf. *Centesimus annus*, n. 47.

construcción de una sociedad verdaderamente humana se asienta, en cierto sentido, en el cumplimiento práctico de los derechos y deberes que originalmente corresponden a la persona⁹¹⁴.

Uno de los “signos de los tiempos” de las sociedades modernas ha sido el notable esfuerzo por parte de las personas y de los grupos en la defensa de los derechos humanos; y la consiguiente proliferación, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, de las Cartas de esos derechos, todas muy similares. A pesar de ello, la traducción y la especificación de esos derechos en los distintos sistemas jurídicos y, más aún, su promoción práctica no siempre han sido adecuados: los derechos humanos siguen siendo violados en modos diversos.

No siempre la organización concreta de la vida social y pública está en consonancia con los derechos humanos, aunque estén reconocidos por las leyes fundamentales de los Estados; además, en muchas sociedades, existe una dicotomía entre la “letra” y el “espíritu” de esos derechos⁹¹⁵. No basta, por tanto, su aceptación formal; es aún más necesario favorecer las condiciones para su efectiva aplicación⁹¹⁶. Vía maestra para hacerlo es reconocer su existencia originaria en la persona, tal y como aparece a la luz de la plena verdad sobre el hombre; de este modo se pueden distinguir los derechos humanos auténticos de los ficticios y juzgar la validez humanista de sus diversas formulaciones. La doctrina cristiana y la experiencia histórica muestran que entre los derechos humanos y la verdad sobre el hombre existe un vínculo esencial, del que depende la cabal noción de los derechos y su correcto ejercicio⁹¹⁷: cuando se desatiende ese nexo, los derechos resultan menos vinculantes, y su universalidad e inviolabilidad se pierden⁹¹⁸. Si estos derechos se consideran tales sólo porque han sido reconocidos por una mayoría –parlamentaria, de opinión pública, etc.– dejan de ser “derechos” inalienables, para convertirse en “concesiones” –alienables– de los “poderes fuertes”.

914 «Considerar a la persona humana como fundamento y fin de la comunidad política significa trabajar, ante todo, por el reconocimiento y el respeto de su dignidad mediante la tutela y la promoción de los derechos fundamentales e inalienables del hombre [...]. En los derechos humanos están condensadas las principales exigencias morales y jurídicas que deben presidir la construcción de la comunidad política. Estos constituyen una norma objetiva que es el fundamento del derecho positivo y que no puede ser ignorada por la comunidad política, porque la persona es, desde el punto de vista ontológico y como finalidad, anterior a aquella: el derecho positivo debe garantizar la satisfacción de las exigencias humanas fundamentales» (*Compendio*, n. 388). Cf. *Sollicitudo rei socialis*, n. 33.

915 Cf. *Redemptor hominis*, n. 17; *Compendio*, n. 158.

916 «Sería vano proclamar derechos, si al mismo tiempo no se hiciera todo lo posible por asegurar el deber de respetarlos por todos, en todas partes, y en favor de todos» (PABLO VI, *Mensaje a la Conferencia de Teherán sobre los Derechos del Hombre*, 15-IV-1968: AAS 60 (1968) 285).

917 No es una coincidencia que las visiones parciales del hombre, propias de las ideologías, hayan generado sistemas socioeconómicos que lesionan la dignidad humana: cf. *Populorum progressio*, n. 26; *Centesimus annus*, nn. 13, 19.

918 «Los derechos humanos no se pueden comprender sin presuponer que el hombre, en su mismo ser, es portador de valores y de normas que hay que descubrir y reafirmar, y no inventar o imponer de modo subjetivo y arbitrario. En este punto, es de gran importancia el diálogo con el mundo laico: debe mostrarse con evidencia que la negación de un fundamento ontológico de los valores esenciales de la vida humana desemboca inevitablemente en el positivismo y hace que el derecho dependa de las corrientes de pensamiento dominantes en una sociedad, pervirtiendo así el derecho en un instrumento del poder en vez de subordinar el poder al derecho» (BENEDICTO XVI, *Discurso a la Comisión Teológica Internacional*, 1-XII-2005).

La cuestión del fundamento de los derechos y las características de sus titulares no es meramente teórica, sino que entraña notables consecuencias prácticas⁹¹⁹. De ahí la necesidad de subrayar que los derechos humanos deben entenderse en su sentido ontológico antes que jurídico: la referencia a la persona humana evidencia que la verdadera fuente de esos derechos se encuentra más allá de las decisiones humanas⁹²⁰. Se debe insistir en que el fundamento último de los derechos humanos no es la voluntad de la mayoría social o de las autoridades públicas, sino la misma realidad humana y más profundamente Dios su Creador; y que estos derechos deben ser un reflejo, cierto e inequívoco, de la verdad ontológica y ética de la persona.

a. 2) *Cognoscibilidad y características*

La identificación de los auténticos valores antropológicos, que fundan los derechos humanos, se puede lograr mediante la recta razón, pero la luz de la fe facilita esa comprensión⁹²¹. La fe muestra que la dignidad humana pertenece a toda persona, que ha sido creada por Dios a su imagen y redimida por Jesucristo, que ha asumido, restablecido y potenciado cuanto es verdaderamente humano⁹²². En este sentido, la doctrina, la tutela y la práctica de los derechos inalienables de la persona pertenecen a la misión de la Iglesia y constituyen piedras angulares de la enseñanza social católica. Ésta se ocupa de los derechos humanos porque su finalidad única es la atención y la responsabilidad hacia la persona humana integralmente considerada. De hecho, los documentos de la Iglesia muestran la concepción cristiana de los derechos humanos y proporcionan un elenco de esos derechos⁹²³. «Juan Pablo II ha

919 Frente al pluralismo cultural, diversos autores propugnan que los derechos humanos deberían ser simplemente protegidos, sin pretender fundamentarlos. Ahora bien, la política implica un comportamiento moral y, por tanto, debe evaluarse también moralmente: no es suficiente una justificación consensual. Por eso, «incluso una cultura de los derechos humanos justificada en la esfera pública mediante valores exclusivamente políticos debe ser entendida por sus partidarios como un valor *moral*. [...] Sólo una fundamentación enraizada en la verdad metafísica acerca del hombre puede proporcionar a una cultura de los derechos humanos la base *cognitiva* última y estable» (M. RHONHEIMER, *Secularidad cristiana y cultura de los derechos humanos*, cit., p. 60). Vid. BENEDICTO XVI, *Discurso en la ONU*, 20-IV-2008 y la Nota a tal discurso: J. P. SCHOUPE, *Il futuro del sistema dei diritti umani*, «Ius Ecclesiae» 21 (2009) 189-195 y 195-207, respectivamente; R. SPAEMANN, *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991.

920 Cf. LEÓN XIII, Enc. *Libertas praestantissimum: Acta Leonis XIII*, 8 (1888) 224-226; *Pacem in terris*, pp. 259, 278-279; *Gaudium et spes*, nn. 22, 41; *Centesimus annus*, n. 44; *Compendio*, n. 153.

921 «Se ha puesto de relieve que la Declaración de 1948 no presenta los *fundamentos antropológicos y éticos de los derechos del hombre* que proclama. Hoy aparece claro que tal empresa resultaba prematura en aquel momento. Es a las diferentes familias de pensamiento –en particular a las comunidades creyentes– a las que incumbe la tarea de poner las bases morales del edificio jurídico de los derechos del hombre. En este campo, la Iglesia católica –y tal vez otras familias espirituales– tiene una contribución irremplazable que aportar, pues proclama que en la dimensión trascendente de la persona se sitúa la fuente de su dignidad y de sus derechos inviolables» (JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático*, 9-I-1989, n. 7).

922 «Desde la Encarnación, al asumir el Verbo nuestra naturaleza y sobre todo su acción redentora en la cruz, muestra el valor de cada persona. Por lo mismo Cristo, Dios y hombre, es la fuente más profunda que garantiza la dignidad de la persona y de sus derechos. Toda violación de los derechos humanos contradice el Plan de Dios y es pecado» (CELAM, *Documento de Santo Domingo*, n. 164)

923 Cf. *Pacem in terris*, pp. 259-264; *Gaudium et spes*, nn. 26-27; PABLO VI, *Mensaje a la ONU*, 10-X-1973; ID., *Mensaje a los Obispos reunidos para el Sínodo*, 26-X-1974; JUAN PABLO II, *Discurso en la ONU*, 2-X-1979, n. 13; *Evangelium vitae*, nn. 2, 7-28. Una extensa colección de textos pontificios sobre este tema se encuentra en G. FILIBECK

trazado una lista de ellos en la encíclica “*Centesimus annus*”: “El derecho a la vida, del que forma parte integrante el derecho del hijo a crecer bajo el corazón de la madre después de haber sido concebido; el derecho a *vivir en* una familia unida y en un ambiente moral, favorable al desarrollo de la propia personalidad; el derecho a madurar la propia inteligencia y la propia *libertad* a través de la búsqueda y el conocimiento de la *verdad*; el derecho a participar en el trabajo para valorar los bienes de la tierra y recabar del mismo el sustento propio y de los seres queridos; el derecho a *fundar libremente* una familia, a acoger y educar a los hijos, haciendo uso responsable de la propia sexualidad. Fuente y síntesis de estos derechos es, en cierto sentido, la *libertad* religiosa, entendida como derecho a vivir en la verdad de la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la propia persona”. *El primer derecho enunciado en este elenco es el derecho a la vida, desde su concepción hasta su conclusión natural, que condiciona el ejercicio de cualquier otro derecho y comporta, en particular, la ilicitud de toda forma de aborto provocado y de eutanasia*»⁹²⁴.

Puesto que existe una radical igualdad en la dignidad humana, todas las personas gozan de los mismos derechos fundamentales y ninguna potestad humana puede transgredirlos; estos derechos «son universales, inviolables e inmutables»⁹²⁵. En modo más detallado, podemos decir que los derechos humanos son:

a) *establecidos por Dios* y, por tanto, quienes los poseen no pueden disponer de ellos arbitrariamente, ya que están subordinados al bien común y, sobre todo, al Bien supremo⁹²⁶. De ahí que no sean un verdadero “derecho humano” los requerimientos que contrastan con la voluntad divina; también porque, al oponerse al bien de la persona, no contribuyen a su auténtico desarrollo;

b) *universales*: todas las personas sin excepción poseen los mismos derechos fundamentales, en cuanto éstos dimanen de la esencial dignidad humana, que es idéntica en todos⁹²⁷. Esto implica la necesidad de enraizar los derechos humanos en las diferentes culturas y afianzar su vigencia legal para garantizar su pleno respeto⁹²⁸; y la necesidad de tutelarlos en relación con los seres humanos que no los pueden reclamar, tales como un enfermo gravemente impedido o un niño aún no nacido;

(cur.), *I diritti dell'uomo nell'insegnamento della Chiesa: da Giovanni XXIII a Giovanni Paolo II*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2001.

924 *Compendio*, n. 155; la cita interna es de *Centesimus annus*, n. 47.

925 *Pacem in terris*, p. 259. Cf. *Compendio*, n. 153.

926 «Ni siquiera por voluntad propia puede el hombre ser tratado, en este orden, de una manera inconveniente o someterse a una esclavitud de alma pues no se trata de derechos de que el hombre tenga pleno dominio, sino de deberes para con Dios, y que deben ser guardados puntualmente» (*Rerum novarum*, p. 127).

927 Cf. A. ROUCO, *Los derechos humanos y la dignidad de la persona*, «Revista española de teología» 67 (2007) 133-148.

928 Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1998*, n. 2.

c) *inalienables*: en cuanto pertenecientes a la naturaleza humana, nadie puede legítimamente privar de estos derechos a otro hombre, quienquiera que sea, ya que eso supondría desconocer su dignidad⁹²⁹;

d) *concatenados*: así como las dimensiones de la persona son interdependientes, así lo son sus derechos y obligaciones. Por eso, los derechos deben aceptarse y promoverse en su totalidad: una protección parcial se traduciría en una falta de reconocimiento; la dignidad humana no permite decisiones arbitrarias de los derechos fundamentales, que provocaría discriminación e injusticia⁹³⁰;

e) *recíprocos*: lo que pretendo para mí, no puedo negarlo a otra persona en la misma situación; lo que puedo exigir a los demás en nombre de mis derechos, puede exigirlo otra persona en nombre de los suyos; lo que no quiero para mí, no debo quererlo para otro, aunque no pueda reclamarlo (por ejemplo, el aborto);

f) *precedentes al Estado*: estos derechos pertenecen, por naturaleza, al hombre y esto excluye que puedan ser adquiridos por un beneplácito propio o ajeno, o que puedan ser conferidos o retirados a los interesados desde el exterior, por parte de la comunidad política o de otros organismos. Más aún, el Estado tiene un deber de justicia de reconocer, tutelar y promover estos derechos; éstos deben inspirar los diversos ordenamientos jurídicos, en cuanto tienen una existencia y un significado inseparables del contexto civil, legal y político. De este modo, pueden reivindicarse en la situación histórica concreta en la que viven los individuos y los grupos sociales⁹³¹;

g) *congruentes con el bien común*: el ser humano, como sabemos, es naturalmente relacional, por eso sus derechos deben armonizarse con esa sociabilidad y tener en cuenta las exigencias del bien común.

a. 3) *Gradualidad e historicidad*

Entre los derechos humanos existe una gradualidad y una jerarquía, que corresponde a su diversa importancia en relación al ser y al actuar de la persona, es decir, a su mayor o menor conexión con el *telos* humano. No todos los derechos tienen el mismo valor e importancia: su prioridad depende de su nexo con el bien común y con el Bien último. En este sentido, no se pueden poner al mismo nivel el

929 «A nadie le está permitido violar impunemente la dignidad humana, de la que Dios mismo dispone con gran reverencia; ni ponerle trabas en la marcha hacia su perfeccionamiento, que lleva a la sempiterna vida de los cielos» (*Rerum novarum*, p. 127). Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, nn. 2-3.

930 Tales derechos forman «un conjunto unitario, orientado decididamente a la promoción de cada uno de los aspectos del bien de la persona y de la sociedad. [...] La promoción integral de todas las categorías de los derechos humanos es la verdadera garantía del pleno respeto por cada uno de los derechos» (JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, n. 3). Cf. ID., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2003*, nn. 4-5; *Compendio*, n. 154.

931 «La dignidad de la persona tiene una eficacia operativa en su dimensión social, a través de los derechos fundamentales del hombre, que vienen a ser la expresión social de la dignidad humana» (C. SORIA, *Principios y valores permanentes en la Doctrina Social de la Iglesia*, en A. A. CUADRÓN (coord.), *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, cit., p. 101).

derecho a la vida o a la libertad religiosa, el derecho a la buena reputación social y el derecho a tener vacaciones remuneradas; por lo mismo, conviene recordar que algunos derechos son fundamentales y deben mantenerse inalterados en todo tiempo y lugar.

Como consecuencia, asumen una especial importancia la protección y promoción de los derechos humanos más estrechamente vinculados con la dignidad humana, por su mayor incidencia en el desarrollo global de la persona. De hecho, debe subrayarse el valor de los derechos relativos al espíritu, que es la característica más específica del ser humano: es a la luz de los valores espirituales y de la relación con Dios como se puede reconocer plenamente el sentido de la vida –tanto en el plano personal que en el social– y el modo correcto de usar los bienes terrenos. Se explica así la preeminencia de los derechos a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión⁹³². También los demás derechos deben ser promovidos de acuerdo con una justa jerarquía, que respete la plena verdad del hombre. En primer lugar se encuentra el derecho a la vida en cualquier circunstancia, desde su concepción hasta su término natural, ya que es condición indispensable para ejercer los otros derechos⁹³³. Asociados con este derecho se encuentran el derecho a la integridad física, el derecho a los medios necesarios y suficientes para un nivel de vida digno, el derecho al desarrollo, al uso de bienes y a la seguridad. Estos derechos son una especificación del derecho a la vida y, por tanto, tienen prioridad sobre otros derechos, especialmente los derechos sociales y económicos, incluido el de propiedad⁹³⁴.

La prioridad de los derechos más directamente vinculados con la dignidad humana no disminuye, sin embargo, la necesidad de proteger los derechos civiles, políticos, sociales, económicos y culturales⁹³⁵. Entre ellos, merecen una atención especial los *derechos civiles*: la libertad de expresión, de reunión, de asociación, de iniciativa económica y de protección de la privacidad. Estos derechos requieren delimitar cuidadosamente las tareas del Estado que, en la búsqueda del bien común, no debe suprimir las responsabilidades de los ciudadanos, impidiendo o dificultando sus opciones decisivas y vitales, ni puede intervenir en la búsqueda y la elección de las verdades religiosas, morales y culturales, que trascienden el ámbito de su competencia. El reconocimiento, tutela y promoción de los derechos civiles garantizan un legítimo ámbito de libertad, individual y colectiva, siempre que no atropellen

932 Cf. JUAN PABLO II, *Discurso en la ONU*, 2-X-1979, nn. 14-20.

933 La vida humana es una *realidad sagrada*. Este “evangelio”, recibido del Señor, «tiene un eco profundo y persuasivo en el corazón de cada persona, creyente e incluso no creyente, porque, superando infinitamente sus expectativas, se ajusta a ella de modo sorprendente. Todo hombre abierto sinceramente a la verdad y al bien, aun entre dificultades e incertidumbres, con la luz de la razón y no sin el influjo secreto de la gracia, puede llegar a descubrir en la ley natural escrita en su corazón (cf. *Rm* 2,14-15) el valor sagrado de la vida humana desde su inicio hasta su término, y afirmar el derecho de cada ser humano a ver respetado totalmente este bien primario suyo. En el reconocimiento de este derecho se fundamenta la convivencia humana y la misma comunidad política». De ahí la necesidad de un empeño serio para proponer una nueva cultura de la vida, que sea capaz de abordar y resolver los problemas actuales, y poner en marcha una sólida y eficaz estrategia en favor de la vida. «El primer paso fundamental para realizar este cambio cultural consiste en la *formación de la conciencia moral* sobre el valor inconmensurable e inviolable de toda vida humana» (*Evangelium vitae*, nn. 2, 96). Cf. *Catecismo*, nn. 2258, 2319-2320.

934 Cf. *Pacem in terris*, pp. 259-260.

935 Cf. P. SERNA, *Los derechos económicos, sociales y culturales: posiciones para un diálogo*, «Humana Iura» 7 (1997) 265-288.

los derechos de los demás. Los *derechos políticos* definen un espacio personal de independencia del poder político y señalan las instancias de participación política de las personas y de los grupos de una comunidad civil; instancias que derivan de la libertad personal y asociativa y contribuyen a la toma de decisiones en la vida pública. Los *derechos sociales y económicos* son importantes porque condicionan la aplicación y el disfrute efectivo de los derechos civiles y políticos; estos últimos, en efecto, no poseen un fundamento práctico si no existen las condiciones sociales y económicas que permiten su concreta realización: la libertad de expresión y de pensamiento, la misma igualdad jurídica, la participación política no son plenamente efectivas para quienes viven en la pobreza y se ven privados de los bienes esenciales. Los *derechos culturales* son propios de las personas y de los pueblos en cuanto expresan su identidad a través del lenguaje, las costumbres, las creencias, las tradiciones religiosas; estos derechos revisten una especial importancia para las minorías que viven en un Estado con tradiciones diferentes.

Como ya se ha mencionado, el conocimiento y la práctica de los derechos humanos no es algo estático, sino dinámico e histórico. La verdad acerca de estos derechos se manifiesta gradualmente en dos aspectos: en una mejor comprensión de su esencia, ya que contienen valores que no aparecen simultáneamente a la conciencia humana; y en su identificación y codificación, por eso se habla de diversas “generaciones” de estos derechos⁹³⁶. La lista de derechos y deberes nunca puede considerarse definitiva: el progreso de la conciencia moral y las circunstancias históricas requieren su constante actualización, y explican el surgimiento de derechos que anteriormente no se consideraban tales.

En concreto, a los derechos civiles y políticos se han ido sumado los económicos, sociales y culturales. Más recientemente se habla del derecho a un medio ambiente sano, a la paz, a la protección de la privacidad y la intimidad familiar, a un patrimonio genético no manipulado, etc. Estos derechos, relacionadas con la promoción de la dignidad humana, están actualmente en peligro por la utilización indiscriminada de los nuevos descubrimientos y deben ser protegidos por el derecho positivo.

De los documentos de la enseñanza social se puede extraer una larga lista de derechos humanos, que proponemos sin pretender que sea completa:

- Derecho a la vida (desde el momento de la concepción hasta la muerte natural), la integridad física y moral, y la seguridad personal.
- La libertad religiosa, el culto a Dios según conciencia y profesar la religión en privado y en público.
- La protección de la paz nacional e internacional.
- La formación ética y religiosa y la existencia de un entorno social que favorezca el desarrollo de la vida religiosa y moral.
- El respeto de la reputación social de todos y cada uno.
- La libertad de pensamiento, de conciencia y de enseñanza.
- La educación, el libre acceso a los bienes de la cultura y la búsqueda de la verdad.
- La manifestación y la difusión de los propios puntos de vista y la información objetiva sobre los eventos públicos.
- De reunión y de asociación.
- La activa participación en la vida pública y en la edificación del bien común.

⁹³⁶ Así, por ejemplo, la actual globalización plantea claramente la necesidad de un compromiso serio de los actores sociales para tutelar todos los derechos de todos los hombres.

- La elección de un estado de vida ajustado al propio carácter y personalidad.
- La posibilidad de fundar una familia y disfrutar de las condiciones necesarias para la vida familiar.
- El trabajo y la iniciativa personal en el trabajo.
- La ganancia de una justa remuneración y las condiciones de trabajo en consonancia con la dignidad humana y la situación personal.
- Los recursos necesarios para un adecuado nivel de vida: alimentación, vestido, vivienda, descanso, atención médica, cuidado del medio ambiente.
- La seguridad social en caso de enfermedad, invalidez, viudez, vejez, desempleo.
- La propiedad privada de bienes, incluidos los de producción.
- La libertad sindical y la huelga.
- La residencia en el propio país y la emigración temporal o permanente.
- La ciudadanía y sus derechos.
- La protección jurídica de esos derechos.

b) Los deberes

Cuando el tema de los derechos se plantea adecuadamente, se aprecia de inmediato su nexo con los correspondientes deberes: los derechos humanos «están unidos en el hombre que los posee con otros tantos deberes, y unos y otros tienen en la ley natural, que los confiere o los impone, su origen, mantenimiento y vigor indestructible»⁹³⁷. Esto resulta evidente a la luz de la recta razón⁹³⁸. En efecto, el establecimiento y mantenimiento de la sociedad políticamente organizada exige que cada uno de sus miembros asuma unos compromisos específicos en vista de la consecución de los objetivos comunes; el cumplimiento de estos deberes –como el respeto de la dignidad de las personas, la preocupación por el bien común, el cumplimiento de las leyes, etc.– es, para cada ciudadano, su primer y fundamental quehacer social. Dar importancia a los derechos humanos sin recordar también la necesidad de cumplir los deberes correlativos es típico de una ideología individualista y subjetivista, que conduce a la desintegración del organismo de los derechos: «Quienes, al reivindicar sus derechos, olvidan por completo sus deberes o no les dan la importancia debida, se asemejan a los que derriban con una mano lo que con la otra construyen»⁹³⁹.

«Por ello, es importante urgir una nueva reflexión sobre los *deberes que los derechos presuponen, y sin los cuales éstos se convierten en algo arbitrario*. Hoy se da una profunda contradicción. Mientras, por un lado, se reivindican presuntos derechos, de carácter arbitrario y superfluo, con la pretensión de que las estructuras públicas

937 *Pacem in terris*, p. 264.

938 «Bien decía el *mahatma* Gandhi: “El Ganges de los derechos desciende del Himalaya de los deberes”» (BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2007*, n. 12); y la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* indica: «Toda persona tiene deberes respecto a la comunidad, puesto que sólo en ella puede desarrollar libre y plenamente su personalidad» (art. 29 § 1). Vid. S. FONTANA, *Una cultura y una política en los “deberes” humanos*, «Sociedad y utopía» 27 (2006) 315-326.

939 *Pacem in terris*, p. 264. «Una mayor conciencia de los *deberes humanos universales* reportaría un gran beneficio para la causa de la paz, porque le daría la base moral del reconocimiento compartido de *un orden de las cosas* que no depende de la voluntad de un individuo o de un grupo» (JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2003*, n. 5). Cf. *Compendio*, n. 156.

los reconozcan y promuevan, por otro, hay derechos elementales y fundamentales que se ignoran y violan en gran parte de la humanidad. Se aprecia con frecuencia una relación entre la reivindicación del derecho a lo superfluo, e incluso a la transgresión y al vicio, en las sociedades opulentas, y la carencia de comida, agua potable, instrucción básica o cuidados sanitarios elementales en ciertas regiones del mundo subdesarrollado y también en la periferia de las grandes ciudades. Dicha relación consiste en que los derechos individuales, desvinculados de un conjunto de deberes que les dé un sentido profundo, se desquician y dan lugar a una espiral de exigencias prácticamente ilimitada y carente de criterios. La exacerbación de los derechos conduce al olvido de los deberes. Los deberes delimitan los derechos porque remiten a un marco antropológico y ético en cuya verdad se insertan también los derechos y así dejan de ser arbitrarios. Por este motivo, los deberes refuerzan los derechos y reclaman que se los defiendan y promueva como un compromiso al servicio del bien. En cambio, si los derechos del hombre se fundamentan sólo en las deliberaciones de una asamblea de ciudadanos, pueden ser cambiados en cualquier momento y, consiguientemente, se relaja en la conciencia común el deber de respetarlos y tratar de conseguirlos»⁹⁴⁰.

Los deberes que están vinculados a los distintos derechos obligan tanto al titular del derecho cuanto a quienes se relacionan con él: el derecho de una persona impone a los demás su acatamiento y, a la vez, exige que el mismo sujeto del derecho cumpla con los requisitos que éste conlleva⁹⁴¹. En resumen, la promoción de los derechos humanos –piedra angular de la moderna vida social– implica un serio compromiso por cumplir los deberes pertinentes.

c) *Libertad religiosa*

El último Concilio ha proclamado claramente y con determinación el principio de la libertad religiosa, ya apuntado en la *Rerum novarum*⁹⁴², motivándolo a la luz de la Revelación, confiriéndole su verdadero sentido, y recordando que se trata de un derecho no sólo de las personas, sino también de las diferentes comunidades; este derecho deriva de la dignidad personal y debe ser reconocido por la sociedad⁹⁴³. Después del Concilio, los documentos pontificios y episcopales sobre este tema se han multiplicado⁹⁴⁴.

La libertad religiosa es el derecho, profundamente vinculado a la dignidad humana, a no sufrir coerción en este ámbito por parte de cualquier persona o grupo social, dentro de los límites del bien común⁹⁴⁵. Se configura como libertad civil en materia religiosa y, por ende, es un derecho de la persona

940 *Caritas in veritate*, n. 43. Lamentablemente, «somos testigos del incremento de una preocupante divergencia entre una serie de nuevos “derechos” promovidos en las sociedades tecnológicamente avanzadas y derechos humanos elementales que todavía no son respetados en situaciones de subdesarrollo» (JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2003*, n. 5). Cf. *Compendio*, n. 365.

941 Por ejemplo, el derecho de actuar en conciencia debe estar unido al deber de formarla y de ayudar a otros en esa formación; el derecho a la libertad de expresión y la libertad de prensa comporta la obligación de buscar la verdad y de respetar a las otras personas; el derecho a la participación política no debe separarse del deber de promover el bien común; el ejercicio de los derechos sociales y económicos está ligado a una doble obligación: realizar el propio trabajo con dedicación y eficiencia, y no esperar pasivamente que la autoridad pública realice lo que se puede lograr con la iniciativa personal.

942 Cf. *Centesimus annus*, n. 9.

943 Cf. *Dignitatis humanae, passim; Compendio*, n. 97.

944 Aunque se trata de una recopilación parcial, vid. A. COLOMBO (cur.), *La libertà religiosa negli insegnamenti di Giovanni Paolo II: 1978-1998*, Vita e Pensiero, Milano 2000.

945 «Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar

en relación a la sociedad, que no puede ser restringido en base a criterios positivistas o naturalistas. En consecuencia, se debe reconocer a los creyentes de todas las religiones⁹⁴⁶. Este derecho no debe entenderse como la libertad para decidir la verdad acerca de Dios, ni supone una licencia moral o un derecho implícito de adherir al error, porque la conciencia no puede decidir sobre la verdad: es sólo un testigo de la verdad. Además, este derecho no se reduce sólo a la libertad de culto, sino que es el «derecho a vivir en la verdad de la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la propia persona»⁹⁴⁷. La libertad religiosa es un derecho primario, porque es también primario el deber de buscar la verdad religiosa⁹⁴⁸.

La tutela de este derecho comporta que ninguna persona, grupo social o Estado debe suplantar la conciencia de los ciudadanos, ni tampoco prohibir o dificultar las legítimas actividades de las instituciones religiosas. El posible y a veces conveniente reconocimiento, por parte del Estado, de un estatuto privilegiado a una determinada religión, nunca debe suponer un menoscabo de la libertad religiosa de los creyentes de otras religiones; más aún, es necesario que esté legalmente tutelado y eficazmente respetado el derecho de libertad religiosa de las minorías⁹⁴⁹. Al igual que todos los otros derechos, el de libertad religiosa debe estar promulgado por la ley civil, como expresión del bien personal y del bien común, y para su protección. Su dependencia del bien común muestra, a la vez, que este derecho no es ilimitado: los justos confines de la libertad religiosa deben ser prudentemente establecidos en conformidad con la situación social⁹⁵⁰.

contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de tal manera que llegue a convertirse en un derecho civil» (*Dignitatis humanae*, n. 2). Cf. *Catecismo*, nn. 1738, 2104-2109. Vid. A. DE FUENMAYOR, *La libertad religiosa*, Eunsa, Pamplona 1974; B. DE MARGERIE, *Liberté religieuse et règne du Christ*, Cerf, Paris 1988; L. VICENTE CANTÍN, *Naturaleza, contenido y extensión del derecho de libertad religiosa*, Civitas, Madrid 1990; J. B. D'ONORIO (dir.), *La liberté religieuse dans le monde*, Universitaires, Paris 1991; J. MANTECÓN, *El derecho fundamental de libertad religiosa*, Eunsa, Pamplona 1996; J. DE SANTIAGO [et al.], *Libertad religiosa: derecho humano fundamental*, Imdosoc, México 1999; AA.VV., *Los Nuevos Escenarios de la Libertad Religiosa*, Instituto Social León XIII - Fundación Pablo VI, Madrid 2006; G. DEL POZO ABEJÓN, *La Iglesia y la libertad religiosa*, BAC, Madrid 2007.

946 «Para que esta libertad, querida por Dios e inscrita en la naturaleza humana, pueda ejercerse, no debe ser obstaculizada, dado que “la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad”. La dignidad de la persona y la naturaleza misma de la búsqueda de Dios, exigen para todos los hombres la inmunidad frente a cualquier coacción en el campo religioso. La sociedad y el Estado no deben constreñir a una persona a actuar contra su conciencia, ni impedirle actuar conforme a ella» (*Compendio*, n. 421; la cita interna es de *Dignitatis humanae*, n. 1). Vid. los nn. 2 y 3 de la misma Declaración.

947 *Centesimus annus*, n. 47. Cf. *Catecismo*, n. 2108; *Compendio*, n. 421.

948 La libertad religiosa, «tal como ha reiterado muchas veces mi predecesor Pablo VI, es el más fundamental de los derechos en función del primero de los deberes; que es el deber de buscar a Dios a la luz de la verdad con aquella actividad de la mente que es el amor: actividad que se gesta y se alimenta sólo en esa luz» (JUAN PABLO II, *Discurso al V Coloquio Jurídico*, 10-III-1984, n. 6).

949 Cf. *Dignitatis humanae*, n. 6; *Catecismo*, n. 2107; *Compendio*, n. 423.

950 Cf. *Dignitatis humanae*, nn. 2, 7; *Catecismo*, nn. 1738, 2108-2109; *Compendio*, n. 422.

El reconocimiento y la aplicación fiel de este derecho tienen una profunda repercusión en la vida social, ya que la persona humana ejerce eminentemente su libertad y desarrolla la propia humanidad en su relación con Dios. Como la sociedad está en función de la persona, debe organizarse de modo que le permita practicar su dimensión trascendente en completa libertad: la posibilidad de buscar libremente la verdad y profesar sus convicciones religiosas, responde a un imperativo básico de la conciencia; se respeta así el ámbito más íntimo de la autonomía personal, tanto en sus decisiones privadas cuanto en la vida social. Por eso, la tutela de la libertad religiosa es un elemento insustituible del desarrollo integral de cada persona y de cada sociedad⁹⁵¹, y debe considerarse como fuente y síntesis de todos los derechos humanos⁹⁵². Efectivamente, es la *fuentes* de los demás derechos porque el ser humano, en su relación con Dios, realiza y desarrolla en el más alto grado su libertad y su responsabilidad, es decir, su dignidad que es el fundamento de los derechos. También es *síntesis* de los otros derechos, en cuanto permite a la persona dar un sentido pleno y último a toda su vida y dirigirla de acuerdo con él⁹⁵³.

Esto se entiende mejor cuando se advierte que el acto de fe, que une el hombre con Dios, es la acción interpersonal humana más significativa y la que lo desarrolla más como persona, ya que la fe es por antonomasia un acto racional y libre. El hombre siempre busca “algo más” en las diferentes áreas vitales: acrecentar indefinidamente el conocimiento, la bondad, la belleza, etc.; por eso, su relación con el Bien Supremo y Absoluto, es decir, su relación con Dios es el acto más humano y humanizador. Además, la vida de fe lo libera de posibles alienaciones y, como consecuencia, expande su capacidad de amar, su sensatez, su relacionalidad y su esfuerzo por actuar correctamente en los diversos campos de acción.

Desgraciadamente, «numerosos Estados violan este derecho [de libertad religiosa], hasta tal punto que dar, hacer dar la catequesis o recibirla, llega a ser un delito susceptible de sanción»⁹⁵⁴. También el laicismo, en modo sutil pero no menos peligroso, conculca el derecho a la libertad religiosa de los ciudadanos⁹⁵⁵. En uno de sus últimos discursos, el Santo Padre Juan Pablo II recordaba: «La libertad de religión sigue siendo en numerosos Estados un derecho no reconocido de manera suficiente o de modo adecuado. Pero el anhelo de la libertad de religión no se puede erradicar: será

951 «El punto culminante del desarrollo conlleva el ejercicio del derecho-deber de buscar a Dios, conocerlo y vivir según tal conocimiento» (*Centesimus annus*, n. 29). Cf. *Redemptor hominis*, n. 17; *Sollicitudo rei socialis*, nn. 29-31; *Compendio*, n. 155.

952 Cf. *Centesimus annus*, n. 47.

953 «Entre los derechos y libertades fundamentales enraizados en la dignidad de la persona, la libertad religiosa goza de un estatuto especial. Cuando se reconoce la libertad religiosa, la dignidad de la persona humana se respeta en su raíz, y se refuerzan el *ethos* y las instituciones de los pueblos. Y viceversa, cuando se niega la libertad religiosa, cuando se intenta impedir la profesión de la propia religión o fe y vivir conforme a ellas, se ofende la dignidad humana, a la vez que se amenaza la justicia y la paz, que se fundan en el recto orden social construido a la luz de la Suma Verdad y Sumo Bien» (BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2011*, n. 5).

954 JUAN PABLO II, Ex. ap. *Catechesi tradendae*, n. 14. Muchas personas en diferentes partes del mundo siguen sufriendo a causa de sus creencias religiosas, aunque el derecho a la libertad religiosa haya sido sancionado por los Convenios y Declaraciones de las Naciones Unidas, así como por los Acuerdos de Helsinki y de Viena, y forme parte de la jurisprudencia universal: a veces son víctimas de una abierta persecución, más a menudo de una solapada práctica de discriminación social, incluso en el ámbito laboral.

955 Cf. cap. I, § 5 c).

siempre vivo y apremiante mientras el hombre esté vivo. Por esto dirijo hoy también este llamamiento expresado ya tantas veces por la Iglesia: “Que en todas partes se proteja la libertad religiosa con una eficaz tutela jurídica y se respeten los deberes y derechos supremos del hombre a desarrollar libremente en la sociedad la vida religiosa”⁹⁵⁶. Todo ello muestra la necesidad de un compromiso serio para que el derecho a la libertad religiosa de todos los hombres sea prácticamente reconocido.

d) La Iglesia y los derechos humanos

La tutela y promoción de los derechos de la persona es una parte integral de la misión que Cristo ha confiado a Iglesia⁹⁵⁷. Esto no supone una intromisión en los asuntos temporales; deriva de su solicitud por favorecer el desarrollo de las personas, y lo realiza con criterios pastorales: muestra los fundamentos humanos y cristianos de estos derechos, alienta su práctica y denuncia sus violaciones. La Iglesia es consciente de que el logro de este objetivo requiere, en primer lugar, la ayuda del Señor que es el medio más eficaz para que se respete la dignidad de cada persona, la justicia y los derechos humanos; además, reconoce su deber de observarlos, valora muy positivamente todas las actividades que los promueven, y favorece la cooperación ecuménica, la sinergia con las otras religiones y la colaboración con las diversas organizaciones, gubernamentales y no gubernamentales, nacionales e internacionales dedicadas a la tutela de los derechos humanos⁹⁵⁸.

Aunque esta tarea es parte de la misión de la Iglesia, los acontecimientos históricos han hecho que su realización no haya sido lineal. La historia de la relación entre la Iglesia y los derechos humanos podría esquematizarse en tres etapas de diversa duración⁹⁵⁹. En un primer período esos derechos se han promovido de un modo espontáneo, no reflejo, ya que la defensa de la dignidad de cada persona y de su libertad forma parte del pensamiento cristiano; así, por ejemplo, Tertuliano habla de un “derecho humano” y una “libertad natural” a no sufrir coacción en materia religiosa⁹⁶⁰. A finales del siglo V el Papa Gelasio reafirmará la doctrina de la dualidad de poderes –civil y eclesiástico– que es el fundamento práctico de la libertad religiosa y de los otros derechos humanos⁹⁶¹.

956 JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático*, 10-I-2005, n. 8; la cita interna es de *Dignitatis humanae*, n. 15.

957 Cf. *Centesimus annus*, n. 54.

958 Cf. *Gaudium et spes*, n. 41; *Dignitatis humanae*, n. 1; PONTIFICIA COMISIÓN “JUSTICIA Y PAZ”, *La Iglesia y los derechos del hombre*, 10-XII-1974, partes III-IV; *CIC*, cc. 208-223; *Compendio*, nn. 152, 159.

959 Cf. PONTIFICIA COMISIÓN “JUSTICIA Y PAZ”, *La Iglesia y los derechos del hombre*, 10-XII-1974, nn. 14-29; F. MORENO, *Genèse et fondements de la doctrine des droits de l’homme dans la Magistère pontifical moderne*, «Communio» 6 (1981) 58-66; J. JOBLIN, *Le droits de l’homme et l’Église: réflexions historiques et théologiques*, Typographie polyglotte Vaticane, Cité du Vatican 1990; F. COMPAGNONI, *Diritti dell’uomo*, en «Nuovo Dizionario di Teologia Morale», Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 218-227. Vid. la parte histórica de las obras indicadas en § 2 a. 1).

960 «Pertenece al derecho humano y a la libertad natural de cada uno adorar lo que quiera, y nadie puede dañar la fe de otro o imponerle la propia fe. Y tampoco corresponde a la religión obligar a la religión, que debe ser aceptada voluntariamente, no por la fuerza» (TERTULIANO, *Ad Scapulam*, 2, 2: CCL 2, 1127). Vid. L. DATRINO, *La liberté religieuse dans l’Ad Scapulam de Tertullien*, «Lateranum» 73 (2007) 357-377. En este sentido, el derecho a la libertad religiosa no sólo es la fuente de los otros derechos, sino también se encuentra al inicio de su historia.

Una segunda etapa comienza con la Edad moderna y dura hasta finales del siglo XIX. La complejidad de este período hizo difícil la relación entre la Iglesia y los derechos humanos: de hecho, se produjeron vigorosas defensas y firmes repulsas de ellos⁹⁶². La Segunda Escolástica, con Vitoria, Las Casas y Suárez, proporcionó una doctrina sobre los derechos de las personas –*ius gentium*– que es un claro precedente de las actuales Declaraciones; además, la intolerancia religiosa que derivó del principio “*cuius regio, eius et religio*” hizo sentir la necesidad de una mayor libertad en este campo. A la vez, el pensamiento de la modernidad y la tendencia absolutista del poder político favorecieron la búsqueda de un fundamento subjetivo de los derechos y de las libertades, independiente de los valores religiosos y ontológicos de la persona; por eso, a menudo, los derechos se propusieron en clave anticristiana. Como consecuencia, el Magisterio manifestó recelo e incluso rechazo de los derechos y libertades modernas⁹⁶³. Esta actitud se debió a la forma en que los derechos humanos, inspiradas por el liberalismo y el secularismo, se utilizaban contra la libertad de la Iglesia y a la errónea antropología en que se basaban. El individualismo dominante transformaba la reivindicación de los derechos humanos en una afirmación de los derechos de los individuos, más que de las personas, es decir, del ser humano privado de su dimensión social y carente de trascendencia. Aunque la Iglesia no aceptaba ese modo de entender los derechos, no dejó de defender la dignidad de las personas, y no faltaron pastores, pensadores y hombres de acción católicos que, de forma más o menos orgánica, propiciaron la tutela de los derechos y libertades de todas las personas.

Pero es, sobre todo, con León XIII que comienza una nueva etapa de estas relaciones. El pensamiento tomista de este Pontífice le lleva a reconocer abiertamente la bondad y autonomía del ámbito temporal, mientras que la cuestión obrera, el tema de la esclavitud y otros semejantes, le mueve a tratar y defender los derechos de todos los hombres. La misma defensa se encuentra en sus Sucesores; una mención particular debe hacerse de Pío XI que, frente al deterioro económico y doctrinal producido por un capitalismo extremo y al despotismo propio de los totalitarismos entonces vigentes, realizó una constante defensa de los derechos naturales del hombre, de la familia, de los trabajadores, de las pequeñas empresas, etc. También los documentos y discursos de Pío XII supusieron una evidente promoción de la dignidad e igualdad de todas las personas y de todos los pueblos. El beato Juan XXIII, especialmente con la encíclica *Pacem in terris*, abordó el tema de los derechos humanos con un vigor nuevo; ciertamente el Papa no ignora las discrepancias doctrinales entre el pensamiento cristiano y algunas propuestas en favor de los derechos humanos, pero ve la conveniencia de aunar esfuerzos en la tutela de la dignidad personal. Algo análogo se puede decir de los documentos del Concilio Vaticano II y de las intervenciones de Pablo VI y de Juan Pablo II. Sobre este último baste decir que ya en su primera encíclica

961 Cf. SAN GELASIO I, *Carta al Emperador Atanasio* (a. 494): PL 59, 41-47 (particularmente 42 A-B); un resumen en DS 347; el Papa repite la misma doctrina en el *De anathematis vinculo* (a. 495): PL 59, 109. Desde el punto de vista doctrinal, nunca se perdió este dualismo, como muestran los escritos de Santo Tomás. Sin embargo, por diversas vicisitudes históricas, frecuentemente se produjo una identificación práctica de los dos niveles. Esta confusión entre la autoridad eclesiástica y el poder civil es, sin duda, injustificable a nivel doctrinal, y ha sido causa de muchos abusos. No podemos olvidar, sin embargo, algunos de sus frutos, no sólo en el plano religioso, sino también en el social: la paz, la justicia y la defensa de los pobres no habrían logrado tal desarrollo en otros sistemas, habida cuenta de las circunstancias de la época.

962 Como veremos inmediatamente la defensa y la repulsa se refieren a aspectos diversos.

963 Conviene subrayar, con Mons. Crepaldi, que en lugar de una condena se debería hablar de una defensa de los derechos humanos de la tendencia nihilista inherente a las categorías de la modernidad: cf. G. CREPALDI, *Dio o gli dèi. Dottrina sociale della Chiesa: percorsi*, Cantagalli, Siena 2008, p. 111. En realidad, esos derechos se proclamaban «en un contexto liberal violentamente hostil frente a la Iglesia y donde se promovía la libertad de conciencia como un arma antirreligiosa, mientras que hoy esa misma reivindicación ha perdido aquella agresividad ligada a una época, con lo que automáticamente cambia de sentido» (P. VALADIER, *La Iglesia en proceso*, Sal Terrae, Santander 1990, p. 182).

señaló que el «hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión»⁹⁶⁴. También Benedicto XVI ha hablado con frecuencia sobre la necesidad de considerar los derechos humanos como parte esencial de la naturaleza de las personas y, por tanto, de promoverlos sin restricciones.

La Iglesia a la luz de la fe ha proclamado y defendido, desde sus inicios, la dignidad de los seres humanos; con el transcurso del tiempo, teniendo en cuenta los acontecimientos históricos, ha desarrollado una doctrina sobre los derechos de las personas⁹⁶⁵; y «ve en estos derechos la extraordinaria ocasión que nuestro tiempo ofrece para que, mediante su consolidación, la dignidad humana sea reconocida más eficazmente y promovida universalmente como característica impresa por Dios Creador en su criatura. El Magisterio de la Iglesia no ha dejado de evaluar positivamente la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, proclamada por las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, que Juan Pablo II ha definido “una piedra miliar en el camino del progreso moral de la humanidad”»⁹⁶⁶. Para que este progreso se realice, el acervo de los derechos humanos debe ajustarse a la esencia de la dignidad de la persona y encaminarse a proteger sus exigencias materiales, morales y espirituales: una correcta interpretación y una efectiva protección de estos derechos depende de la idea que se tiene de su relación con el ser humano.

3. La organización del Estado

a) Naturaleza del Estado

Ya hemos visto que la sociabilidad es una característica natural del hombre: éste debe vivir en sociedad para lograr su pleno desarrollo y colaborar al desarrollo de los demás. Por otra parte, la sociedad no puede reducirse a la simple agregación de las personas: presupone su unión formal y orgánica con el fin de alcanzar objetivos comunes y promover el bien de quienes la componen. Entre las diversas metas que se proponen los grupos humanos en el ámbito temporal, existe una que es necesaria para obtener las demás: el bien común político; para alcanzarlo la sociedad debe dotarse de un conjunto de estructuras que concilien, regulen e impulsen las actividades de las personas y de

⁹⁶⁴ *Redemptor hominis*, n. 14.

⁹⁶⁵ «La afirmación de los derechos humanos nace en la Iglesia, más que como un sistema histórico, orgánico y completo, como un servicio concreto a la humanidad. Reflexionando sobre ellos la Iglesia ha reconocido siempre sus fundamentos filosóficos y teológicos, y las implicaciones jurídicas, sociales, políticas y éticas como aparece en los documentos de su enseñanza social. Lo ha hecho no en el contexto de una oposición revolucionaria de los derechos de la persona humana contra las autoridades tradicionales, sino en la perspectiva del Derecho escrito por el Creador en la naturaleza humana. La insistencia con que ella, especialmente en nuestros días, se hace promotora del respeto y de la defensa de los derechos del hombre, sean personales o sociales, se explica no sólo por el hecho de que su intervención, hoy como ayer, está dictada por el Evangelio, sino porque de la reflexión sobre los mismos surge una nueva sabiduría teológica y moral para afrontar los problemas del mundo contemporáneo» (*Orientaciones*, n. 32). Es evidente que la aportación de la Iglesia católica en materia de derechos humanos ha sido y sigue siendo esencial: cf. J. JOBLIN, *Contribution de l'Eglise à la formulation des droits de l'homme*, «*Seminarium*» 38 (1998) 529-553; A. APARISI, *Alcance de los derechos del hombre a la luz del pensamiento cristiano*, «*Fidelium iura*» 9 (1999) 137-160.

⁹⁶⁶ *Compendio*, n. 152; la cita interna es de JUAN PABLO II, *Discurso en la ONU*, 2-X-1979, n. 7. Para Juan Pablo II esa *Declaración* «continúa siendo en nuestro tiempo una de las más altas expresiones de la conciencia humana» (*Discurso en la ONU*, 5-X-1995, n. 2).

los grupos sociales en orden a realizar las condiciones que favorecen el logro de la propia perfección. Esta sociedad políticamente organizada es el Estado⁹⁶⁷. Éste podría ser descrito como una sociedad formada por un gran número de personas que viven en un mismo territorio, tienen leyes comunes y colaboran armónicamente para lograr la prosperidad temporal (que no es sólo material) de sus miembros⁹⁶⁸. Su finalidad y su razón de ser es, por tanto, el bien común temporal, en su sentido amplio.

Las actividades del Estado en favor del bien común comportan diferentes funciones, que podrían resumirse en la adopción y funcionamiento de las medidas necesarias para proteger los derechos legítimos de los ciudadanos, es decir, legislar con justicia (poder legislativo), dirimir las responsabilidades y las controversias (poder judicial), dirigir la sociedad (poder ejecutivo); la división y la independencia de estos poderes es uno de los principios básicos de un Estado de derecho⁹⁶⁹. Estos poderes públicos, cumpliendo sus funciones específicas, están llamados a promover el desarrollo humano de los ciudadanos, mediante la justa distribución de los bienes, la defensa de la paz nacional e internacional, el apoyo a una política familiar y económica equitativas, el fomento de la educación, de la moralidad pública, de la salud, etc.; esto será tanto más necesario y urgente cuanto más indigentes sean las personas o los grupos a quienes se refiere⁹⁷⁰. También deberán realizar la función subsidiaria de acometer actividades que favorecen el bien común, pero que son irrealizables por los privados, como son las infraestructuras demasiado costosas: puertos, carreteras, subvenciones, etc.⁹⁷¹. Una de las incumbencias más significativas del Estado es concertar las

967 A lo largo de la historia y según las diversas culturas, el Estado se ha estructurado en diferentes modos: como una tribu o un clan, como un imperio, como un Estado nacional y, quizá con el tiempo, como un Estado mundial.

968 No se debe confundir, por ende, el Estado con el poder público, aunque muchas veces en la forma de hablar se identifican, en cuanto el gobierno es el responsable de llevar a cabo las funciones del Estado.

969 «No puede establecerse una norma universal sobre cuál sea la forma mejor de gobierno ni sobre los sistemas más adecuados para el ejercicio de las funciones públicas, tanto en la esfera legislativa como en la administrativa y en la judicial. [...] Juzgamos, sin embargo, que concuerda con la propia naturaleza del hombre una organización de la convivencia compuesta por las tres clases de magistraturas que mejor respondan a la triple función principal de la autoridad pública [...] Para que esta organización jurídica y política de la comunidad rinda las ventajas que le son propias, es exigencia de la misma realidad que las autoridades actúen y resuelvan las dificultades que surjan con procedimientos y medios idóneos, ajustados a las funciones específicas de su competencia y a la situación actual del país. Esto implica, además, la obligación que el poder legislativo tiene, en el constante cambio que la realidad impone, de no descuidar jamás en su actuación las normas morales, las bases constitucionales del Estado y las exigencias del bien común. Reclama, en segundo lugar, que la administración pública resuelva todos los casos en consonancia con el derecho, teniendo a la vista la legislación vigente y con cuidadoso examen crítico de la realidad concreta. Exige, por último, que el poder judicial dé a cada cual su derecho con imparcialidad plena y sin dejarse arrastrar por presiones de grupo alguno. Es también exigencia de la realidad que tanto el ciudadano como los grupos intermedios tengan a su alcance los medios legales necesarios para defender sus derechos y cumplir sus obligaciones, tanto en el terreno de las mutuas relaciones privadas como en sus contactos con los funcionarios públicos» (*Pacem in terris*, pp. 276-277). Cf. *Rerum novarum*, pp. 120-122; *Centesimus annus*, n. 44; *Compendio*, n. 402.

970 Cf. *Rerum novarum*, pp. 125, 128-129.

971 Cf. *Quadragesimo anno*, p. 203; *Mater et magistra*, pp. 432-433, 438.

actividades de los grupos sociales y de las personas para que la realización de las metas particulares redunde en la promoción del bien común⁹⁷².

Para realizar estas tareas el Estado recurre a medios de intervención inmediatos y mediatos: los primeros se encaminan a promover directamente el desarrollo personal, familiar y social de los ciudadanos a través de la asistencia económica a los grupos desfavorecidos, la utilización de la política fiscal para la redistribución de la riqueza, la promulgación de leyes destinadas a crear condiciones de equidad, etc. Las intervenciones mediatas promueven las actuaciones de los ciudadanos a favor del bien común; por ejemplo, dando facilidades fiscales a las asociaciones de voluntariado o de alta utilidad social, favoreciendo las instituciones y estructuras de tipo comunicativo, cultural, sanitario, etc. que todos pueden utilizar, y tantos otros servicios que estimulan el compromiso social.

b) La soberanía nacional

El concepto político de “soberanía” indica el poder supremo de una *polis*; es, por tanto, un concepto que varía en función de las diferentes formas de organizar el poder público. El asentamiento de los Estados nacionales en la Edad moderna comportó la difusión de la idea de “soberanía nacional”: todo el poder del país se concentró en el “soberano”, que unificaba las actividades sociales de los ciudadanos hacia un objetivo común y evitaba las injerencias de los otros “soberanos”. La decadencia del absolutismo no invalida el concepto de “soberanía”, que se traslada a la Asamblea, al Emperador, al Partido, etc. La soberanía nacional es necesaria para salvaguardar la libertad y la subjetividad de un pueblo. Teniendo en cuenta la jerarquía de las dimensiones personales, conviene subrayar que la soberanía debe proteger, en primer término, el crecimiento espiritual, moral y cultural⁹⁷³.

En un mundo cada vez más interdependiente, el modo de ejercer la soberanía nacional está destinado a evolucionar, ya que no es un valor absoluto. En efecto, la creciente globalización de las cuestiones sociales requiere un cierto condominio de esa soberanía, para así promover el bien común mundial: de hecho, los diferentes acuerdos regionales tienden a limitar algunos ámbitos de esa soberanía para alcanzar metas comunes más ventajosas. En este sentido, la soberanía nacional no debería obstaculizar el establecimiento de una comunidad internacional, aunque tampoco debería desaparecer totalmente después de esa constitución; también porque las diferencias entre los pueblos,

972 «Para asegurar el bien común, el gobierno de cada país tiene el deber específico de armonizar con justicia los diversos intereses sectoriales. La correcta conciliación de los bienes particulares de grupos y de individuos es una de las funciones más delicadas del poder público. En un Estado democrático, en el que las decisiones se toman ordinariamente por mayoría entre los representantes de la voluntad popular, aquellos a quienes compete la responsabilidad de gobierno están obligados a fomentar el bien común del país, no sólo según las orientaciones de la mayoría, sino en la perspectiva del bien efectivo de todos los miembros de la comunidad civil, incluidas las minorías» (*Compendio*, n. 169). Cf. *Pacem in terris*, pp. 274-275; *Catecismo*, n. 1908.

973 «El Magisterio reconoce la importancia de la soberanía nacional, concebida ante todo como expresión de la libertad que debe regular las relaciones entre los Estados. La soberanía representa la subjetividad de una Nación en su perfil político, económico, social y cultural. La dimensión cultural adquiere un valor decisivo como punto de apoyo para resistir los actos de agresión o las formas de dominio que condicionan la libertad de un país: la cultura constituye la garantía para conservar la identidad de un pueblo, expresa y promueve su *soberanía espiritual*» (*Compendio*, n. 435). Cf. JUAN PABLO II, *Discurso en la UNESCO*, 2-VI-1980, nn. 14-15; ID., *Discurso en la ONU*, 5-X-1995, nn. 8, 15.

cuando se viven armónicamente, son una riqueza para todos y pueden contribuir a mejorar las relaciones internacionales. El ejercicio de la soberanía nacional debe, por consiguiente, estar subordinado a la búsqueda del bien común nacional y mundial⁹⁷⁴.

c) Derechos de los pueblos

La natural sociabilidad de la persona muestra que sus derechos y deberes no se limitan al ámbito individual: también se manifiestan en su inserción en las diversas sociedades humanas, singularmente en los pueblos y las naciones que, por consiguiente, gozan de derechos naturales, inalienables y universales⁹⁷⁵. En este sentido, el justo y pacífico desarrollo de la sociedad internacional requiere el reconocimiento y la tutela de los derechos de los pueblos. Éstos dimanar de la dignidad de la persona, «no son sino los “derechos humanos” considerados a este específico nivel de la vida comunitaria»⁹⁷⁶. Más aún, como la “subjetividad” de la sociedad deriva de la subjetividad del ser humano, los derechos de los grupos deben subordinarse a los derechos de las personas. Esto explica que también en este ámbito tengan preeminencia los derechos morales y culturales.

Pío XII, en diversas ocasiones, habló de los derechos y deberes de los pueblos, enunciando algunos⁹⁷⁷. Juan XXIII recordaba: «Nos complace confirmar ahora con nuestra autoridad las enseñanzas que sobre el Estado expusieron repetidas veces nuestros predecesores, esto es, que las naciones son sujetos de derechos y deberes mutuos [...] Todas las comunidades políticas son iguales en dignidad natural. De donde se sigue que cada una de ellas tiene derecho a la existencia, al propio desarrollo, a los medios necesarios para este desarrollo y a ser, finalmente, la primera responsable en procurar y alcanzar todo lo anterior; de igual manera, cada nación tiene también el derecho a la buena fama y a que se le rindan los debidos honores. [...] De todo ello se sigue que las comunidades políticas tienen igualmente el deber de asegurar de modo eficaz tales derechos y de evitar cuanto pueda lesionarlos»⁹⁷⁸. También Juan Pablo II ha puesto de manifiesto algunos de esos derechos, que así se recogen en el *Compendio*: «La Nación tiene “un derecho fundamental a la existencia”; a la “propia lengua y cultura, mediante las cuales un pueblo expresa y promueve su ‘soberanía’ espiritual”; a “modelar su vida según las propias tradiciones, excluyendo, naturalmente, toda violación de los derechos humanos fundamentales y, en particular, la opresión de las minorías”; a “construir el propio futuro proporcionando a las generaciones más

974 «Las Naciones pueden renunciar libremente al ejercicio de algunos de sus derechos, en orden a lograr un objetivo común, con la conciencia de formar una “familia”, donde deben reinar la confianza recíproca, el apoyo y respeto mutuos» (*Compendio*, n. 435). Cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1939: AAS 32 (1940) 10-11; *Pacem in terris*, pp. 289-291; PONTIFICIA COMISIÓN “JUSTICIA Y PAZ”, *La Iglesia y los derechos del hombre*, 10-XII-1974, n. 8; *Compendio*, n. 434.

975 Cf. *Sollicitudo rei socialis*, nn. 26, 33; *Centesimus annus*, n. 21; JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático*, 9-I-1988, nn. 7-8; ID., Carta ap. *Con ocasión del 50º aniversario del comienzo de la Segunda Guerra Mundial*, n. 8; *Compendio*, n. 157. Vid. F. C. GARCÍA MAGÁN, *Derechos de los pueblos y naciones. Un ámbito de diálogo entre el Derecho Internacional y el Magisterio de Juan Pablo II*, Ed. Pont. Univ. Lateranense, Roma 1998; V. BUONOMO (ed.), *Diritti dell’Uomo, Diritti dei Popoli. Percorsi di riflessione*, Ed. Pont. Univ. Lateranense, Roma 2001.

976 JUAN PABLO II, *Discurso en la ONU*, 5-X-1995, n. 8. Se debe, por ende, dar primacía a los derechos de las agrupaciones que son más necesarias para el pleno desarrollo de la persona, como son la familia, la comunidad religiosa y el Estado.

977 Cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1951: AAS 44 (1952) 10-11; ID., *Discurso a los Juristas Católicos sobre la Comunidad de Estados y de pueblos*, 6-XII-1953: AAS 45 (1953) 795-796.

978 *Pacem in terris*, pp. 279, 281-282.

jóvenes una educación adecuada”. El orden internacional exige un *equilibrio entre particularidad y universalidad*, a cuya realización están llamadas todas las Naciones, para las cuales el primer deber sigue siendo el de vivir en paz, respeto y solidaridad con las demás Naciones»⁹⁷⁹.

En este contexto, sería muy conveniente la elaboración de tratados internacionales que reconozcan los derechos de las naciones, de los grupos regionales y de la comunidad internacional. Ello facilitaría plantear y resolver, sobre una base sólida, las actuales exigencias de una mayor justicia, solidaridad y libertad a nivel planetario, favoreciendo la solución de las divergencias, el arbitraje de las controversias y, si fuera necesario, reprimiendo las transgresiones de esos derechos⁹⁸⁰. Como *humus* para esos tratados se debe fomentar en las personas y en las comunidades el espíritu de unidad y de fraternidad de todos los seres y grupos humanos, para así facilitar la confianza mutua, el respeto recíproco y la cooperación solidaria⁹⁸¹. De este modo, sin injerencias en la justa soberanía de cada nación, se prepararía una base jurídica y un ambiente humano favorables para la puesta en práctica de algunos derechos particularmente importantes en el mundo de hoy, como son la intervención humanitaria, la cooperación al desarrollo y otros semejantes.

d) La democracia

El término “democracia” se utiliza normalmente con tres sentidos diversos que no tienen la misma calificación moral y, por tanto, son juzgados de diferente manera por el Magisterio⁹⁸²: 1) En modo genérico, significa la participación de los ciudadanos en la gestión de los asuntos públicos; la Iglesia siempre ha alentado esa participación⁹⁸³. 2) De acuerdo con su significado específico, la democracia es una de las tres formas de gobierno (monarquía, aristocracia y la democracia) indicadas por la filosofía política clásica; en este terreno, la Iglesia respeta la libertad de elección de los ciudadanos⁹⁸⁴. 3) Desde el punto de vista histórico, el término “democracia” se refiere a la ideología de la soberanía popular, que pone en el pueblo el origen último de la autoridad; el Magisterio ha señalado el error de esta ideología⁹⁸⁵.

d. 1) Democracia, verdad y valores

La Iglesia considera la democracia, en el sentido intermedio, como el modo de gobierno que mejor promueve la participación de todos los ciudadanos en la vida social y, por ende, que favorece

979 *Compendio*, n. 157; las citas internas son de JUAN PABLO II, *Discurso en la ONU*, 5-X-1995, n. 8.

980 Cf. *Compendio*, n. 435. Vid. cap. VIII, § 1 c).

981 Cf. JUAN PABLO II, *Discurso en la ONU*, 5-X-1995, nn. 13-15; ID., *Discurso al Cuerpo Diplomático*, 13-I-2001, n. 8.

982 Cf. J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Doctrina social de la Iglesia*, cit., pp. 113-116.

983 Cf. *Gaudium et spes*, n. 75; *Libertatis conscientia*, n. 95; *Orientaciones*, n. 40; *Centesimus annus*, nn. 22, 46.

984 Cf. *Pacem in terris*, p. 271; *Centesimus annus*, n. 47; *Catecismo*, n. 1901.

985 Cf. *Pacem in terris*, p. 279; *Gaudium et spes*, n. 74. Vid. § 1 d).

mejor la dignidad humana a nivel personal y asociativo⁹⁸⁶. Pero esto sólo es posible cuando se inspira en una antropología integral, la única capaz de proteger auténticamente la dignidad de cada persona⁹⁸⁷. De tal antropología derivan dos corolarios importantes para este tema: evitar los sistemas políticos totalitarios y promover la presencia de valores morales en la política⁹⁸⁸. De hecho, la Iglesia ha denunciado los totalitarismos como enemigos de la dignidad humana, en una época en que estos sistemas estaban ampliamente extendidos⁹⁸⁹. Y también ha enseñado que la libertad y la democracia deben fundarse en la verdad y en los valores humanos inalienables; cuando no lo hace, la libertad de unos abusa de la libertad de los otros⁹⁹⁰. La democracia es «un instrumento y no un fin. Su carácter “moral” no es automático, sino que depende de su conformidad con la ley moral a la que, como cualquier otro comportamiento humano, debe someterse; esto es, depende de la moralidad de los fines que persigue y de los medios de que se sirve»⁹⁹¹. La democracia, en sentido profundo, implica la colaboración/participación de todos, no sólo para exigir derechos, sino también y sobre todo para cumplir las propias obligaciones –también aquellas morales– en la vida social.

986 «La democracia –haciendo salvedad de sus diferencias históricas concretas, que no son irrelevantes para su correcta estimación– no es el mejor modo de organizar la sociedad, pero es ciertamente la más alta y prometedora expresión de un gobierno del pueblo y para el pueblo» (E. COMBI - E. MONTI, *Fede e società*, Centro Ambrosiano, Milano 2005, p. 220).

987 Cf. P. PAVAN, *La democracia y sus razones*, Difusión, Buenos Aires 1961; M. A. FERRARI, *Sobre las bases éticas de la democracia*, «Sapientia» 47 (1992) 201-208; V. POSSENTI, *La democrazia e il cristianesimo*, «Annales theologici» 6 (1992) 55-73; P. DONATI, *La democrazia e l'insegnamento sociale cristiano*, «La Società» 3 (1993) 501-513; K. L. GRASSO - G. V. BRADLEY - R. P. HUNT (eds.), *Catholicism, Liberalism and Communitarianism. The Catholic Tradition and the Moral Foundations of Democracy*, Rowman & Littlefield, Maryland 1995; J. B. D'ONORIO (dir.), *L'Église et la démocratie*, Téqui, Paris 1999; A. OLLERO, *Democracia y convicciones en una sociedad plural*, Navarra Gráfica, Berriozar 2001; PONTIFICAL ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES, *Democracy in Debate. Reports, Final Proceedings and Final Document*, Vatican City 2005; M. RHONHEIMER, *The Political Ethos of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls' "Political Liberalism" Revisited*, «American Journal of Jurisprudence» 50 (2005) 1-70; C. IZQUIERDO - C. SOLER (ed.), *Cristianos y democracia*, Eunsa, Pamplona 2005; M. SPIEKER, *Chiesa e democrazia. L'etica politica nella Gaudium et spes*, en A. RODRÍGUEZ LUÑO - E. COLOM (cur.), *Teologia ed etica politica*, cit., pp. 31-45; M. TOSO, *Democrazia e libertà*, LAS, Roma 2006; L. J. RUBIO GUERRERO, *Democracia y ética teológica en las naciones Latinoamericanas*, «Anámnesis» n° 32 (2006) 117-131.

988 «La Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien la de sustituirlos oportunamente de manera pacífica. Por esto mismo, no puede favorecer la formación de grupos dirigentes restringidos que, por intereses particulares o por motivos ideológicos, usurpan el poder del Estado. Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana. Requiere que se den las condiciones necesarias para la promoción de las personas concretas, mediante la educación y la formación en los verdaderos ideales, así como de la “subjetividad” de la sociedad mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad» (*Centesimus annus*, n. 46). Cf. *Compendio*, n. 406.

989 Concretamente Pío XI protestó contra los atropellos del fascismo en Italia con la encíclica *Non abbiamo bisogno* de 1931. En 1937 publicó la encíclica *Mit brennender Sorge*, en la que anima a los fieles a oponerse a los abusos del régimen nazi. Pocos días después, con la encíclica *Divini Redemptoris*, Pío XI definía el comunismo como “intrínsecamente perverso” e indicaba los medios necesarios para superarlo: cf. *Compendio*, n. 92.

990 «Una concepción del pluralismo en clave de relativismo moral, [es] nociva para la misma vida democrática, pues ésta tiene necesidad de fundamentos verdaderos y sólidos, esto es, de principios éticos que, por su naturaleza y papel fundacional de la vida social, no son “negociables”» (*Compromiso de los católicos en la vida política*, n. 3).

991 *Evangelium vitae*, n. 70. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Moral y sociedad democrática*, 14-II-1996.

Una democracia sólo “procedimental”, indiferente a los valores éticos, pierde el sentido de la dignidad humana y tiende al despotismo⁹⁹². Efectivamente, esta democracia no tiene como punto de referencia la persona, sino las instituciones económicas y sociales: trata de establecer un conjunto de normas y procedimientos que fomenten una convivencia pacífica y una prosperidad material. Sin embargo, lleva en sí el germen de la autodestrucción: si deriva de un pensamiento *fuerte* se convierte fácilmente en un totalitarismo abierto; si lo hace de un pensamiento *débil* tiende al permisivismo social que suele conducir a un totalitarismo encubierto⁹⁹³. Por eso la política no debe sustentarse sólo en términos de garantía recíproca siempre a merced de las falsas ideologías y normas de procedimiento que nunca son neutrales, sino en las certezas, valores y derechos que derivan de la plena verdad sobre el hombre⁹⁹⁴. Ésta es la forma de organizar una democracia estable y construir una sociedad abierta y personalista: es necesario, por consiguiente, que la democracia se base en una ética sustancial orientada al crecimiento del ser humano en cuanto persona⁹⁹⁵. Todo esto es especialmente necesario en nuestro tiempo, en que se ha generalizado la opinión de que el orden político debería limitarse a registrar e incorporar las convicciones de la mayoría.

En la actualidad no son infrecuentes las propuestas que afirman que el Estado debería desatender la cuestión de la verdad y que su cometido debería limitarse a mantener un orden social que garantice la libertad de

992 «Una auténtica democracia no es sólo el resultado de un respeto formal de las reglas, sino que es el fruto de la aceptación convencida de los valores que inspiran los procedimientos democráticos: la dignidad de toda persona humana, el respeto de los derechos del hombre, la asunción del “bien común” como fin y criterio regulador de la vida política. Si no existe un consenso general sobre estos valores, se pierde el significado de la democracia y se compromete su estabilidad. La doctrina social individúa uno de los mayores riesgos para las democracias actuales en el relativismo ético, que induce a considerar inexistente un criterio objetivo y universal para establecer el fundamento y la correcta jerarquía de valores» (Compendio, n. 407).

993 Cf. *Centesimus annus*, n. 46. Sólo el reconocimiento de un fundamento objetivo de los derechos de la persona puede evitar que el Estado derive hacia una práctica totalitaria del poder político, hacia la contingencia de una conciencia puramente histórica, hacia unos pactos sociales basados exclusivamente en el criterio de la mayoría, y hacia una supuesta –y nunca real– imparcialidad.

994 «El valor de la democracia se mantiene o cae con los valores que encarna y promueve» (*Evangelium vitae*, n. 70).

995 «El hombre, en efecto, no consta sólo de cuerpo, sino también de alma, dotada de inteligencia y libertad. El alma exige, por tanto, de un modo absoluto, en virtud de su propia naturaleza, una ley moral basada en la religión, la cual posee capacidad muy superior a la de cualquier otra fuerza o utilidad material para resolver los problemas de la vida individual y social, así en el interior de las naciones como en el seno de la sociedad internacional» (*Mater et magistra*, p. 450). Además, «si la convergencia y los conflictos de opinión pueden constituir expresiones normales de la vida pública en el contexto de una democracia representativa, la doctrina moral no puede depender ciertamente del simple respeto de un procedimiento; en efecto, ésta no viene determinada en modo alguno por las reglas y formas de una deliberación de tipo democrático» (*Veritatis splendor*, n. 113). Una actitud positivista, que olvida los profundos valores humanos, «acaba por difundir la convicción de que la “ponderación de bienes” es el único camino para el discernimiento moral y que el bien común es sinónimo de compromiso. En realidad, si el compromiso puede constituir un legítimo balance de intereses particulares diversos, se transforma en un mal común cuando implica acuerdos que perjudican la naturaleza del hombre. [...] Por eso resulta cada vez más indispensable que Europa evite la actitud pragmática, hoy ampliamente generalizada, que justifica sistemáticamente el compromiso con respecto a los valores humanos esenciales, como si fuera la inevitable aceptación de un presunto mal menor. Ese pragmatismo, presentado como equilibrado y realista, en el fondo no es tal, precisamente porque niega la dimensión de valor e ideal, que es inherente a la naturaleza humana» (BENEDICTO XVI, *Discurso al Congreso por el 50 aniversario de los Tratados de Roma*, 24-III-2007).

los ciudadanos. Pero libertad y verdad se hallan tan intrínsecamente unidas, que ninguna de ellas subsiste sin la otra; y, a la vez, las dos necesitan el apoyo de algo que está más allá de ellas mismas: deben abrirse «a las fuerzas salvadoras de la fe, al discernimiento entre el bien y el mal. [...] La libertad humana requiere que concurren varias libertades. Sin embargo, esto no se puede lograr si no está determinado por un común e intrínseco criterio de medida, que es fundamento y meta de nuestra libertad. Digámoslo ahora de manera muy sencilla: el hombre necesita a Dios, de lo contrario queda sin esperanza [...]. Por eso la razón necesita de la fe para llegar a ser totalmente ella misma: razón y fe se necesitan mutuamente para realizar su verdadera naturaleza y su misión»⁹⁹⁶.

Los valores éticos no eliminan, más bien exigen un Estado de derecho y leyes justas y ciertas. Pero esto, por sí solo, no garantiza la existencia de la democracia, según recuerda el Magisterio de la Iglesia⁹⁹⁷ y la historia ha evidenciado. No se puede, ciertamente, subestimar el peligro que quienes sostienen un conjunto de certezas intenten coaccionar a otros para que abracen esos mismos criterios de verdad y de bien; sin embargo, la verdad cristiana no es de este género: no se deja imponer ni impone esquemas rígidos a la realidad sociopolítica, ya que respeta la dignidad y la libertad de todos los hombres⁹⁹⁸. Los fieles laicos al participar activamente en la vida política deben hacerlo «en modo coherente con las enseñanzas de la Iglesia, compartiendo razones fundadas y grandes ideales en la dialéctica democrática y en la búsqueda de un amplio consenso con todos los que defienden la vida y la libertad, la salvaguardia de la verdad y del bien de la familia, la solidaridad con los necesitados y el empeño necesario por el bien común. Los cristianos no pretenden la hegemonía política o cultural, pero, en todas sus actividades, están movidos por la certeza de que Cristo es la piedra angular de toda construcción humana»⁹⁹⁹. La crítica de que quien profesa una doctrina no puede ser un verdadero demócrata, no debe hacerse a los que están convencidos de una verdad absoluta, sino a quienes no respetan las ideas y, en consecuencia, la dignidad de los demás¹⁰⁰⁰.

Hemos indicado, por un lado, la necesidad de que la democracia tenga en cuenta los valores morales que la sustentan y, por otro lado, sabemos que la democracia decide en base a la regla de la mayoría; podría surgir la duda si estos dos aspectos están en conflicto. «En realidad, un tal contraste no tiene razón de nacer. En efecto, la regla de la mayoría no es un criterio de verdad y de justicia, sino que es una regla práctica, propiamente “política”, que permite a una sociedad, en la que existe una pluralidad de ideas y de propuestas, salir de la incertidumbre y de la indecisión y darse una línea de conducta, que todos deben aceptar para que la sociedad pueda vivir y tener un modo unitario de comportamiento. [...] Pero es claro que la mayoría no es la regla de lo auténtico y de lo

996 *Spe salvi*, n. 23.

997 Cf. *Gaudium et spes*, n. 41; *Catecismo*, n. 1931; *Centesimus annus*, n. 55.

998 De hecho, «el cristianismo, aún comprendiéndose a sí mismo como verdad única y suprema, no contempla esta verdad como sustituto de las demás verdades y lógicas terrenas en el campo jurídico, político o filosófico, sino más bien como su complemento y su salvación» (M. RHONHEIMER, *Cristianismo y laicidad*, cit., p. 26).

999 BENEDICTO XVI, *Discurso a la Asamblea plenaria del Pontificio Consejo para los Laicos*, 21-V-2010.

1000 Cf. *Centesimus annus*, n. 46.

justo, y por lo tanto aceptar lo que la mayoría decide no significa aceptar que sea verdadero y justo cuanto ella ha decidido. He aquí por qué el sistema democrático debe prever la objeción de conciencia contra las decisiones de la mayoría y respetar dicha objeción»¹⁰⁰¹.

En definitiva, una auténtica democracia, para sostenerse, necesita una correcta concepción de la persona humana y un verdadero Estado de derecho. No es compatible, sin embargo, con un relativismo conceptual y moral, que admite cualquier cosa, excepto ser puesto en discusión tanto desde una perspectiva teórica cuanto en su pretensión ideológica de ser la única base posible para la democracia¹⁰⁰².

d. 2) Instituciones democráticas

Además de los valores éticos, la democracia requiere un conjunto de estructuras sociales que garanticen su estabilidad y desarrollo. Éstas pueden realizarse sólo en un Estado de derecho, en el cual es soberana la ley y no la voluntad arbitraria de los hombres. En el ordenamiento legal de una democracia, tienen prioridad la constitución (escrita o consuetudinaria) y otras normas institucionales, que deben –entre otras cosas– prever un sistema ecuaníme de elegir, controlar y cambiar los poderes públicos por parte de los ciudadanos, ya que el fundamento inmediato, aunque no último, de la autoridad es el pueblo¹⁰⁰³. Sin embargo, la obligación de los gobernantes de rendir cuentas a los ciudadanos no significa que los elegidos sean simples ejecutores de los intereses de los votantes, porque son responsables del bien común en primera persona: su función, como se ha mencionado, es armonizar esos intereses en vista del bien de todos¹⁰⁰⁴.

La democracia debe también promover el establecimiento de estructuras de participación política. Entre éstas destacan, por su importante papel, los partidos políticos –que veremos de inmediato– y la institución del *referéndum* como «forma directa de elaborar las decisiones políticas. La representación política no excluye, en efecto, que los ciudadanos puedan ser interpelados directamente en las decisiones de mayor importancia para la vida social»¹⁰⁰⁵.

1001 A. LUCIANI, *Catecismo social cristiano*, cit., p. 228.

1002 Cf. S. FONTANA, *El relativismo occidental como cuestión ética y política. Respuesta de la fe cristiana*, «Corintios XIII» n° 122 (2007) 233-268.

1003 «En el sistema democrático, la autoridad política es responsable ante el pueblo. Los organismos representativos deben estar sometidos a un efectivo control por parte del cuerpo social. Este control es posible ante todo mediante elecciones libres, que permiten la elección y también la sustitución de los representantes. La obligación por parte de los electos de *rendir cuentas* de su proceder, garantizado por el respeto de los plazos electorales, es un elemento constitutivo de la representación democrática» (*Compendio*, n. 408).

1004 Cf. *Catecismo*, n. 2236; *Compendio*, n. 409.

1005 *Compendio*, n. 413. Cf. *Gaudium et spes*, n. 75.

d. 3) *Los partidos políticos*

Un papel importante en la búsqueda del bien común y en la consolidación de la democracia compete a los partidos políticos¹⁰⁰⁶. Su finalidad es favorecer el progreso personal y social en el ámbito político en el que actúan, sin limitarse al bien de sus afiliados: «Los partidos políticos deben promover todo lo que a su juicio exige el bien común; nunca, sin embargo, está permitido anteponer intereses propios al bien común»¹⁰⁰⁷. Es funesto, desde el punto de vista moral e incluso pragmático, tomar decisiones mirando más a las ventajas electorales que al bien del país: esta actitud –que parece provechosa a primera vista– genera recelo y pasividad en los ciudadanos y los incita a buscar su propia ventaja desinteresándose de las necesidades sociales¹⁰⁰⁸.

Las actividades de los partidos tienen un cierto carácter de lucha política; pero ésta debe considerarse como un empeño “por” el bien común, no como una pugna “contra” los demás. Ya Pío XI, en su primera encíclica, alertó contra «la lucha de los partidos dirigida frecuentemente no ya por una serena diversidad de opiniones y por la búsqueda sincera del bien común, sino por el deseo de hacer prevalecer los intereses propios con detrimento de los demás»¹⁰⁰⁹. Esto no impide el pluralismo político¹⁰¹⁰; implica, más bien, que las diferencias en las opciones específicas no comporten descuidar los principios y valores sociales o dificulten la edificación del bien común. Juan XXIII recordó que, en la concreta aplicación de la doctrina social a la realidad, puede ocurrir que «surjan divergencias aun entre católicos de sincera intención. Cuando esto suceda, procuren todos observar y testimoniar la mutua estima y el respeto recíproco, y al mismo tiempo examinen los puntos de coincidencia a que pueden llegar todos, a fin de realizar oportunamente lo que las necesidades pidan. Deben tener, además, sumo cuidado en no derrochar sus energías en discusiones

1006 «Los partidos están llamados a interpretar las aspiraciones de la sociedad civil orientándolas al bien común, ofreciendo a los ciudadanos la posibilidad efectiva de concurrir a la formación de las opciones políticas. Los partidos deben ser democráticos en su estructura interna, capaces de síntesis política y con visión de futuro» (*Compendio*, n. 413).

1007 *Gaudium et spes*, n. 75.

1008 «Los interrogantes que se plantean en la sociedad a menudo no son examinados según los criterios de justicia y moralidad, sino más bien de acuerdo con la fuerza electoral o financiera de los grupos que los sostienen. Semejantes desviaciones de la actividad política con el tiempo producen desconfianza y apatía, con lo cual disminuye la participación y el espíritu cívico entre la población, que se siente perjudicada y desilusionada. De ahí viene la creciente incapacidad para encuadrar los intereses particulares en una visión coherente del bien común» (*Centesimus annus*, n. 47).

1009 Pío XI, Enc. *Ubi arcano*: AAS 14 (1922) 678. Esta lucha “contra” los otros es aún más escandalosa cuando contraponen diferentes grupos de católicos; a ello se refería Pío XI, debido a unas circunstancias concretas, con una enseñanza que es válida en todos los tiempos: «Nuestro corazón de Padre se ha visto afligido por las divisiones internas entre los católicos, divisiones que, si bien nacen de fútiles causas, son, sin embargo, siempre trágicas en sus consecuencias, pues enfrentan mutuamente a los hijos de una misma madre, la Iglesia. Esta es la causa de que los agentes de la revolución, que no son tan numerosos, aprovechando la ocasión que se les ofrece, agudicen más todavía las discordias y acaben por conseguir su mayor deseo, que es la lucha intestina entre los mismos católicos. [...] Los que procuran exacerbar las disensiones internas entre los católicos incurren en una gravísima responsabilidad ante Dios y ante la Iglesia» (Pío XI, Enc. *Divini Redemptoris*: AAS 29 (1937) 102).

1010 Vid. cap. I, § 3 d).

interminables, y, so pretexto de lo mejor, no se descuiden de realizar el bien que les es posible y, por tanto, obligatorio»¹⁰¹¹. La política tiene como objetivo construir una comunidad humana y promover el bien común; es necesario, por ende, que en ella actúen armónicamente los que gobiernan y los gobernados o los que están en la oposición, aunque exista una diferencia de opiniones en el modo de gobernar.

1011 *Mater et magistra*, p. 456.

CAPÍTULO VII

LA VIDA ECONÓMICA

1. Dimensión moral de la actividad económica

«No corresponde a la Iglesia analizar los instrumentos técnicos del desarrollo económico, pero es parte de su misión contribuir a juzgar y orientar las instituciones económicas para que se produzca un verdadero progreso del hombre y de la sociedad. De hecho, si la Iglesia emite un juicio moral en materia económica y social, es porque considera que éste resulta necesario para defender los derechos fundamentales de la persona»¹⁰¹². En realidad, la moral cristiana se ocupa de la economía porque existe una connatural relación entre economía y ética, que deriva de la verdad sobre el hombre. Esta premisa es importante para evidenciar que los requisitos éticos en economía no son ajenos a la misma economía, sino intrínsecos a su índole humanista¹⁰¹³.

a) Pobreza y riqueza en la doctrina cristiana

La carencia de los bienes terrenos esenciales ha sido a través de la historia, y sigue siendo hoy, una de las principales causas del sufrimiento de enormes multitudes de personas. Esta carencia es multiforme, comprende una gran diversidad de necesidades y de niveles de miseria, no siempre fácilmente perceptibles: no se trata sólo de bienes materiales; hoy en día es quizás más crítica la falta de recursos inmateriales: libertad de pensamiento y de iniciativa, falta de educación y de información, etc. De hecho, incluso en los países desarrollados existen fenómenos de pobreza relacional, moral y espiritual, y en diversas sociedades el crecimiento económico se ve entorpecido por impedimentos culturales. La pobreza, a pesar del significativo crecimiento de la economía mundial, sigue presente en la actualidad como un dramático problema de justicia, ocasionado por la falta de reconocimiento práctico del principio del destino universal de los bienes; es, además, un fenómeno complejo que requiere intervenciones globales¹⁰¹⁴.

El juicio moral sobre la pobreza presente en la Sagrada Escritura es variado: a veces la considera una contingencia natural o un mal social; pone de relieve su inmoralidad, con diversos matices, cuando deriva de la propia desidia o de la injusticia de los demás; pero también es vista como un signo de la situación del hombre ante el Creador¹⁰¹⁵. Algo similar sucede con respecto a la riqueza: por un lado, la posesión de bienes se estima como una bendición divina que facilita el desarrollo de la vida personal y social; por otro lado, se reprueba la riqueza obtenida por medios ilícitos

¹⁰¹² H. FITTE, *Teologia e società*, Apollinare Studi, Roma 2000, p. 217.

¹⁰¹³ Una visión teológica de la actividad económica se encuentra en: A. BARRERA, *God and the Evil of Scarcity*, Univ. of Notre Dame Press, Notre Dame 2005.

¹⁰¹⁴ Cf. BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2009*, n. 2. CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL, *Exigências evangélicas e éticas de superação da miséria e da fome*, 19-IV-2002; A. GALINDO, *Erradicación de la pobreza y el hambre*, «Humanismo y trabajo social» 5 (2006) 29-59. Vid. cap. II, § 3 e).

¹⁰¹⁵ Cf. *Dt* 17,16-17; *Tb* 4,13-14; *Pr* 10,4; 24,30-34.

(robo, fraude, usura, etc.), el apeamiento a ella y su uso inicuo o altanero¹⁰¹⁶. Esto es así porque Dios es el origen de todos los bienes, que Él otorga al hombre para que los gestione y comparta; quien se considera pobre ante el Señor y confía en Él, recibe de Dios los bienes necesarios, especialmente aquéllos más profundamente humanos. Este tipo de pobreza facilita una relación con Dios según verdad y, por tanto, inclina a compartir los bienes con el prójimo¹⁰¹⁷; por su parte, quienes se apegan a los bienes terrenos se ponen en una falsa relación con Dios y con los demás¹⁰¹⁸.

Esta doctrina veterotestamentaria ha sido confirmada y llevada a su definitiva plenitud por Jesucristo: Él, de rico que era, se hizo pobre para enriquecernos; asegura la felicidad y la vida eterna a los pobres de espíritu; vive y predica el amor preferencial por los más pequeños y necesitados, y hace del amor hacia ellos la condición para entrar en el cielo¹⁰¹⁹. La *sequela Christi* comporta, por tanto, el llamado a continuar Su obra en este ámbito: vivir la pobreza evangélica¹⁰²⁰, ayudar a los necesitados y comprometerse socialmente con el fin de encontrar soluciones adecuadas para superar las diversas formas de la pobreza¹⁰²¹.

Las enseñanzas patrísticas con respecto a los bienes terrenos hacen más hincapié en la necesidad de la conversión interior que en la necesidad de cambiar las estructuras, y señalan que el uso de esos bienes debe llevarse a cabo como administradores de un don recibido en favor de todos y no como propietarios absolutos¹⁰²².

1016 Cf. *Gn* 13,14-17; 31,6-9; *Jb* 2,10; *Pr* 22,22-23; *Si* 29,11-15; 31,6-8; *Is* 58,10-11; *Jr* 7,5-10; *Am* 2,6-7; 6,3-6; *Mi* 2,1-2; *Ag* 2,6-8.

1017 Por eso los pobres son objeto de especial atención por parte de Dios; a ellos se dirigen las promesas divinas.

1018 Así se pueden resumir estas enseñanzas bíblicas: «*La pobreza, cuando es aceptada o buscada con espíritu religioso, predispone al reconocimiento y a la aceptación del orden creatural*; en esta perspectiva, el “rico” es aquel que pone su confianza en las cosas que posee más que en Dios, el hombre que se hace fuerte mediante las obras de sus manos y que confía sólo en esta fuerza. La pobreza se eleva a valor moral cuando se manifiesta como humilde disposición y apertura a Dios, confianza en Él. Estas actitudes hacen al hombre capaz de reconocer lo relativo de los bienes económicos y de tratarlos como dones divinos que hay que administrar y compartir, porque la propiedad originaria de todos los bienes pertenece a Dios» (*Compendio*, n. 324). Cf. *Ibid.*, n. 323.

1019 Cf. *Mt* 5,3; 6,24; 11,25; *Mc* 4,19; 6,8-9; 10,21-25; *Lc* 1,52-53; 4,18; 7,22; 9,58; 12,15-21. Vid. *Rm* 14,6-8; 2 *Co* 8,9; 1 *Tm* 4,4; 6,10. «El precepto del desprendimiento de las riquezas es obligatorio para entrar en el Reino de los cielos» (*Catecismo*, n. 2544). Cf. *Ibid.*, nn. 2545-2547.

1020 «Para el cristianismo, el término “pobreza” no es solamente expresión de privación y marginación de las que debemos liberarnos. Designa también un modelo de vida que ya aflora en el Antiguo Testamento en el tipo de los “pobres de Yahvé” y vivido y proclamado por Jesús como Bienaventuranza. San Pablo concretó esta enseñanza diciendo que la actitud del cristiano debe ser la del que usa de los bienes de este mundo (cuyas estructuras son transitorias) sin absolutizarlas, pues son sólo medios para llegar al Reino. Este modelo de vida pobre se exige en el Evangelio a todos los creyentes en Cristo y por eso podemos llamarlo “pobreza evangélica”» (CELAM, *Documento de Puebla*, n. 1148).

1021 Cf. *Catecismo*, n. 544; *Compendio*, n. 325.

1022 Cf. *Compendio*, n. 328. El número sucesivo recoge algunas enseñanzas de los Padres sobre este tema: «“¿Cómo podríamos hacer el bien al prójimo –se pregunta Clemente de Alejandría– si nadie poseyese nada?”. En la visión de San Juan Crisóstomo, las riquezas pertenecen a algunos para que estos puedan ganar méritos compartiéndolas con los demás. Las riquezas son un bien que viene de Dios: quien lo posee lo debe usar y hacer circular, de manera que también los necesitados puedan gozar de él; el mal se encuentra en el apego desordenado a las riquezas, en el deseo de acapararlas. San Basilio el Grande invita a los ricos a abrir las puertas de sus almacenes y exclama: “Un gran río se vierte, en mil canales, sobre el terreno fértil: así, por mil caminos, tú haces llegar la riqueza a las casas de los pobres”».

De lo anterior se desprende que la riqueza es buena si se utiliza adecuadamente, es decir, si no nos apegamos a ella y la usamos como medio para lograr el bien integral propio y de los demás. Esto requiere confiar en Dios y vivir la generosidad con el prójimo; así lo enseña San Pablo: «A los ricos de este mundo, recomiéndales que no sean orgullosos. Que no pongan su confianza en la inseguridad de las riquezas, sino en Dios, que nos provee de todas las cosas en abundancia a fin de que las disfrutemos. Que practiquen el bien, que sean ricos en buenas obras, que den con generosidad y sepan compartir sus riquezas. Así adquirirán para el futuro un tesoro que les permitirá alcanzar la verdadera Vida»¹⁰²³. Frente a la riqueza es, por tanto, más importante la disposición interior que la conducta exterior, aunque ésta sea absolutamente necesaria y señal del estado del alma. Esta disposición interior comporta, en primer lugar, evitar un grave peligro, especialmente frecuente en la sociedad actual: la idolatría de la riqueza¹⁰²⁴. De igual modo que la pobreza es un mal que puede causar un bien mayor (la confianza en Dios), la riqueza es un bien que podría dar lugar a daños importantes (la desconfianza de Dios por un apegamiento a los bienes terrenos). La doctrina cristiana en relación a los bienes de este mundo se podría resumir en el imperativo del desprendimiento interno y externo de ellos y en su uso adecuado en función de las exigencias de la justicia y de la caridad¹⁰²⁵.

La primacía de las disposiciones interiores no debe, por ende, descuidar la necesidad de las obras externas, tanto a nivel personal cuanto institucional. Estas últimas son aquéllas que interesan directamente a la moral social: la sociedad debe ser consciente de que la pobreza de cualquier género no es digna de las personas y de los pueblos. Es, por tanto, necesario un auténtico y constante compromiso por erradicar la indigencia de tantos seres humanos en tantas partes del mundo. Este compromiso está directamente relacionado con principios básicos de la doctrina social de la Iglesia: el amor preferencial por los pobres, la destinación universal de los bienes, la solidaridad y la subsidiaridad¹⁰²⁶. La lucha contra la pobreza no impide, más bien alienta, la necesidad de producir bienes y de ser solícitos en multiplicarlos, que es un modo de apreciar los dones recibidos del Creador;

La riqueza, explica San Basilio, es como el agua que brota cada vez más pura de la fuente si se bebe de ella con frecuencia, mientras que se pudre si la fuente permanece inutilizada. El rico, dirá más tarde San Gregorio Magno, no es sino un administrador de lo que posee; dar lo necesario a quien carece de ello es una obra que hay que cumplir con humildad, porque los bienes no pertenecen a quien los distribuye. Quien tiene las riquezas sólo para sí no es inocente; darlas a quien tiene necesidad significa pagar una deuda» (*Ibid.*, n. 329).

1023 *1 Tm* 6,17-19. Cf. *Mt* 6,19-20; *Flp* 4,17-19; *St* 1,10.

1024 El *Catecismo* describe esta idolatría con palabras del Cardenal Newman: «El dinero es el ídolo de nuestro tiempo. A él rinde homenaje “instintivo” la multitud, la masa de los hombres. Estos miden la dicha según la fortuna, y, según la fortuna también, miden la honorabilidad... Todo esto se debe a la convicción de que con la riqueza se puede todo. La riqueza por tanto es uno de los ídolos de nuestros días» (J. H. NEWMAN, *Discourses to mixed congregations*, 5, sobre la santidad; en *Catecismo*, n. 1723).

1025 «Los bienes de la tierra no son malos; se pervierten cuando el hombre los erige en ídolos y, ante esos ídolos, se postra; se ennoblecen cuando los convertimos en instrumentos para el bien, en una tarea cristiana de justicia y de caridad. No podemos ir detrás de los bienes económicos, como quien va en busca de un tesoro» (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 35). Cf. JUAN PABLO II, *Discurso en la Favela Vidigal*, Río de Janeiro, 2-VII-1980. Vid. A. FUENTES, *El sentido cristiano de la riqueza*, Rialp, Madrid 1988; E. ARCE, *Vida consumista*, cit.

en realidad, esta doctrina, lejos de frenar la actividad económica, es la mejor garantía de su dinamismo al servicio del hombre.

b) Finalidad de la economía

El ser humano se empeña en la actividad económica para satisfacer las necesidades terrenas, de modo inmediato las materiales, pero normalmente sin limitarse a ellas, porque no es un ser unidimensional. La experiencia muestra, en efecto, que el hombre se ocupa en diversas actividades que, en ocasiones, parecen inconexas y, sin embargo, las lleva a cabo según un proyecto armónico: por ejemplo, las diferentes facetas de un quehacer laboral deben compaginarse según un orden específico. Del mismo modo la vida económica debe colocarse ordenada y armónicamente en la totalidad de la existencia humana. Y esto no sólo en lo que respecta a los aspectos científicos, técnicos y políticos, sino también y sobre todo al bien pleno de las personas: el principio, el objeto y la finalidad de la economía, como de todas las actividades sociales es y debe ser la persona integralmente considerada¹⁰²⁷. En la esfera económica es, sin duda, importante la cantidad de riqueza producida, pero también debería hacerse hincapié en que ni siquiera el bienestar económico se mide sólo por ese parámetro; no se deben olvidar otros factores como la índole y las condiciones del trabajo, la distribución de los bienes, etc.

Por eso, la racionalidad económica, para no ser “irracional”, debe tener en cuenta todas las dimensiones del ser humano¹⁰²⁸: sería inútil e incluso perjudicial desarrollar sobremanera alguno de los ámbitos personales mientras otros permanecen subdesarrollados. La vida económica no puede, sin embargo, limitarse a evitar lo que obstaculiza el desarrollo humano; debe hacer más: debe promover el crecimiento integral de las personas, porque la búsqueda del “bien” está por encima de la búsqueda de los “bienes”¹⁰²⁹. La finalidad última de la economía se encuentra en el servicio a la

1026 Cf. *Populorum progressio*, nn. 22, 55; *Sollicitudo rei socialis*, nn. 38, 44; JUAN PABLO II, Carta ap. *Tertio millennio adveniente*, nn. 12-13; ID., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, nn. 14-17; *Compendio*, n. 449. Vid. cap. II, § 3.

1027 «Objeto de la economía es la formación de la riqueza y su incremento progresivo, en términos no sólo cuantitativos, sino cualitativos: todo lo cual es moralmente correcto si está orientado al desarrollo global y solidario del hombre y de la sociedad en la que vive y trabaja. El desarrollo, en efecto, no puede reducirse a un mero proceso de acumulación de bienes y servicios. Al contrario, la pura acumulación, aun cuando fuese en pro del bien común, no es una condición suficiente para la realización de la auténtica felicidad humana» (*Compendio*, n. 334). Cf. *Gaudium et spes*, nn. 26, 63-64; *Catecismo*, n. 2426.

1028 La racionalidad puramente económica es válida en su propio ámbito, pero no puede descuidar los otros ámbitos personales ni ser utilizada para “racionalizar” todo el quehacer humano. Cf. A. F. UTZ, *Ética económica*, cit., pp. 77-101; R. TERMES, *Antropología del capitalismo*, Rialp, 3ª ed., Madrid 2004; H. FITTE, *La vita economica*, en P. CARLOTTI - M. TOSO, *Per un umanesimo degno dell'amore*, cit., pp. 355-369; R. RUBIO DE URQUIA, *Estudios de teoría económica y antropología*, Unión Editorial, Madrid 2005; A. ETZIONI, *La dimensión moral: hacia una nueva economía*, Palabra, Madrid 2007; R. F. CRESPO, *Relevancia de la racionalidad práctica en la economía*, «Revista Empresa y Humanismo» 11 (2008) 35-60. Vid. cap. IV, § 2 y 3.

1029 Es sabido que el crecimiento económico no siempre va unido a un crecimiento integral de las personas y que, en ocasiones, ni siquiera favorece el crecimiento social de la población. Un interesante análisis sobre este último aspecto se encuentra en P. FISCHER-BOLLIN - E. SAAVEDRA (ed.), *Crecimiento y Progreso Social en América Latina*, Fundação Konrad Adenauer, Rio de Janeiro 2008.

persona y a su bien auténtico según el designio divino¹⁰³⁰. La “cuestión social” surgió precisamente cuando la economía se propuso a partir de una antropología errónea, que difícilmente podía realizar un verdadero servicio a las personas. La “cuestión social”, sin embargo, no dimana de la economía, sino de una ideología economista¹⁰³¹. La economía en sí misma, como cualquier actividad digna de la persona, acrecienta la perfección de quien la realiza y promueve un mundo mejor ya en esta tierra¹⁰³². De hecho, las ideologías economistas fracasan porque sus modelos de desarrollo son antropológicamente reductivos, no reconocen la plena dignidad humana y, por tanto, no favorecen una verdadera realización personal.

Esto se advierte hoy más que nunca¹⁰³³. En este sentido, las propuestas ideológicas, aunque están muy extendidas, han sido superadas por el mismo análisis científico: es cada vez más patente la necesidad de elaborar modelos económicos a la medida del ser humano, que favorezcan un desarrollo integral y solidario¹⁰³⁴. Esta visión humanista de la economía no es, como ya se ha mencionado, contraria a la creación de riqueza y, aún menos, está interesada en suprimirla; la producción de riqueza contiene valores humanistas: depende del trabajo, de la inventiva, de la capacidad de decisión, y se encamina al desarrollo de las personas y de los grupos humanos¹⁰³⁵. Una perspectiva humanista de la economía por lo general será también más rentable, porque “utilizará” de modo más eficiente el principal “instrumento” económico: la persona humana. Las actividades económicas deben, por ende, orientarse al servicio del hombre y de su calidad de vida, sin perder de vista que éste es el objetivo principal –aunque no el más inmediato– de la economía.

Ese servicio se dirige a todo el hombre y a cada hombre¹⁰³⁶: no puede limitarse a algunas de las dimensiones personales; aún menos si se trata de las dimensiones menos características del ser

1030 «Lógicamente has de emplear medios terrenos. –Pero pon un empeño muy grande en estar desprendido de todo lo terreno, para manejarlo pensando siempre en el servicio a Dios y a los hombres» (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Forja*, cit., n. 728). Cf. *Compendio*, nn. 303, 331.

1031 «Lo ideológico determina la selección de los fines que orientan las funciones del orden social y, por consiguiente, se convierte en un factor fundamental de la cuestión social» (J. MESSNER, *Ética social, política y económica a la luz del derecho natural*, cit., p. 562).

1032 «La doctrina social de la Iglesia sostiene que se pueden vivir relaciones auténticamente humanas, de amistad y de sociabilidad, de solidaridad y de reciprocidad, también dentro de la actividad económica y no solamente fuera o «después» de ella. El sector económico no es ni éticamente neutro ni inhumano o antisocial por naturaleza. Es una actividad del hombre y, precisamente porque es humana, debe ser articulada e institucionalizada éticamente» (*Caritas in veritate*, n. 36). Cf. *Compendio*, n. 326.

1033 Vid. cap. IV, § 5 b).

1034 Cf. *Gaudium et spes*, n. 35; *Laborem exercens*, n. 20; *Sollicitudo rei socialis*, n. 28; *Compendio*, n. 318. La satisfacción de las necesidades económicas ha «de considerarse como *mediación hacia otra cosa*, como un servicio de *liberación del hombre* con relación a las servidumbres fisiológicas y materiales; la economía verdadera debe permitir y suscitar la aparición de otras necesidades, más elevadas, más específicas del espíritu y libertad humanas, ya sea a nivel de la persona individual, ya sea al de la vida social, con el fin de permitir una verdadera comunicación entre las personas, por razón de la solidaridad que supone y acarrea la actividad económica» (J. M. AUBERT, *Moral social para nuestro tiempo*, Herder, 2ª ed., Barcelona 1982, p. 40).

1035 Cf. *Compendio*, n. 174.

1036 Cf. *Populorum progressio*, n. 14.

humano, como son las materiales y cuantitativas¹⁰³⁷. Esto no es sólo una aspiración de la Iglesia; «se trata de un enfoque perfectamente coherente con los resultados más recientes de los estudios sobre las determinantes de la felicidad subjetiva, que muestran que la salud, las satisfacciones y las motivaciones en el trabajo, la calidad de las relaciones familiares, el tiempo dedicado a las relaciones sociales son las determinantes más importantes junto a la prosperidad material para el bienestar de la vida humana. Estos resultados deben tenerse en consideración para no invertir medios y fines en nuestras opciones de política económica»¹⁰³⁸. El servicio de la economía a las personas no puede tampoco limitarse a algunos grupos específicos, «*debe tener como sujetos a todos los hombres y a todos los pueblos*. Todos tienen el derecho de participar en la vida económica y el deber de contribuir, según sus capacidades, al progreso del propio país y de la entera familia humana»¹⁰³⁹. Es importante que la persuasión de la interdependencia planetaria se traduzca en acciones concretas de solidaridad en favor de todos los hombres.

El servicio a la persona de la economía requiere, además, un orden en el modo de producir y de usar los bienes terrenos. Los hombres manifiestan deseos reales y ficticios; los reales pueden ser básicos o accesorios, mientras los ficticios pueden ser indiferentes o nocivos¹⁰⁴⁰. Esto exige, por un lado, la educación de los consumidores para que sepan distinguir las necesidades auténticas de las inducidas que, además, pueden dificultar la formación de una personalidad madura¹⁰⁴¹. Por otro lado, requiere la institución de estructuras que faciliten la obtención de los bienes esenciales a las personas necesitadas: un orden social que permite la existencia de personas que no pueden satisfacer sus exigencias básicas, mientras otras poseen bienes superfluos o nocivos, evidencia un profundo desorden no sólo humano y moral, sino también económico¹⁰⁴².

1037 «La vida del hombre, al igual que la vida social de la colectividad, no puede reducirse a una dimensión materialista, aun cuando los bienes materiales sean muy necesarios tanto para los fines de la supervivencia, cuanto para mejora del tenor de vida» (*Compendio*, n. 375).

1038 L. BECCHETTI, *La felicità sostenibile. Economia della responsabilità sociale*, Donzelli, Roma 2005, p. 4. No se debe, además, olvidar que «acrecer el sentido de Dios y el conocimiento de sí mismo constituye la base de todo desarrollo completo de la sociedad humana» (*Catecismo*, n. 2441).

1039 *Compendio*, n. 333. En efecto, «puesto que el hombre solamente puede vivir dentro de una pluralidad y sólo llega a alcanzar su realización dentro de la cooperación con “otros”, es necesario llegar a una definición conjunta de los objetivos económicos que implica a todos los individuos» (A. F. UTZ, *Ética económica*, cit., p. 99).

1040 Esta clasificación no se basa tanto en el objeto deseado cuanto en las circunstancias personales: un automóvil puede ser un bien básico o accesorio dependiendo del trabajo que se realiza; también podría resultar un capricho innecesario o incluso perjudicial.

1041 «Al descubrir nuevas necesidades y nuevas modalidades para su satisfacción, es necesario dejarse guiar por una imagen integral del hombre, que respete todas las dimensiones de su ser y que subordine las materiales e instintivas a las interiores y espirituales. Por el contrario, al dirigirse directamente a sus instintos, prescindiendo en uno u otro modo de su realidad personal, consciente y libre, se pueden crear *hábitos de consumo y estilos de vida* objetivamente ilícitos y con frecuencia incluso perjudiciales para la salud física y espiritual» (*Centesimus annus*, n. 36). Cf. *Caritas in veritate*, n. 66.

1042 «Cuando tantos pueblos tienen hambre, cuando tantos hogares sufren la miseria, cuando tantos hombres viven sumergidos en la ignorancia, cuando aun quedan por construir tantas escuelas, hospitales, viviendas dignas de este nombre, todo derroche público o privado, todo gasto de ostentación nacional o personal, toda carrera de armamentos se

c) *Los valores morales en la economía*

La economía moderna nació a finales del siglo XVIII en el ámbito de la ética. Pero muy pronto se separó del contexto moral clásico para centrarse en la utilidad mercantil, estructurándose según el modelo del liberalismo manchesteriano. Los daños que éste provocó, el creciente interés por la tutela de los derechos humanos y el influjo del cristianismo han propiciado una orientación más humanista de la economía: mayor preocupación por las personas concretas y sus necesidades, intervención estatal en favor de los indigentes, mayor equidad económica, etc. Hoy en día, al menos en modo teórico, se acepta ampliamente la necesidad de proponerse objetivos metaeconómicos, como evidencia la difusión de la *business ethics*, la proliferación de códigos éticos, la extensión de la “responsabilidad social de la empresa”, la existencia de certificados sobre el comportamiento de las compañías y de los fondos de inversión, la mayor presencia de llamados éticos en la literatura económica, etc.¹⁰⁴³. Se trata de una tendencia coherente y, en cierto sentido, ineludible: es coherente, en cuanto un planteamiento más humanista de la economía ha favorecido un mayor interés por sus aspectos éticos; pero es también ineludible ya que «la visión que se tenga sobre el hombre es una dimensión de la que no se prescinde en la ciencia económica, y las implicaciones de orden ético-moral están presentes en el mismo quehacer económico»¹⁰⁴⁴.

Sin embargo, el aumento de preocupación ética en las actividades económicas y en otros sectores sociales no siempre ha comportado un verdadero crecimiento personal y social. Esto se debe a que, en ocasiones, las propuestas “éticas” no se ajustan a una visión correcta del ser humano; no todo lo que se llama ética, lo es realmente; para que lo sea debe estar objetivamente dirigida a promover el bien de todo el hombre y todos los hombres¹⁰⁴⁵. Sin dejar de reconocer las mejoras humanistas del liberalismo más reciente, conviene recordar que con mucha frecuencia éste no se interesa por todos los hombres y menos aún por toda la persona, limitándose a su aspecto material y externo, y descuidando los valores más propiamente humanos¹⁰⁴⁶. Es, por tanto, necesario que la vida económica se base en una correcta visión del hombre y, consecuentemente, en un adecuado

convierte en un escándalo intolerable» (*Populorum progressio*, n. 53).

1043 «La economía, tal y como ha evolucionado, puede hacerse más productiva prestando una atención mayor y más explícita a las consideraciones éticas que conforman el comportamiento y el juicio humano» (A. SEN, *Sobre ética y economía*, Alianza, Madrid 1989, p. 27).

1044 A. CAROL I HOSTENCH, *Hombre, Economía y Ética*, Eunsa, Pamplona 1993, p. 208. Cf. A. BAUSOLA, *La libertà, «le libertà», la responsabilità sociale dell'uomo alla luce della dottrina sociale della Chiesa*, en AA.VV., «*Rerum novarum*». *L'uomo centro della società e via della Chiesa*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 1992, p. 256.

1045 «La economía tiene necesidad de la ética para su correcto funcionamiento; no de una ética cualquiera, sino de una ética amiga de la persona. [...] Sobre este aspecto, la doctrina social de la Iglesia ofrece una aportación específica, que se funda en la creación del hombre “a imagen de Dios” (*Gn* 1,27), algo que comporta la inviolable dignidad de la persona humana, así como el valor trascendente de las normas morales naturales. Una ética económica que prescindiera de estos dos pilares correría el peligro de perder inevitablemente su propio significado y prestarse así a ser instrumentalizada; más concretamente, correría el riesgo de amoldarse a los sistemas económico-financieros existentes, en vez de corregir sus disfunciones. Además, podría acabar incluso justificando la financiación de proyectos no éticos» (*Caritas in veritate*, n. 45).

marco moral; así, además de las cuestiones técnicas y organizativas, tendrá en cuenta las cuestiones más cabalmente humanas¹⁰⁴⁷: «La actividad económica debe ejercerse siguiendo sus métodos y leyes propias, dentro del ámbito del orden moral, para que se cumplan así los designios de Dios sobre el hombre»¹⁰⁴⁸.

Como se ha recordado, «la relación entre moral y economía es necesaria e intrínseca: actividad económica y comportamiento moral se compenetran íntimamente. La necesaria distinción entre moral y economía no comporta una separación entre los dos ámbitos, sino al contrario, una reciprocidad importante. Así como en el ámbito moral se deben tener en cuenta las razones y las exigencias de la economía, la actuación en el campo económico debe estar abierta a las instancias morales: “También en la vida económico-social deben respetarse y promoverse la dignidad de la persona humana, su entera vocación y el bien de toda la sociedad. Porque el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social”. Dar el justo y debido peso a las razones propias de la economía no significa rechazar como irracional toda consideración de orden metaeconómico, precisamente porque el fin de la economía no está en la economía misma, sino en su destinación humana y social. A la economía, en efecto, tanto en el ámbito científico, como en el nivel práctico, no se le confía el fin de la realización del hombre y de la buena convivencia humana, sino una tarea parcial: la producción, la distribución y el consumo de bienes materiales y de servicios»¹⁰⁴⁹. También debe subrayarse que la necesidad de un comportamiento ético «afecta a todas las fases de la actividad económica, porque en todo momento tiene que ver con el hombre y con sus derechos. La obtención de recursos, la financiación, la

1046 «Se asiste a una renovación de la ideología liberal. Esta corriente se apoya en el argumento de la eficiencia económica, en la voluntad de defender al individuo contra el dominio cada vez más invasor de las organizaciones, y también frente a las tendencias totalitarias de los poderes políticos. Ciertamente hay que mantener y desarrollar la iniciativa personal. Pero los grupos cristianos que se comprometen en esta línea, ¿no tienden a su vez a idealizar el liberalismo, que se convierte así en una proclamación a favor de la libertad? Estos grupos querrían un modelo nuevo, más adaptado a las condiciones actuales, olvidando fácilmente que en su raíz misma el liberalismo filosófico es una afirmación errónea de la autonomía del ser individual en su actividad, sus motivaciones, el ejercicio de su libertad. Por todo ello, la ideología liberal requiere también, por parte de cada cristiano o cristiana, un atento discernimiento» (*Octogesima adveniens*, n. 35).

1047 También por lo que se refiere a las ciencias sociales, como la economía, «es ilusorio reivindicar la neutralidad moral de la investigación científica y de sus aplicaciones. Por otra parte, los criterios de orientación no pueden ser deducidos ni de la simple eficacia técnica, ni de la utilidad que puede resultar de ella para unos con detrimento de otros, y, menos aún, de las ideologías dominantes. La ciencia y la técnica requieren por su significación intrínseca el respeto incondicionado de los criterios fundamentales de la moralidad; deben estar al servicio de la persona humana, de sus derechos inalienables, de su bien verdadero e integral, conforme al designio y la voluntad de Dios» (*Catecismo*, n. 2294).

1048 *Gaudium et spes*, n. 64. Cf. *Caritas in veritate*, n. 21. Vid. E. HOERLER, *Economía y doctrina social católica*, Herder, Barcelona 1985; M. SPIEKER, *Líneas directrices de la Doctrina Social de la Iglesia para el ordenamiento económico*, «Tierra Nueva» 58 (1986) 47-58; J. HÖFFNER, *Sistemas económicos y ética económica*, Imdosoc, México 1987; A. CAROL I HOSTENCH, *Hombre, economía y ética*, cit.; P. ASTORQUIZA, *Capitalismo e Iglesia*, Gestión, 2ª ed., Santiago de Chile 1996; J. M. OTXOTORENA, *Capitalismo y tópicos afines. Discurso ético y economía real*, Eiuinsa, Barcelona 1996; R. TERMES, *Por qué hay que ser éticos en los negocios*, Palabra, Madrid 1996; R. F. CRESPO, *La economía como ciencia moral: nuevas perspectivas de la teoría económica*, Educa, Buenos Aires 1997; J. M. GÓMEZ FERNÁNDEZ, *Economía y valores humanos*, Encuentro, Madrid 1997; C. MOREDA DE LECEA, *Consideraciones éticas sobre aspectos económicos*, Imdosoc, México 2002; A. M. BAGGIO, *Ética ed economia. Verso un paradigma di fraternità*, Città Nuova, Roma 2005; R. GONZÁLEZ FABRE, *Ética y economía*, Desclée, Bilbao 2005; H. ALFORD [et al.], *Rediscovering abundance: interdisciplinary essays on wealth, income, and their distribution in the Catholic social tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (IN) 2006.

1049 *Compendio*, n. 331; la cita interna es de *Gaudium et spes*, n. 63. Cf. *Quadragesimo anno*, pp. 190-191.

producción, el consumo y todas las fases del proceso económico tienen ineludiblemente implicaciones morales. Así, *toda decisión económica tiene consecuencias de carácter moral*¹⁰⁵⁰.

No se trata de hacer que la economía sea menos eficiente debido a las “exigencias éticas”, sino de presentar una visión más completa de su finalidad. Esto evidenciará el error que supone pensar y actuar según la pauta que una economía ética es menos conveniente que una economía que se propone el bienestar material por encima de cualquier otro objetivo; sucede, más bien, lo contrario¹⁰⁵¹: una economía realmente al servicio del hombre aumenta el grado de civilización de una sociedad, favorece su desarrollo y, en consecuencia, promueve la misma actividad económica. De ahí la necesidad, también en el ámbito económico, de respetar el recto orden de los valores, de preferir la moralidad a la –presunta– eficacia, porque la moralidad es la que permite la verdadera eficacia de la técnica, mientras que la violación de la ley moral en la vida social la degrada y la hace perjudicial para las personas y para la misma sociedad¹⁰⁵².

En definitiva, el orden económico debe estar anclado en los genuinos valores morales, es decir, en aquellas características que facilitan el desarrollo de las personas, incluida su dimensión trascendente. Una tal economía contribuirá a la edificación de una sociedad más humanista y justa. Ciertamente, este empeño no es fácil y probablemente nunca será alcanzado plenamente; pero vale la pena considerarlo como el objetivo al que debe tender la actividad económica¹⁰⁵³.

2. Nivel macroeconómico

a) Función del Estado en la economía

El quehacer económico es principalmente obra de la iniciativa privada de los ciudadanos, que actúan individualmente o asociados con otros. Sin embargo, su repercusión en el logro del bien común reclama una cierta intervención estatal¹⁰⁵⁴. Además, la misma actividad económica requiere

1050 *Caritas in veritate*, n. 37.

1051 «La dimensión moral de la economía hace entender que la eficiencia económica y la promoción de un desarrollo solidario de la humanidad son finalidades estrechamente vinculadas, más que separadas o alternativas. La moral, constitutiva de la vida económica, no es ni contraria ni neutral: cuando se inspira en la justicia y la solidaridad, constituye un factor de eficiencia social para la misma economía. Es un deber desarrollar de manera eficiente la actividad de producción de los bienes, de otro modo se desperdician recursos; pero no es aceptable un crecimiento económico obtenido con menoscabo de los seres humanos, de grupos sociales y pueblos enteros, condenados a la indigencia y a la exclusión» (*Compendio*, n. 332).

1052 «La ética no sólo no es impedimento a la eficiencia económica, sino la misma eficiencia está comprometida cuando hay incumplimiento de las normas morales. El mismo análisis de la experiencia económica en sus fundamentos antropológicos da testimonio de que existe una connatural intersección entre ética y economía. Ante una economía globalizada y animada neoliberalmente, se necesita potenciar y universalizar tal intersección» (M. TOSO, *Humanismo social*, cit., p. 244).

1053 «El esfuerzo de concebir y realizar proyectos económico-sociales capaces de favorecer una sociedad más justa y un mundo más humano representa un desafío difícil, pero también un deber estimulante, para todos los agentes económicos y para quienes se dedican a las ciencias económicas» (*Compendio*, n. 333). Cf. *Gaudium et spes*, n. 65; *Sollicitudo rei socialis*, n. 32; JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, nn. 15-16.

1054 Cf. *Mater et magistra*, pp. 413-414; *Laborem exercens*, n. 17; *Centesimus annus*, nn. 40, 48; *Catecismo*, n. 2431. En el cap. VIII se estudiarán las cuestiones económicas a nivel internacional.

un correcto marco organizativo, legal y político, una adecuada infraestructura y una dirección global que favorezcan la libre iniciativa de las personas: éstas son tareas del Estado¹⁰⁵⁵. En la práctica, la intervención del Estado en la economía ha ido aumentando de forma constante desde la Revolución industrial; esa intervención es necesaria, pero no debe ser excesiva: las actividades económicas progresan en forma ordenada y fructífera con la contribución simultánea y armónica de los ciudadanos y las autoridades públicas, sin que unos quieran excluir o disminuir el papel de los otros. De hecho, donde no existe iniciativa personal se estancan importantes sectores de la economía, así como donde escasea la debida intervención del Estado, se produce la explotación y la injusticia¹⁰⁵⁶.

La misión del Estado en este ámbito es favorecer la participación de todos los ciudadanos en la vida económica, de acuerdo con sus posibilidades e inclinaciones, y establecer las condiciones que faciliten una relación armónica entre los diferentes sectores económicos en orden al bien común. Ciertamente, cuando lo requiera el interés social, el Estado debe asumir la responsabilidad directa de alguna actividad económica. Sin embargo, estas intervenciones deben restringirse al máximo y realizarse de acuerdo con los principios de subsidiaridad y de solidaridad¹⁰⁵⁷. Esto implica que el Estado: no retenga las funciones que pueden ser asumidas por los ciudadanos, solos o asociados; establezca las estructuras legales, económicas, de servicios, etc. necesarias para un desarrollo ordenado de la vida económica, con especial atención a los grupos más débiles, desde el punto de vista personal, geográfico, productivo, etc.; gestione directamente, pero también si es posible limitadamente en el tiempo, algunos sectores económicos importantes para el bien común que las personas privadas no emprenden por su escasa o nula rentabilidad¹⁰⁵⁸.

b) La política fiscal

La edificación del bien común por parte del Estado requiere una serie de desembolsos necesarios para mantener la estructura estatal, sostener los servicios públicos y actuar una adecuada redistribución de la riqueza. Para hacer frente a este gasto público, el Estado recauda los impuestos; esta recaudación, quizá especialmente en la actualidad, es un ámbito muy delicado de la vida social. De ahí la

1055 «La tarea fundamental del Estado en ámbito económico es definir un marco jurídico apto para regular las relaciones económicas [...]. La actividad económica, sobre todo en un contexto de libre mercado, no puede desarrollarse en un vacío institucional, jurídico y político [...]. Para llevar a cabo su tarea, el Estado debe elaborar una oportuna legislación, pero también dirigir con circunspección las políticas económicas y sociales, sin ocasionar un menoscabo en las diversas actividades de mercado, cuyo desarrollo debe permanecer libre de superestructuras y constricciones autoritarias o, peor aún, totalitarias» (*Compendio*, n. 352).

1056 Cf. *Mater et magistra*, p. 415.

1057 «En cualquier caso, la intervención pública deberá atenerse a criterios de equidad, racionalidad y eficiencia, sin sustituir la acción de los particulares, contrariando su derecho a la libertad de iniciativa económica. El Estado, en este caso, resulta nocivo para la sociedad: una intervención directa demasiado amplia termina por anular la responsabilidad de los ciudadanos y produce un aumento excesivo de los aparatos públicos, guiados más por lógicas burocráticas que por el objetivo de satisfacer las necesidades de las personas» (*Compendio*, n. 354). Cf. *Ibid.*, n. 351.

1058 Cf. *Centesimus annus*, n. 48; *Compendio*, n. 353.

conveniencia de que este tema se realice con especial cuidado, y tenga como objetivo el bien de las personas y el bien común¹⁰⁵⁹. Una correcta política fiscal se basa en cuatro premisas fundamentales¹⁰⁶⁰:

– El derecho del Estado a recaudar impuestos, que deriva de tres principios de ética social: a) el bien común, por el que cada ciudadano tiene el deber de contribuir a las gastos públicos en proporción a su capacidad; b) el destino universal de los bienes terrenos, que exige una redistribución de estos bienes en modo justo y fraterno; c) la solidaridad, por la que todos son responsables del bien de los demás; responsabilidad que se actúa, en parte, mediante los servicios que proporciona el Estado.

– La necesidad de una legislación fiscal justa: esto implica que debe ser promulgada por la autoridad legítima, ya sea nacional, regional o local, de acuerdo con sus competencias; y que esté encaminada al bien común, sin tolerar ventajas inicuas o decisiones arbitrarias, ni implantar una presión fiscal perjudicial para la iniciativa privada o que estimule la evasión¹⁰⁶¹. Los principales criterios éticos en este terreno son: a) la subsidiaridad, a fin de no aumentar la burocracia ni convertir el Estado en un “Estado asistencial”; b) la equidad, de modo que la carga fiscal se distribuya de acuerdo con la posibilidad real de los individuos y de los grupos; c) el respeto de los derechos del contribuyente, facilitando que pueda recurrir contra los impuestos que considera injustos.

– El recto uso de los fondos públicos: debe ser considerada como injusta y abusiva la utilización de esos fondos para actividades diversas del bien común o, peor aún, contrarias a él o al bien de las personas. Además de evitar una gestión arbitraria o inmoral de esos activos, es más importante aún la necesidad de administrarlos de manera adecuada. Esto supone, entre otras cosas: a) usar correctamente esos recursos, evitando cualquier despilfarro; b) favorecer la normal integración social de todos, con especial atención a los más necesitados; c) ayudar a las familias en el desempeño de sus funciones, que son esenciales para el bien común.

– La obligación de los ciudadanos de satisfacer los impuestos justos: este deber no es sólo legal sino también moral, como ha enseñado indirectamente Jesucristo¹⁰⁶² y directamente San

1059 «Los ingresos fiscales y el gasto público asumen una importancia económica crucial para la comunidad civil y política: el objetivo hacia el cual se debe tender es lograr una finanza pública capaz de ser instrumento de desarrollo y de solidaridad. Una Hacienda pública justa, eficiente y eficaz, produce efectos virtuosos en la economía, porque logra favorecer el crecimiento de la ocupación, sostener las actividades empresariales y las iniciativas sin fines de lucro, y contribuye a acrecentar la credibilidad del Estado como garante de los sistemas de previsión y de protección social, destinados en modo particular a proteger a los más débiles» (*Compendio*, n. 355).

1060 Cf. Pío XI, Enc. *Divini Redemptoris*: AAS 29 (1937) 103-104; *La Solemnidad*, pp. 234-235; *Mater et magistra*, pp. 434, 438; *Familiaris consortio*, n. 45; *Centesimus annus*, n. 49.

1061 Pío XI, hablando de la *Rerum novarum*, recuerda que «el sapientísimo Pontífice declaró ilícito que el Estado gravara la propiedad privada con exceso de tributos e impuestos» (*Quadragesimo anno*, pp. 193-194). Cf. *Rerum novarum*, pp. 132-133.

1062 Cf. *Mt* 22,15-22.

Pablo¹⁰⁶³, los Padres de la Iglesia¹⁰⁶⁴ y el Magisterio¹⁰⁶⁵. Esta obligación pertenece a la ley moral natural y, por tanto, afecta a todos los hombres.

La complejidad técnica que presenta este tema hace especialmente necesario explicitar los principios que lo guían y mostrar con transparencia el destino de los fondos. El cumplimiento de esas directrices puede contribuir eficazmente a que la finanza pública no se considere una estructura hostil, que exige impuestos arbitrarios y malgasta los fondos, sino que se perciba como una “caja” común establecida para promocionar una convivencia civil más solidaria y participativa; crecerá así la confianza en las relaciones entre el Estado, los diferentes grupos sociales y los ciudadanos.

c) El mercado

La principal prerrogativa natural del hombre es su libertad, por lo que debe ser garantizada y promovida por las instituciones públicas en todos los aspectos de la vida social, incluida la esfera económica¹⁰⁶⁶. En este ámbito, una de las instituciones más acordes con esa exigencia es el libre mercado; éste, en cuanto modo concreto de ejercer la libertad humana en el quehacer económico, es una institución que puede aportar un significativo beneficio al desarrollo de las personas y de la sociedad. Por eso, «la doctrina social de la Iglesia aprecia las seguras ventajas que ofrecen los mecanismos del libre mercado, tanto para utilizar mejor los recursos, como para agilizar el intercambio de productos: estos mecanismos, “sobre todo, dan la primacía a la voluntad y a las preferencias de la persona, que, en el contrato, se confrontan con las de otras personas”»¹⁰⁶⁷.

Sin embargo, la realización personal no se limita a la esfera económica; el hombre posee diversos componentes en íntima conexión entre ellos, que el mercado, sin olvidar su papel, debe tener en cuenta: la libertad económica adquiere su verdadero sentido en la íntegra libertad de la persona, cuyo núcleo es de naturaleza ética y religiosa. Como el mercado por sí solo no puede satisfacer todas las necesidades humanas, sus objetivos deben estar integrados armónicamente con los demás menesteres de la persona; más aún, deben favorecer, en lo posible, todos los valores humanos. De este modo, el mercado contribuye al pleno desarrollo de las personas, a su completa realización y madurez,

1063 Cf. *Rm* 13,5-7.

1064 Por ejemplo: SAN JUSTINO, *Apologia*, 1, 17, 1-3: PG 6, 354; TERTULIANO, *Apologia*, 42, 9: PL 1, 493-494.

1065 Cf. *Gaudium et spes*, n. 30; *Catecismo*, n. 2240.

1066 «El hombre no es verdaderamente hombre, más que en la medida en que, dueño de sus acciones y juez de su valor, se hace él mismo autor de su progreso, según la naturaleza que le ha sido dada por su Creador y de la cual asume libremente las posibilidades y las exigencias» (*Populorum progressio*, n. 34).

1067 *Compendio*, n. 347; la cita interna es de *Centesimus annus*, n. 40. Cf. *Centesimus annus*, n. 34. Vid. A. CHAFUEN, *Economía y ética: raíces cristianas de la economía de libre mercado*, Rialp, Madrid 1991; S. ZAMAGNI, *Humanizar el mercado: propuestas para la sociedad post-industrial*, «Revista Empresa y Humanismo» 2 (2000) 439-468; R. MUÑOZ, *Scholastic Morality and the Birth of Economics: The Thought of Martín de Azpilcueta*, «Journal of Markets & Morality» 4 (2001) 14-42; O. BAZZICHI, *Alle radici del capitalismo. Medioevo e scienza economica*, Effatà Editrice, Cantalupa (To) 2003; R. STARK, *The victory of reason: how Christianity led to freedom, capitalism, and Western success*, Random House, New York 2005; G. MANZONE, *El mercado: teorías económicas y doctrina social*, Imdosoc, México 2007.

que va más allá de los aspectos materiales y temporales, ya que el hombre no es sólo *homo oeconomicus*¹⁰⁶⁸. La observancia de esos valores es la piedra de toque de la calidad humanista del mercado: «*El libre mercado no puede juzgarse prescindiendo de los fines que persigue y de los valores que transmite a nivel social*. El mercado, en efecto, no puede encontrar en sí mismo el principio de la propia legitimación. [...] Cuando realiza las importantes funciones antes recordadas, el libre mercado se orienta al bien común y al desarrollo integral del hombre, mientras que la inversión de la relación entre medios y fines puede hacerlo degenerar en una institución inhumana y alienante, con repercusiones incontrolables»¹⁰⁶⁹. El objetivo último del mercado es, por tanto, el crecimiento pleno y armónico de los seres humanos.

En estas condiciones, el mercado resulta una institución positiva, que responde a las exigencias de la libertad propias de la naturaleza humana. Pero para que los operadores económicos sean realmente libres, es necesario que en el mercado exista una sana competencia; ésta estimula una serie de actitudes en las personas y en los grupos, que responden a la plena verdad del hombre¹⁰⁷⁰. La sana competencia requiere un orden jurídico idóneo y un conjunto de valores morales; de este modo, el mercado puede asignar en forma eficiente y humanista sus capacidades y la libertad económica se pone al servicio de la plena la libertad humana¹⁰⁷¹.

d) Capital, finanza e inversión

El término *capital* es polisémico¹⁰⁷². El significado que ahora nos interesa es el de medios de producción, es decir, los bienes e instrumentos que se utilizan para emprender y realizar, con la

1068 «*Sin formas internas de solidaridad y de confianza recíproca, el mercado no puede cumplir plenamente su propia función económica*. [...] Por eso] ha de sacar fuerzas morales de otras instancias que sean capaces de generarlas» (*Caritas in veritate*, n. 35). Cf. *Catecismo*, n. 2425; *Centesimus annus*, n. 40; *Compendio*, n. 349.

1069 *Compendio*, n. 348. Las funciones recordadas se encuentran en el número precedente: «Moderar los excesos de ganancia de las empresas; responder a las exigencias de los consumidores; realizar una mejor utilización y ahorro de los recursos; premiar los esfuerzos empresariales y la habilidad de innovación; hacer circular la información, de modo que realmente se puedan comparar y adquirir los productos en un contexto de sana competencia» (*Compendio*, n. 347). Cf. *Populorum progressio*, n. 61; *Sollicitudo rei socialis*, n. 46; *Centesimus annus*, nn. 41-42; JUAN PABLO II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales*, 25-IV-1997, n. 5; *Compendio*, n. 335; *Caritas in veritate*, n. 36.

1070 Cf. *Compendio*, n. 347. La sana competencia está tan lejos de la planificación central marxista, que elimina la libertad económica, cuanto de la idea liberal de la competencia, que olvida la necesidad de una cooperación solidaria.

1071 «*El mercado asume una función social relevante en las sociedades contemporáneas, por lo cual es importante identificar sus mejores potencialidades y crear condiciones que permitan su concreto desarrollo*. Los agentes deben ser efectivamente libres para comparar, evaluar y elegir entre las diversas opciones. Sin embargo, la libertad, en ámbito económico, debe estar regulada por un apropiado marco jurídico, capaz de ponerla al servicio de la libertad humana integral» (*Compendio*, n. 350). Cf. *Quadragesimo anno*, p. 206; *Gaudium et spes*, n. 65; *Populorum progressio*, n. 59; *Centesimus annus*, n. 39.

1072 «En la actualidad, el término “capital” tiene diversas acepciones: en ciertas ocasiones indica los medios materiales de producción de una empresa; en otras, los recursos financieros invertidos en una iniciativa productiva o también, en operaciones de mercados bursátiles. Se habla también, de modo no totalmente apropiado, de “*capital humano*”, para significar los recursos humanos, es decir las personas mismas, en cuanto son capaces de esfuerzo laboral, de conocimiento, de creatividad, de intuición de las exigencias de sus semejantes, de acuerdo recíproco en cuanto miembros de una organización. Se hace referencia al “*capital social*” cuando se quiere indicar la capacidad de colaboración de una colectividad, fruto de la inversión en vínculos de confianza recíproca» (*Compendio*, n. 276).

cooperación del trabajo y el uso de los recursos naturales, un quehacer productivo útil para la vida humana; esta definición, un tanto esquemática, incluye una amplia variedad de situaciones¹⁰⁷³. Tradicionalmente se ha considerado el ahorro, individual o colectivo, como la fuente del capital. La tendencia de la economía hacia una mayor “desmaterialización” y el aumento de la actividad financiera han comportado que las cosas hayan, en parte, cambiado¹⁰⁷⁴.

El capital siempre ha sido un elemento necesario de la economía; la revolución industrial, sin embargo, ha supuesto el empleo de costosos medios de producción, aunque gracias a ellos ésta haya resultado a largo plazo más “económica”. Esto hace del capital un elemento extremadamente importante del desarrollo; pero, al mismo tiempo, conlleva el peligro de considerarlo como el elemento primordial de la vida económica, favoreciendo así la difusión del liberalismo. La doctrina social de la Iglesia reconoce el valor de capital, pero no lo estima como el elemento principal de la economía; más bien enseña que el capital está siempre al servicio de la persona y, por tanto, debe estar subordinado al trabajo, y que sus relaciones —entre capital y trabajo— deben establecerse según una cooperación armoniosa¹⁰⁷⁵.

La necesidad de capital para el desarrollo económico comporta el deber moral de utilizarlo para producir y difundir el auténtico bien de las personas, de invertirlo en favor del bien común, de no servirse de él sólo para beneficio personal olvidando las evidentes dificultades sociales que esto origina. Éste es el ámbito de la inversión y de la finanza dentro de la vida económica que, al igual que esta última, tienen una importante dimensión ética que no puede descuidarse. Ciertamente, las finanzas y las inversiones poseen sus propios requisitos técnicos, pero quien trabaja en este campo lo hace en modo libre y, por tanto, moralmente responsable. Estas actividades, en sí mismas buenas y necesarias para el progreso económico, implican una serie de decisiones que afectan profundamente la vida de las personas y, como consecuencia, requieren una cuidadosa consideración no sólo económica, sino también humanista, es decir, moral¹⁰⁷⁶.

1073 Téngase en cuenta, por ejemplo, que para realizar una actividad productiva, puede ser necesaria una previa investigación científico-técnica que requiera un elevado gasto económico; que por “actividades productivas” se entiende una amplia gama de trabajos que no siempre elaboran un producto material; que los “recursos naturales” son, en primer lugar, los que ofrece directamente la naturaleza, pero son siempre más frecuentes las actividades productivas que usan como “materia prima” artículos ya elaborados, que no son necesariamente materiales, como son los productos ofrecidos por la informática y la telemática.

1074 Por ejemplo, un conjunto de conocimientos técnicos puede, con razón, ser considerado como “capital”, es decir, un medio que en colaboración con el trabajo realiza una actividad productiva. Sin embargo, donde la economía se encuentra en un estadio primitivo, el ahorro sigue siendo la principal fuente de capital; por ende, esas regiones necesitan un cuantioso ahorro para iniciar la actividad industrial, lo que no siempre es posible precisamente a causa de su retraso: vid. cap. VIII, § 1 b).

1075 Cf. cap. IV, § 5 a).

1076 Cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1952: AAS 45 (1953) 39-40; *Populorum progressio*, n. 24; *Centesimus annus*, n. 36; *Caritas in veritate*, nn. 34, 65.

Durante mucho tiempo, la economía y la finanza han evolucionado en paralelo: la finanza no presentaba, por lo general, problemas morales distintos a los de la economía. Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo XX, el mercado financiero, incluso a nivel internacional, ha experimentado un desarrollo acelerado, que plantea cuestiones éticas sin precedentes. Esto evidencia la necesidad de una seria responsabilidad moral y profesional en la actividad financiera¹⁰⁷⁷. Esta responsabilidad requiere, en primer lugar, evitar aquellas decisiones, que –si se padecieran– se considerarían injustas. Pero aún es más importante, por parte de los operadores financieros, las actitudes que fomentan un verdadero desarrollo de las diferentes personas y grupos implicados: la solidaridad, la prudencia, la honestidad, la lealtad, etc. Tampoco debe olvidarse un peligro frecuente del sistema financiero: el encerrarse en sí mismo, perdiendo su natural relación con la economía real; este aislamiento es perjudicial tanto moral como económicamente, ya que una finanza finalizada en sí misma contradice su objetivo, que es el servicio a la economía real y, en última instancia, el desarrollo de las personas y de las comunidades humanas¹⁰⁷⁸. Para evitar estos problemas, además de la responsabilidad de los operadores financieros, es necesaria una oportuna reglamentación nacional e internacional: el imponente crecimiento de los valores financieros y el rápido desarrollo de nuevos instrumentos en este ámbito requiere la aplicación de estas exigencias, sin obstaculizar su validez y sus posibilidades.

Lo que se ha dicho para las finanzas vale, en modo análogo, para las inversiones, que son normalmente la fuerza motriz de la economía y, por tanto, se relacionan estrechamente con el desarrollo humano. Como consecuencia, las inversiones tienen un positivo valor humanista; más aún, «el empleo de grandes capitales para dar más amplias facilidades al trabajo asalariado, siempre que este trabajo se destine a la producción de bienes verdaderamente útiles, debe considerarse como la obra más digna de la virtud de la liberalidad y sumamente apropiada a las necesidades de los tiempos»¹⁰⁷⁹. Las políticas de inversión deberán, por ende, considerar junto a los criterios técnicos

1077 Cf. A. DE SALINS - F. VILLEROY DE GALHAU, *Las modernas actividades financieras a la luz de las exigencias éticas del cristianismo*, Consejo Pontificio “Justicia y Paz” - Imdosoc, México 1995; F. MARZANO, *Economía ed etica: due mondi a confronto*, AVE, Roma 1998; D. MELÉ (coord.), *Ética en la actividad financiera*, Eunsa, Pamplona 1998; L. BECCHETTI - L. PAGANETTO, *Finanza etica. Commercio equo e solidale*, Donzelli, Roma 2003; E. CAMINO, *Ética de la especulación financiera*, Unión Editorial, Madrid 2004.

1078 «Los mercados financieros no son ciertamente una novedad de nuestra época: desde hace ya mucho tiempo, de diversas formas, se ocuparon de responder a la exigencia de financiar actividades productivas. La experiencia histórica enseña que en ausencia de sistemas financieros adecuados no habría sido posible el crecimiento económico. Las inversiones a gran escala, típicas de las modernas economías de mercado, no se habrían realizado sin el papel fundamental de intermediario llevado a cabo por los mercados financieros, que ha permitido, entre otras cosas, apreciar las funciones positivas del ahorro para el desarrollo del sistema económico y social. Si la creación de lo que ha sido definido “el mercado global de capitales” ha producido efectos benéficos, gracias a que la mayor movilidad de los capitales ha facilitado la disponibilidad de recursos a las actividades productivas, el acrecentamiento de la movilidad, por otra parte, ha aumentado también el riesgo de crisis financieras. El desarrollo de las finanzas, cuyas transacciones han superado considerablemente en volumen, a las reales, corre el riesgo de seguir una lógica cada vez más autoreferencial, sin conexión con la base real de la economía» (*Compendio*, n. 368). Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales*, 25-IV-1997, n. 6; *Compendio*, n. 369.

1079 *Quadragesimo anno*, p. 194.

aquéllos más humanos de orden moral, ya que «la opción de invertir en un lugar y no en otro, en un sector productivo en vez de en otro, es siempre una *opción moral y cultural*»¹⁰⁸⁰. Los principios éticos que se aplican en este campo son, principalmente, la dignidad de la persona humana y el destino universal de los bienes. De éstos derivan las pautas que todos los operadores –inversores, financieros, empresarios, etc.– deberían tener en cuenta para decidir la asignación de las inversiones: por ejemplo, no se debe invertir en actividades que dañan el bien integral de las personas; en ocasiones será conveniente aceptar un menor beneficio de la inversión si ésta favorece actividades de contenido más humano, es decir, mejores condiciones de vida, mayor desarrollo íntegro de las personas y de la vida familiar, situaciones de trabajo más dignas, adecuada formación humana y profesional, creación de puestos de trabajo, expansión de la economía, y otras semejantes¹⁰⁸¹. Asimismo, requiere que los propietarios de capital no renuncien a invertir por vana cautela, ya que tienen la obligación moral de no mantener improductiva su riqueza, sino destinarla al bien de la comunidad¹⁰⁸².

Estos criterios valen también en las relaciones internacionales. Como se subrayará en el último capítulo, conviene realizar inversiones que ayuden a las naciones menos favorecidas¹⁰⁸³. Esto implica algunos corolarios:

- los países desarrollados no deben utilizar estas inversiones con una finalidad neocolonialista o de dependencia ideológica¹⁰⁸⁴;
- la política de inversión debe dar la prioridad a los problemas más graves y urgentes, tales como la reducción del hambre y de la pobreza¹⁰⁸⁵; en este sentido sería oportuno establecer un código nacional de inversiones, que prescriba una rigurosa selección de los objetivos¹⁰⁸⁶;

1080 *Centesimus annus*, n. 36. Cf. *Gaudium et spes*, n. 70. Vid. H. FITTE - V. LAUS, *Aspetti etici della strategia degli investimenti nell'impresa*, «La Società» 6 (1996) 323-335.

1081 Debe ponerse de relieve el desorden moral y económico que supone una conducta bastante frecuente en la actualidad: los propietarios de capital buscan ganancias a corto plazo en la finanza especulativa más que en la inversión empresarial. No es difícil captar, sin embargo, que este comportamiento perjudica el sector productivo: recientemente hemos sido testigos de la magnitud de la crisis que ha causado.

1082 «El destino universal de los bienes comporta vínculos sobre su uso por parte de los legítimos propietarios. El individuo no puede obrar prescindiendo de los efectos del uso de los propios recursos, sino que debe actuar en modo que persiga, además de las ventajas personales y familiares, también el bien común. De ahí deriva el deber por parte de los propietarios de no tener inoperantes los bienes poseídos y de destinarlos a la actividad productiva, confiándolos incluso a quien tiene el deseo y la capacidad de hacerlos producir» (*Compendio*, n. 178). Cf. *Libertatis conscientia*, n. 87.

1083 Pablo VI exhortaba a realizar inversiones privadas y públicas para «construir un mundo donde todo hombre, sin excepción de raza, religión, o nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana, emancipado de las servidumbres que le vienen de parte de los hombres y de una naturaleza insuficientemente dominada; un mundo donde la libertad no sea una palabra vana y donde el pobre Lázaro pueda sentarse a la misma mesa que el rico (cf. *Lc* 16,19-31)» (*Populorum progressio*, n. 47). Cf. *Gaudium et spes*, nn. 70, 85; *Octogesima adveniens*, n. 18.

1084 Cf. *Sollicitudo rei socialis*, n. 21.

1085 Cf. *Populorum progressio*, n. 53; *Redemptor hominis*, n. 16; *Sollicitudo rei socialis*, n. 23.

1086 Cf. PONTIFICIA COMISIÓN “JUSTICIA Y PAZ”, *Al servicio de la comunidad humana: una consideración ética de la deuda internacional*, 27-XII-1986, particularmente nn. III.3-4.

– incumbe a los países menos desarrollados mantener buenas relaciones con los países vecinos para establecer programas comunes, coordinar las inversiones, repartir las posibilidades de producción y organizar intercambios¹⁰⁸⁷;

– los bancos y las empresas multinacionales tienen un importante papel –y responsabilidad– en la promoción de inversiones que sean eficaces en términos de desarrollo personal y social¹⁰⁸⁸;

– es también esencial impulsar los cambios de estilo de vida que favorezcan el incremento y el buen éxito de esas inversiones¹⁰⁸⁹.

e) Economía y sociedad civil

La actividad económica concierne, principalmente, a la esfera privada: «La economía debe ser obra, ante todo, de la iniciativa privada de los individuos, ya actúen éstos por sí solos, ya se asocien entre sí de múltiples maneras para procurar sus intereses comunes»¹⁰⁹⁰. Durante mucho tiempo, esta iniciativa se ha encuadrado casi exclusivamente en el mercado, y la economía se ha reducido a la dualidad Estado-mercado. Ciertamente, los dos son necesarios para el progreso económico de la sociedad; pero no son los únicos sectores en este ámbito: cada vez se desarrollan más otros modelos de producción económica en los que tiene mayor cabida la sociedad civil. En efecto, las diferentes comunidades requieren y organizan entidades que producen bienes de un tipo diferente a los ofrecidos por el Estado y el mercado. Son bienes que se configuran como “productos” de la reciprocidad y, por eso, se ajustan a una lógica más humanista y relacional, ya que sólo se producen en colaboración; no en una colaboración de individuos intercambiables, sino en una comunidad de personas (individuos en relación) con características y vínculos específicos. Es por eso conveniente favorecer una mayor diversificación en este ámbito¹⁰⁹¹. «Así, sin restar importancia y utilidad económica y social a las formas tradicionales de empresa, hacen evolucionar el sistema hacia una asunción más clara y plena de los deberes por parte de los agentes económicos. Y no sólo esto. *La misma pluralidad de las formas institucionales de empresa es lo que promueve un mercado más cívico y al mismo tiempo más competitivo*»¹⁰⁹².

En la base de muchas necesidades humanas, se encuentra una creciente demanda de calidad en las relaciones interpersonales, para que éstas sean más profundas y significativas; también se han erigido un cierto número de

1087 Cf. *Populorum progressio*, n. 64.

1088 Cf. PONTIFICIA COMISIÓN “JUSTICIA Y PAZ”, *Al servicio de la comunidad humana: una consideración ética de la deuda internacional*, 27-XII-1986, nn. III.3, 2-3.

1089 Cf. *Centesimus annus*, n. 36.

1090 *Mater et magistra*, pp. 413-414.

1091 «Junto a la empresa privada, orientada al beneficio, y los diferentes tipos de empresa pública, deben poderse establecer y desenvolver aquellas organizaciones productivas que persiguen fines mutualistas y sociales. De su recíproca interacción en el mercado se puede esperar una especie de combinación entre los comportamientos de empresa y, con ella, una atención más sensible a una *civilización de la economía*» (*Caritas in veritate*, n. 38). Cf. *Centesimus annus*, n. 49.

1092 *Caritas in veritate*, n. 46.

empresas que, junto al objetivo del beneficio, se proponen favorecer el bien social¹⁰⁹³. Frente a ese tipo de planteamientos, que se presentan en diversos sectores sociales, son precisamente las numerosas articulaciones de la sociedad civil las que pueden dar una respuesta adecuada; ellas tienen, por naturaleza, una especial vitalidad y capacidad de formar redes de confianza entre las personas, desarrollar vínculos de identidad colectiva y atender las necesidades sociales. De ese modo favorecen distintas actividades económicas con una lógica de reciprocidad altruista y de mejora social, sin limitarse a la lógica de intercambio propia del mercado. Esta área económica –a menudo llamada “privado-social”, “tercer sector” o “sociedad civil” (aunque no son sinónimos)– se organiza en una gran variedad de cuerpos intermedios para producir determinados bienes de notable relevancia social, pero poco atractivos para el mercado y de difícil gestión para el Estado.

La existencia de esta diversidad empresarial favorece la democracia económica y es coherente con los principios de solidaridad, subsidiaridad y participación en la vida social; por eso, las autoridades públicas deben promover sus actividades con una adecuada legislación y, cuando es necesario, a través de diversas formas de “subsidios”¹⁰⁹⁴. De este modo, los diversos sectores económicos, manteniendo la propia autonomía, actuarán sinérgicamente en la edificación del bien común¹⁰⁹⁵.

3. Nivel microeconómico

a) La empresa

La empresa es una organización en la que se integran el trabajo y los medios de producción para realizar y distribuir bienes y servicios económicos. Su objetivo inmediato es, sin duda, económico; sin embargo, como ya se indicó, no debe entenderse el fin económico en una perspectiva economista sino humanista¹⁰⁹⁶. De hecho, como la empresa está formada por personas

1093 Es una esfera «compuesta por empresas tradicionales que, sin embargo, suscriben pactos de ayuda a países atrasados; por fundaciones promovidas por empresas concretas; por grupos de empresas que tienen objetivos de utilidad social; por el amplio mundo de agentes de la llamada economía civil y de comunión. No se trata sólo de un “tercer sector”, sino de una nueva y amplia realidad compuesta, que implica al sector privado y público y que no excluye el beneficio, pero lo considera instrumento para objetivos humanos y sociales» (*Caritas in veritate*, n. 46).

1094 Cf. *Compendio*, n. 357. Vid. P. DONATI, *El desarrollo de las Organizaciones del Tercer Sector en el proceso de modernización y más allá*, «Revista española de investigaciones sociológicas» n° 79 (1997) 113-142; L. BRUNI - S. ZAMAGNI (cur.), *Economía civil. Efficienza, equità, felicità pubblica*, Il Mulino, Bologna 2004.

1095 «El sistema económico-social debe caracterizarse por la presencia conjunta de la acción pública y privada, incluida la acción privada sin fines de lucro. Se configura así una pluralidad de centros de decisión y de lógicas de acción. Existen algunas categorías de bienes, colectivos y de uso común, cuya utilización no puede depender de los mecanismos del mercado y que tampoco es de competencia exclusiva del Estado. La tarea del Estado, en relación a estos bienes, es más bien la de valorizar todas las iniciativas sociales y económicas, promovidas por las formaciones intermedias que tienen efectos públicos. La sociedad civil, organizada en sus cuerpos intermedios, es capaz de contribuir al logro del bien común poniéndose en una relación de colaboración y de eficaz complementariedad respecto al Estado y al mercado, favoreciendo así el desarrollo de una oportuna democracia económica. En un contexto semejante, la intervención del Estado debe estructurarse en orden al ejercicio de una verdadera solidaridad, que como tal nunca debe estar separada de la subsidiaridad» (*Compendio*, n. 356).

1096 «La empresa debe caracterizarse por la capacidad de servir al bien común de la sociedad mediante la producción de bienes y servicios útiles. En esta producción de bienes y servicios con una lógica de eficiencia y de satisfacción de los intereses de los diversos sujetos implicados, la empresa crea riqueza para toda la sociedad: no sólo para los propietarios, sino también para los demás sujetos interesados en su actividad. Además de esta función típicamente económica, la empresa desempeña también una función social, creando oportunidades de encuentro, de colaboración, de valoración de las capacidades de las personas implicadas. En la empresa, por tanto, la dimensión

que producen para las personas, la “filosofía” de la empresa dependerá de la antropología que esté en su base. Así, por ejemplo, algunos piensan que el lucro es su único objetivo, otros lo ven en el prestigio o en el poder social y político que puede generar. Sin olvidar la posibilidad de proponerse alguna de esas metas, una antropología integral considera la cuestión de un modo más profundo: el verdadero objetivo de la empresa es el desarrollo de todas las personas con las que se relaciona, es decir, los propietarios, los directivos, los empleados, los clientes, y también todas aquellas personas –familiares, vecinos, etc. de quienes allí trabajan– que, de alguna manera, están conectados con su actividad. Este planteamiento muestra la positiva valoración que merece la empresa¹⁰⁹⁷.

Esto implica que la empresa no es simplemente una “sociedad de capitales”; es, al mismo tiempo y sobre todo, una “sociedad de personas”, en la que todos los componentes participan –de acuerdo a sus funciones– en modo activo¹⁰⁹⁸. Quienes forman parte de ella deben gozar de iniciativa económica, saber que *trabajan en algo propio*¹⁰⁹⁹, y contribuir a su desarrollo. Cuando se favorece esta forma de actuar, es más factible lograr un armónico desarrollo de las personas, de la empresa y del bien común. Los argumentos a favor de ese planteamiento son similares a los que se aducen para el derecho a la participación social y a la propiedad privada: la razón más importante es que en tal modo

económica es condición para el logro de objetivos no sólo económicos, sino también sociales y morales, que deben perseguirse conjuntamente» (*Compendio*, n. 338). Cf. *Caritas in veritate*, n. 40. Vid. T. MELENDO, *Las claves de la eficacia empresarial*, Rialp, Madrid 1990; D. MELÉ, *Empresa y economía al servicio del hombre: mensajes de Juan Pablo II a los empresarios y directivos económicos*, Eunsa, Pamplona 1992; ID. (coord.), *Ética en la dirección de empresas*, Folio, Barcelona 1997; C. LLANO, *El postmodernismo en la empresa*, McGraw-Hill, México 1994; ID., *Dilemas éticos en la empresa contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México 1997; A. ARGANDOÑA, *La ética de la empresa*, Instituto de estudios económicos, Madrid 1994; ID. [et al.], *Ética y empresa: una visión multidisciplinar*, Fundación Argentaria-Visor Distribuciones, Madrid 1997; P. ASTORQUIZA, *Moral para empresarios*, Gestión, 2ª ed., Santiago de Chile 1998; J. FONTRODONA [et al.], *La ética que necesita la empresa*, Unión Editorial, Madrid 1998; J. M. ELEGIDO, *Fundamentos de ética de empresa. La perspectiva de un país en desarrollo*, IPADE, México 1998; ID., *Una comunidad de servicio: ensayos en ética de la empresa*, IPADE - Universidad Panamericana, México 2000; J. FERNÁNDEZ AGUADO (coord.), *La ética en los negocios*, Ariel, Barcelona 2001; G. MANZONE, *La responsabilità dell'impresa. Business ethics e dottrina sociale della Chiesa in dialogo*, Queriniana, Brescia 2002; J. T. RAGA (coord.), *Reflexiones para empresarios y directivos sobre el Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, cit.; E. GARCÍA MORENCOS, *La doctrina social de la Iglesia en la actividad empresarial*, Acción Social Empresarial, Madrid 2005.

1097 «La actividad empresarial es buena y necesaria cuando respeta la dignidad del trabajador, el cuidado del medio ambiente y se ordena al bien común. Se pervierte cuando, buscando solo el lucro, atenta contra los derechos de los trabajadores y la justicia» (CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 122).

1098 «Siguiendo en esto la dirección trazada por nuestros predecesores, Nos estamos convencido de la razón que asiste a los trabajadores en su aspiración a participar en la vida de las empresas donde trabajan. No es posible fijar con normas ciertas y definidas las características de esta participación, dado que han de establecerse, más bien, teniendo en cuenta la situación de cada empresa; situación que varía de unas a otras y que, aun dentro de cada una, está sujeta muchas veces a cambios radicales y rapidísimos. No dudamos, sin embargo, en afirmar que a los trabajadores hay que darles una participación activa en los asuntos de la empresa donde trabajan, tanto en las privadas como en las públicas; participación que, en todo caso, debe tender a que la empresa sea una auténtica comunidad humana, cuya influencia bienhechora se deje sentir en las relaciones de todos sus miembros y en la variada gama de sus funciones y obligaciones» (*Mater et magistra*, p. 423). Cf. *Centesimus annus*, n. 43; *Compendio*, n. 338. Vid. H. FITTE, *Pope John Paul II, Community of Persons and Business*, «Annales theologici» 17 (2003) 293-329.

1099 Cf. *Rerum novarum*, p. 132; *Laborem exercens*, nn. 14-15; *Centesimus annus*, n. 43; *Caritas in veritate*, n. 41.

se favorece la dignidad de las personas¹¹⁰⁰; pero, además, una común experiencia muestra que la ocupación en algo propio (propiedad o lugar de trabajo) conlleva un mayor empeño y produce mejores resultados.

Se trata de garantizar la libertad de la empresa y la libertad en la empresa. La libertad de la empresa implica que el Estado, en este ámbito, debería intervenir sólo cuando lo exige el bien común; por ejemplo, si la índole del negocio o la forma de realizarlo lo pueden deteriorar¹¹⁰¹. La libertad en la empresa significa respaldar el derecho a la iniciativa económica, de manera que cada uno use sus talentos para mejorar la empresa y disfrutar de los frutos de su trabajo¹¹⁰².

Este requisito, como tantos otros de moral social, puede resolverse en la práctica según diversos modelos: la copropiedad de la empresa, la participación en los beneficios, la intervención en la toma de decisiones, etc. En cada caso se tratará de adoptar la solución más adecuada según el tipo de empresa y las circunstancias sociales, teniendo además en cuenta que esa participación no se garantiza sólo con medidas técnico-legales: es aún más importante fomentar, dentro de la empresa, las relaciones humanas y las virtudes morales para que realmente se estructure como “sociedad de personas”¹¹⁰³. Merecen ser alentadas, en ese sentido, las experiencias que se proponen como metas prioritarias tutelar la dignidad de todas las personas implicadas, favorecer su participación en las decisiones más importantes y compartir una parte de los beneficios. La realidad de las “empresas éticas”, de las “cooperativas” y otras más, evidencia la posibilidad de funcionamiento de esas iniciativas¹¹⁰⁴. Ciertamente, estos criterios deben encontrar un equilibrio adecuado con la necesidad del lucro: es necesario que la participación se realice en modo eficiente, a fin de promover el auténtico desarrollo de la comunidad y de sus componentes.

Antes de concluir este punto, se deben analizar brevemente otras dos cuestiones: los prejuicios de clase y la responsabilidad sobre el bien común. Es necesario superar los prejuicios ideológicos que aún pesan sobre los distintos componentes de la empresa, considerados como fuerzas contrastantes.

1100 «En las empresas económicas son personas las que se asocian, es decir, hombres libres y autónomos, creados a imagen de Dios. Por ello, teniendo en cuenta las funciones de cada uno, propietarios, administradores, técnicos, trabajadores, y quedando a salvo la unidad necesaria en la dirección, se ha de promover la activa participación de todos en la gestión de la empresa, según formas que habrá que determinar con acierto» (*Gaudium et spes*, n. 68).

1101 Cf. *Centesimus annus*, nn. 16, 48; *Compendio*, n. 336.

1102 Cf. *Mater et magistra*, pp. 414-415, 423-425; *Gaudium et spes*, n. 63; *Laborem exercens*, n. 17; *Sollicitudo rei socialis*, n. 15; *Centesimus annus*, n. 32; *Catecismo*, n. 2429.

1103 «La iniciativa económica es expresión de la inteligencia humana y de la exigencia de responder a las necesidades del hombre con creatividad y en colaboración. [...] El sentido de responsabilidad que brota de la libre iniciativa económica se configura no sólo como *virtud individual* indispensable para el crecimiento humano del individuo, sino también como *virtud social* necesaria para el desarrollo de una comunidad solidaria: “En este proceso están implicadas importantes virtudes, como son la diligencia, la laboriosidad, la prudencia en asumir los riesgos razonables, la fiabilidad y la lealtad en las relaciones interpersonales, la resolución de ánimo en la ejecución de decisiones difíciles y dolorosas, pero necesarias para el trabajo común de la empresa y para hacer frente a los eventuales reveses de fortuna”» (*Compendio*, n. 343; la cita interna es de *Centesimus annus*, n. 32).

1104 Cf. *Mater et magistra*, pp. 422-423; *Compendio*, n. 339. Vid. A. LUCAS MARÍN, *La participación en el trabajo: el futuro del trabajo humano*, cit.; F. AZZARITI, *Il capitalismo sociale*, F. Angeli, Milano 2003.

Estos prejuicios, por un lado, llevan a juzgar a los empresarios como personas que buscan sólo la propia utilidad, en lugar de verlos como personas que afrontan un riesgo y una responsabilidad acerca de sus bienes y de aquéllos que otros les han encomendado para administrarlos¹¹⁰⁵. También, por otro lado, se encuentra el prejuicio de considerar a los dependientes como personas únicamente interesadas en el estrecho horizonte de su bienestar¹¹⁰⁶. Es esencial, en este ámbito, destacar la responsabilidad de cualquier persona en la marcha de las instituciones económicas y en el desarrollo humano de sus integrantes, poner de relieve la necesidad de establecer relaciones armoniosas entre los diferentes componentes de la empresa, y no hacer sólo hincapié en los temas conflictivos, contractuales y funcionales¹¹⁰⁷.

Como todos los cuerpos intermedios, las empresas no pueden olvidar que, entre sus objetivos, se encuentra el crecimiento del bien común regional, nacional y universal. Esto es aún más urgente en la fase actual de globalización económica, que requiere una mayor responsabilidad de las empresas, especialmente las que operan a nivel internacional. La desatención a estas responsabilidades puede causar, incluso a corto plazo, una seria involución en sentido anti-humanista, con graves consecuencias¹¹⁰⁸.

b) Los beneficios

En ocasiones se ha sostenido, quizá debido a una lectura apresurada de los documentos del Magisterio social, principalmente los más antiguos, que la doctrina de la Iglesia juzga como algo reprobable o al menos sospecho el lucro empresarial. Los mismos documentos, sin embargo, muestran claramente la legitimidad, y también la conveniencia, de aumentar los propios activos, la necesidad de utilizar grandes capitales para facilitar el trabajo, la importancia de la empresa privada y del espíritu de innovación, el deber de distribuir con equidad los beneficios, etc.¹¹⁰⁹. Aquellos primeros documentos, de forma semejante a los más recientes, aceptan como legítimo y necesario un

1105 Conviene reconocer mejor la significativa función social del empresario; él mismo debe ser consciente de la repercusión de su trabajo y realizarlo responsablemente: «*El papel del empresario y del dirigente revisten una importancia central desde el punto de vista social, porque se sitúan en el corazón de la red de vínculos técnicos, comerciales, financieros y culturales, que caracterizan la moderna realidad de la empresa*» (Compendio, n. 344).

1106 Sobre la trascendencia del trabajo y la dignidad de los trabajadores, vid. cap. IV.

1107 Cf. cap. IV, § 5 a).

1108 «*La empresa se mueve hoy en el marco de escenarios económicos de dimensiones cada vez más amplias, donde los Estados nacionales tienen una capacidad limitada de gobernar los rápidos procesos de cambio que afectan a las relaciones económico-financieras internacionales; esta situación induce a las empresas a asumir responsabilidades nuevas y mayores con respecto al pasado. Su papel, hoy más que nunca, resulta determinante para un desarrollo auténticamente solidario e integral de la humanidad e igualmente decisivo, en este sentido, su aceptación del hecho que “el desarrollo o se convierte en un hecho común a todas las partes del mundo o sufre un proceso de retroceso aun en las zonas marcadas por un constante progreso. Fenómeno este particularmente indicador de la naturaleza del auténtico desarrollo: o participan de él todas las Naciones del mundo, o no será tal, ciertamente”*» (Compendio, n. 342; la cita interna es de *Sollicitudo rei socialis*, n. 17). Cf. *Centesimus annus*, nn. 38, 43; *Compendio*, n. 340. Vid. G. GUITIÁN, *Contribución de la empresa al desarrollo y Doctrina Social de la Iglesia*, «Scripta Theologica» 39 (2007) 73-100.

1109 Cf. *Rerum novarum*, pp. 99-100, 131-132; *Quadragesimo anno*, pp. 194-198; *Mater et magistra*, pp. 420-421; *Gaudium et spes*, n. 64.

justo beneficio económico, a la vez que muestran la inmoralidad de una ganancia que se obtiene a expensas de la dignidad humana¹¹¹⁰.

La actividad económica y empresarial es impensable sin el beneficio; éste es necesario para el progreso personal y social, para generar empleos, para mejorar el bienestar de las personas. Los beneficios son, por tanto, buenos en sí mismos, siempre que se obtengan en el marco de una economía y una práctica empresarial al servicio del hombre que es la meta de todo quehacer económico, es decir, en el marco del orden moral¹¹¹¹. El primer indicador de la moralidad del beneficio es la forma en que éste se relaciona con las personas vinculadas de algún modo a la empresa. Este criterio tiene una importancia particular cuando se trata de quienes allí trabajan¹¹¹²; no debe olvidarse, sin embargo, que el beneficio se relaciona –con significado moral– también con otros ámbitos de la vida social: los clientes, la sociedad civil, el medio ambiente, etc. Todo ello exige establecer cuidadosamente la cantidad y el destino del beneficio empresarial.

c) *El salario*

«El *salario justo* es el fruto legítimo del trabajo»¹¹¹³. Por eso, normalmente, se considera que es el medio más eficaz para vivir la justicia en el sector laboral; comete una grave injusticia quien lo niega, no lo da a su tiempo o no lo hace en consonancia con el trabajo realizado¹¹¹⁴. La *Rerum novarum* hablando de las obligaciones de los empresarios indicaba que «entre los primordiales deberes de los patronos se destaca el de dar a cada uno lo que sea justo»¹¹¹⁵; y más adelante recordaba que debe ser «un salario lo suficientemente amplio para sustentarse a sí mismo, a su mujer y a sus hijos»¹¹¹⁶. La defensa del derecho a un salario suficiente para mantener al trabajador y a su familia según las condiciones sociales de los diversos períodos históricos, ha estado presente en todo el Magisterio

1110 Juan Pablo II ha enseñado que el exclusivo afán de ganancia a cualquier precio es una de las estructuras más perjudiciales para la vida social: cf. *Sollicitudo rei socialis*, n. 37.

1111 «La ganancia es útil si, como medio, se orienta a un fin que le dé un sentido, tanto en el modo de adquirirla como de utilizarla. El objetivo exclusivo del beneficio, cuando es obtenido mal y sin el bien común como fin último, corre el riesgo de destruir riqueza y crear pobreza» (*Caritas in veritate*, n. 21). Cf. *Centesimus annus*, n. 35; *Catecismo*, n. 2424.

1112 «Es indispensable que, dentro de la empresa, la legítima búsqueda del beneficio se armonice con la irrenunciable tutela de la dignidad de las personas que a título diverso trabajan en la misma. Estas dos exigencias no se oponen en absoluto, ya que, por una parte, no sería realista pensar que el futuro de la empresa esté asegurado sin la producción de bienes y servicios y sin conseguir beneficios que sean el fruto de la actividad económica desarrollada; por otra parte, permitiendo el crecimiento de la persona que trabaja, se favorece una mayor productividad y eficacia del trabajo mismo» (*Compendio*, n. 340). Cf. *Libertatis conscientia*, n. 86.

1113 *Catecismo*, n. 2434. Cf. *Quadragesimo anno*, pp. 198-202; *Laborem exercens*, n. 19.

1114 Cf. *Lv* 19,13; *Dt* 24,14-15; *Ml* 3,5; *St* 5,4.

1115 *Rerum novarum*, p. 111.

1116 *Rerum novarum*, p. 131. Cf. *Ibid.*, pp. 104-105. La *Centesimus annus* pone de relieve que «en el contexto del Tercer Mundo conservan toda su validez –y en ciertos casos todavía son una meta por alcanzar– los objetivos indicados por la *Rerum novarum*, para evitar que el trabajo del hombre y el hombre mismo se reduzcan al nivel de simple mercancía: el salario suficiente para la vida de la familia, los seguros sociales para la vejez y el desempleo, la adecuada tutela de las condiciones de trabajo» (*Centesimus annus*, n. 34).

social de la Iglesia¹¹¹⁷. Conviene insistir en su importancia, ya que actualmente es uno de los puntos más desatendidos en la vida económica¹¹¹⁸. El salario debería ser tal que no exigiese que tanto el padre como la madre –especialmente ésta en los primeros años de vida de los hijos– tengan un trabajo demasiado absorbente fuera del hogar, en detrimento de la vida familiar y especialmente de la educación de los niños¹¹¹⁹.

Además del aspecto familiar, se debe hacer hincapié en que la justicia del salario no se mide sólo por criterios cuantitativos, sino sobre todo cualitativos, es decir, la dignidad de las personas: en una perspectiva humanista, el bienestar de una sociedad no se ajusta a la cantidad de bienes producidos; también es necesario tener en cuenta la forma en que se producen –con el fin de preservar el decoro personal– y la rectitud en su distribución. Las normas para medir la equidad del salario se refieren, por ende, a la justicia social y a un conjunto de criterios que garanticen la dignidad de las personas y su adecuada participación en la riqueza producida. En concreto, la remuneración del trabajo debe subordinarse a las exigencias de la ley natural, y su determinación debe cumplir los siguientes parámetros¹¹²⁰: a) garantizar un digno nivel de vida al trabajador y su familia, que permita la promoción de la especificidad de la mujer y la estima social de las tareas maternas; b) tener en cuenta las condiciones de mayor o menor prosperidad de la empresa, a fin de no poner en peligro su continuidad; c) promover el bien común de la sociedad nacional e internacional; d) ponderar la efectiva contribución del trabajador a la producción.

También debe evitarse una excesiva disparidad entre los salarios percibidos por los diversos componentes de la empresa, los diferentes sectores de la sociedad y las distintas zonas geográficas. En la economía actual hay una notable desigualdad de sueldos y prestaciones, que es a menudo injustificada¹¹²¹; y es frecuente el hecho de que, en varias regiones del mundo, los trabajadores no

1117 «Para tutelar esta relación entre familia y trabajo, un elemento importante que se ha de apreciar y salvaguardar es el salario familiar, es decir, un salario suficiente que permita mantener y vivir dignamente a la familia. Este salario debe permitir un cierto ahorro que favorezca la adquisición de alguna forma de propiedad, como garantía de libertad. El derecho a la propiedad se encuentra estrechamente ligado a la existencia de la familia, que se protege de las necesidades gracias también al ahorro y a la creación de una propiedad familiar. Diversas pueden ser las formas de llevar a efecto el salario familiar. Contribuyen a determinarlo algunas medidas sociales importantes, como los subsidios familiares y otras prestaciones por las personas a cargo, así como la remuneración del trabajo en el hogar de uno de los padres» (*Compendio*, n. 250). Cf. *Quadragesimo anno*, p. 200; *Gaudium et spes*, n. 67; *Laborem exercens*, n. 19; SANTA SEDE, *Carta de los derechos de la familia*, art. 10, a.

1118 Ciertamente «la exigencia de pagar el salario familiar relativo no puede cargarse sobre la empresa particular, porque en tal caso los padres con muchos hijos estarían expuestos al peligro del paro, ya que las empresas, para evitar gastos, podrían verse tentadas a preferir obreros solteros o casados y sin hijos. Habría que buscar, por tanto, formas de compensación supraempresariales» (J. HÖFFNER, *Doctrina Social Cristiana*, cit., p. 209).

1119 Cf. *Familiaris consortio*, n. 23. Se deben tener en cuenta los notables problemas sociales –también en el ámbito económico– que provoca esa ausencia: vid. cap. III, § 2 a) y c).

1120 Cf. *Rerum novarum*, p. 131; *Quadragesimo anno*, pp. 200-202; *Mater et magistra*, p. 419; *Gaudium et spes*, n. 67; *Laborem exercens*, n. 19; *Compendio*, n. 302.

1121 Cf. *Mater et magistra*, pp. 418-420.

reciban una remuneración adecuada. Conviene asimismo subrayar la responsabilidad de las autoridades públicas en lograr «que se pague a cada uno el salario que corresponda según las leyes de la justicia y de la equidad»¹¹²², en cuanto es un requisito de justicia social que contribuye al bien común.

4. Recapitulación

Los siguientes criterios pueden constituir un buen resumen de todo lo dicho¹¹²³:

1. La economía existe para la persona, no la persona para la economía.
2. Toda la vida económica debe estar informada por principios morales. Las decisiones y las instituciones económicas deben juzgarse por cómo protegen o dificultan la vida y la dignidad de la persona humana, apoyan la familia y sirven al bien común.
3. Un índice moral esencial de cualquier economía es el modo en que asiste a los pobres y a los marginados.
4. Todas las personas tienen derecho a la vida y a las necesidades vitales básicas (por ejemplo, alimentación, vestido, vivienda, educación, atención de la salud, medio ambiente sano, seguridad económica).
5. Todas las personas tienen derecho a la iniciativa económica, a un trabajo productivo, a salarios y beneficios justos, a condiciones de trabajo dignas, así como a organizar y participar en sindicatos u otras asociaciones.
6. Todas las personas, de acuerdo con sus posibilidades, tienen el correspondiente deber de trabajar, la responsabilidad de proveer las necesidades de su familia y la obligación de contribuir al desarrollo de la sociedad.
7. En la vida económica, el libre mercado presenta claras ventajas e inconvenientes; el gobierno posee responsabilidades esenciales y limitaciones; las instituciones de voluntariado tienen un papel indispensable, pero no pueden sustituir la labor propia del mercado y las justas funciones del Estado.
8. La sociedad tiene una obligación moral, que incluye la acción gubernamental cuando sea necesario, de garantizar las oportunidades, satisfacer las necesidades humanas básicas y promover la justicia en la vida económica.
9. Los trabajadores, los propietarios, los directivos, los accionistas y los consumidores son sujetos morales en la vida económica. A través de nuestras elecciones, iniciativa, creatividad e inversión, facilitamos o disminuimos las oportunidades económicas, la vida de la sociedad y la justicia social.

¹¹²² *Pacem in terris*, p. 275.

¹¹²³ Cf. UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS, *A Catholic Framework for Economic Life*, 12-XI-1996, «Origins» 26 (1996-97) 370-371.

10. La economía mundial posee dimensiones morales y consecuencias humanas. Las decisiones sobre las inversiones, el comercio, la ayuda y el desarrollo deberían proteger la vida humana y promover los derechos humanos, especialmente de los más necesitados dondequiera que vivan en este mundo.

CAPÍTULO VIII

CUESTIÓN SOCIAL A NIVEL MUNDIAL

1. Mundialización de las relaciones humanas

La tendencia universal del ser humano forma parte de su naturaleza: es fruto de la sociabilidad, de la idéntica “humanidad” y dignidad de todos los hombres, y de su común destino histórico. Como consecuencia esa propensión está presente, en formas diversas, en la vida de los pueblos¹¹²⁴; y se muestra en la inclinación a favorecer el bien de las personas necesitadas, aunque desconocidas, presente en gran parte de la sociedad actual, que lleva a superar un tosco aislamiento. A su vez, el ser humano posee unos vínculos particulares con su familia, su cultura, su país, etc.; estos vínculos lo caracterizan en su actuación, pero no lo determinan, ya que la dimensión espiritual le posibilita e inclina a trascender el propio entorno. «La condición humana se sitúa así entre estos dos polos –la universalidad y la particularidad– en tensión vital entre ellos; tensión inevitable, pero especialmente fecunda si se vive con sereno equilibrio»¹¹²⁵.

La tendencia hacia una sociedad global se encuentra presente en la Biblia; a medida que se desarrolla la Revelación veterotestamentaria, los libros sagrados muestran con más evidencia que la acción de Dios alcanza todo el cosmos y todo el género humano, que está llamado a una cierta unidad en la alabanza y la obediencia al Señor¹¹²⁶. El Nuevo Testamento enseña con mayor claridad la “catolicidad” del Reino de Dios: Jesucristo abate todas las barreras de enemistad, envía los Apóstoles a todas las naciones, revela que el designio divino de salvación comprende todos los hombres; para los discípulos de Cristo las diferencias raciales, sociales y culturales no son un motivo de división¹¹²⁷. Los Padres de la Iglesia enfatizan la unidad del género humano¹¹²⁸. Esta doctrina ha sido recogida por el Magisterio social desde su inicio¹¹²⁹ y pone de relieve el carácter

1124 Cf. *Pacem in terris*, p. 292; *Compendio*, n. 432. De hecho, la historia muestra diferentes intentos de “unidad supranacional”, aunque muchos de ellos se basaron en la arbitrariedad de la fuerza o en la presunción de superioridad por parte de alguno de los miembros de la comunidad internacional.

1125 JUAN PABLO II, *Discurso en la ONU*, 5-X-1995, n. 7.

1126 Cf. *Ex* 19,5; *Sal* 47,3.10; *Is* 45,22; 56,6-7; *Dn* 7,13-14; *Ha* 2,14; *Za* 14, 9; *Ml* 1,11.

1127 Cf. *Mt* 28,19; *Hch* 11,18; *Rm* 10,12; *Ga* 2,8-9; 3,26-28; *Ef* 2,12-18; *Col* 3,11.

1128 Cf. J. RATZINGER, *La unidad de las naciones*, FAX, Madrid 1972. Este libro muestra que la idea de la unidad internacional nace propiamente con el cristianismo, aunque ya en la antigüedad se habían hecho propuestas en este sentido que, dados sus presupuestos, resultaban irrealizables.

1129 Por ejemplo, León XIII hablaba de una fraterna comunión entre los hombres y entre los pueblos, también porque tienen un mismo origen (cf. LEÓN XIII, Epist. *In plurimis*, 8-V-1888: *Acta Leonis XIII*, 8 (1888) 175), y Pío XII recordaba la «unidad, de derecho y de hecho, de la humanidad entera [... sin] menoscabar y desestimar las características peculiares de cada pueblo» (*Summi Pontificatus*, p. 520). En tiempos más recientes estas enseñanzas se

universal (católico) de la vida cristiana: se dirige a todas las personas, culturas y tiempos, no excluye a nadie en el reconocimiento de la dignidad humana, enseña –como deber primordial– la caridad con todos incluyendo los enemigos. Los cristianos están llamados a testimoniar la unidad de la familia humana y acoger la riqueza de sus diferencias en la plena unidad en Cristo¹¹³⁰; su compromiso social se dirige, en la medida de lo posible, a todo el mundo. Por eso la Iglesia alienta la formación de una comunidad internacional, en cuanto puede favorecer el pleno desarrollo de todos los hombres¹¹³¹.

a) Comunidad internacional

La realización práctica de este ideal se manifiesta posible sólo en la época actual, gracias al desarrollo técnico y a la facilidad de intercambiar bienes, servicios e informaciones. Además de posible, un orden internacional es hoy particularmente oportuno: por una parte, el fuerte incremento de la interdependencia hace inviable la total autosuficiencia de cualquier grupo humano; aún los países más avanzados necesitan de los demás para proseguir su desarrollo, por eso deben organizarse como sociedades abiertas. Por otra parte, la extensión planetaria de las cuestiones sociales requiere la adopción de medidas coordinadas entre las diversas naciones¹¹³². De hecho, el deseo de encaminarse hacia una efectiva comunidad internacional parece ser ampliamente compartido y podría considerarse uno de los actuales “signos de los tiempos”. Sin embargo, esta unidad no se vislumbra cercana; sin duda la sociedad contemporánea presenta obstáculos que entorpecen una correcta colaboración entre las diversas comunidades: «La unidad de la familia humana no encuentra todavía realización, puesto que se ve obstaculizada por ideologías materialistas y nacionalistas que

han multiplicado.

1130 San Pablo se constituye «en heraldo de esta verdad, que hermana a los hombres en una gran familia, cuando anuncia al mundo griego que Dios “sacó de un mismo tronco todo el linaje de los hombres, para que habitase la vasta extensión de la tierra, fijando el orden de los tiempos y los límites de la habitación de cada pueblo” (*Hch* 17,26). Maravillosa visión que nos hace contemplar el género humano en la unidad de su origen común en Dios: *uno el Dios y Padre de todos, el cual está sobre todos y habita en todos nosotros* (*Ef* 4,6); en la unidad de naturaleza que consta igualmente en todos los hombres de cuerpo material y de alma espiritual e inmortal; en la unidad del fin inmediato y de su misión en el mundo; en la unidad de habitación, la tierra, de cuyos bienes todos los hombres pueden ayudarse por derecho natural, para sustentar y desarrollar la vida; en la unidad del fin sobrenatural, que es Dios mismo, al cual todos deben tender; en la unidad de los medios para conseguir tal fin. Y el mismo Apóstol nos muestra la humanidad en la unidad de relaciones con el Hijo de Dios, imagen de Dios invisible, en quien todas las cosas han sido criadas: *in ipso condita sunt universa* (*Col* 1,16); en la unidad de su rescate, efectuado para todos por Cristo» (*Summi Pontificatus*, p. 519). Cf. *Lumen gentium*, n. 1; *Compendio*, nn. 428-431.

1131 «*El Magisterio valora positivamente el papel de las agrupaciones que se han ido creando en la sociedad civil para desarrollar una importante función de formación y sensibilización de la opinión pública en los diversos aspectos de la vida internacional*, con una especial atención por el respeto de los derechos del hombre [...]. Los Gobiernos deberían sentirse animados a la vista de este esfuerzo, que busca poner en práctica los ideales que inspiran la comunidad internacional» (*Compendio*, n. 443). Cf. *Ibid.*, n. 440. Vid. J. JOBLIN, *L'Église et la construction de l'ordre international*, «*Gregorianum*» 87 (2006) 284-299.

1132 «*El desarrollo de los pueblos depende sobre todo de que se reconozcan como parte de una sola familia*, que colabora con verdadera comunión y está integrada por seres que no viven simplemente uno junto al otro» (*Caritas in veritate*, n. 53). Cf. *Populorum progressio*, nn. 50-55, 77-80; *Sollicitudo rei socialis*, n. 43; JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, n. 7; *Compendio*, n. 442. Vid. § 2 a).

niegan los valores propios de la persona considerada integralmente, en todas sus dimensiones, material y espiritual, individual y comunitaria»¹¹³³.

Conviene, por ende, insistir en que los criterios adecuados para establecer una comunidad, también a nivel mundial, están por encima de razones organizativas, políticas, económicas o puramente internacionalistas; sin descuidar éstas, debe subrayarse que es la misma naturaleza relacional de las personas y de las comunidades la que estimula la cooperación entre todos los seres y grupos humanos, a la vez que no pretende ignorar o suprimir la idiosincrasia de los diferentes grupos y pueblos: la dignidad de toda persona impone la obligación de amarla y de comprender y aceptar sus peculiaridades y legítimas diversidades¹¹³⁴. El reconocimiento y la aplicación de estos criterios se ve facilitada por la perspectiva universal propia del mensaje evangélico; éste promueve una unidad que pone al centro la dignidad de toda persona¹¹³⁵.

La doctrina cristiana propone como arquetipo para consolidar la sociedad el supremo modelo de unidad que encontramos en la vida íntima de Dios, que designamos con la palabra “comunión”¹¹³⁶. No es infrecuente que las “razones” en favor de un orden internacional aduzcan motivos muy limitados, tales como el progreso técnico, el desarrollo económico, el problema ecológico, etc., que acaban convirtiéndose en una ideología. Sin embargo, éstas, en cuanto ajenas a la verdad sobre el hombre, más que “cemento” cohesivo, son fuente de discrepancias y conflictos. Especialmente perjudicial en este terreno es la lógica de los bloques o “minibloques” de tipo étnico, religioso, político, etc. que, en última instancia, derivan del deseo de buscar el propio progreso olvidando la fraternidad universal; esta lógica devasta la solidaridad entre los grupos humanos, disminuye el bien común universal, exacerba las diferencias dentro de una comunidad y entre los distintos países, multiplica la tragedia de los refugiados y alimenta la plaga del terrorismo.

La actuación de una comunidad internacional dotada de autoridad efectiva requiere, como base, un *humus* humanista: son las aspiraciones profundamente humanas –los valores espirituales, morales y religiosos– los que pueden edificar una duradera, justa y pacífica comunidad mundial. El desconocimiento de estas dimensiones favorece que las personas y los grupos sociales tiendan a defender sus propias ideas y pertenencias, desatendiendo los derechos ajenos. La construcción de una verdadera comunidad internacional exige, por tanto, el respeto de la “gramática común” de los seres humanos: la ley moral¹¹³⁷ que, en este contexto, se expresa en los principios y los valores enseñados por

1133 *Compendio*, n. 433. Cf. *Sollicitudo rei socialis*, nn. 14-19; *Caritas in veritate*, n. 34.

1134 «La centralidad de la persona humana y la natural tendencia de las personas y de los pueblos a estrechar relaciones entre sí, son los elementos fundamentales para construir una verdadera Comunidad Internacional, cuya organización debe orientarse al efectivo bien común universal» (*Compendio*, n. 433). Cf. *Catecismo*, n. 1911; JUAN PABLO II, *Discurso en la ONU*, 5-X-1995, nn. 9-10; *Compendio*, n. 434; PONTIFICAL ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES, *Charity and justice in the relations among peoples and nations*, Vatican City 2007.

1135 El cristiano, «como Cristo, ha de vivir de cara a los demás hombres, mirando con amor a todos y a cada uno de los que le rodean, y a la humanidad entera» (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, cit., n. 106).

1136 Cf. PÍO XII, *Discurso a los Juristas Católicos sobre la Comunidad de Estados y de pueblos*, 6-XII-1953: AAS 45 (1953) 795; *Gaudium et spes*, n. 42; *Sollicitudo rei socialis*, n. 40.

doctrina social cristiana¹¹³⁸. Después, esta “gramática” debe materializarse en una concreta legislación que pueda conciliar todos los derechos en juego.

b) Cooperación al desarrollo

La tendencia universal de los seres humanos, la creciente globalización de las cuestiones sociales y las pérdidas causadas por los contrastes que, por desgracia, siguen existiendo entre las naciones y los grupos de personas, ponen de manifiesto la necesidad de establecer una efectiva cooperación supranacional para evitar enfrentamientos y violencias y, sobre todo, para alcanzar objetivos comunes¹¹³⁹. Estas formas de colaboración son muy útiles para afianzar la comprensión mutua y la unidad de acción entre los Estados, las organizaciones interestatales y las ONG que actúan a nivel mundial¹¹⁴⁰. Para alcanzar esos resultados se debe, en primer lugar, disminuir la brecha económica y política causada por los diferentes grados de desarrollo y las diversas situaciones; de ese modo, todos los Estados podrán participar en las relaciones internacionales como protagonistas, llevando a la práctica el principio de igualdad entre las comunidades políticas. Una razón de eficiencia empuja, también, en la misma dirección: una similitud de condiciones entre los diferentes grupos humanos facilita el progreso de todos; por eso el propio desarrollo se hace posible cuando se coopera al desarrollo de los demás. Esta necesidad estructural de un desarrollo colectivo pone de manifiesto que la cooperación es un imperativo moral, que implica renunciar a los intereses de parte que descuidan o se oponen al desarrollo ajeno¹¹⁴¹.

La cooperación internacional produce efectos benéficos para toda la humanidad, también para los países ya desarrollados¹¹⁴²: un aumento de la participación de todos los pueblos y países, incluso de los menos ricos, al

1137 «Para realizar y consolidar un orden internacional que garantice eficazmente la pacífica convivencia entre los pueblos, la misma ley moral que rige la vida de los hombres debe regular también las relaciones entre los Estados [...]. Es necesario que la ley moral universal, escrita en el corazón del hombre, sea considerada efectiva e inderogable cual viva expresión de la conciencia que la humanidad tiene en común, una “gramática” capaz de orientar el diálogo sobre el futuro del mundo» (*Compendio*, n. 436). Cf. JUAN PABLO II, *Discurso en la ONU*, 5-X-1995, n. 3.

1138 Al analizar, en este capítulo, las cuestiones derivadas de las relaciones mundiales (el derecho internacional, la migración, la deuda externa, etc.) se señalarán los criterios éticos relativos a cada tema. No es difícil darse cuenta que se trata de criterios afines; esto es así porque, en definitiva, todos derivan de la dignidad humana, de la solidaridad, de la subsidiaridad, del destino común de los bienes, etc.

1139 «El tema del desarrollo coincide con el de la inclusión relacional de todas las personas y de todos los pueblos en la única comunidad de la familia humana, que se construye en la solidaridad sobre la base de los valores fundamentales de la justicia y la paz» (*Caritas in veritate*, n. 54). Cf. *Mater et magistra*, pp. 440-443; *Sollicitudo rei socialis*, n. 39; *Compendio*, n. 420.

1140 Cf. V. BUONOMO, *Cooperazione e sviluppo: le regole internazionali*, Emi, Bologna 2005; el libro recoge las normas de derecho internacional sobre esta cuestión, pero sin olvidar los fundamentos de las relaciones internacionales a la luz de la doctrina social de la Iglesia.

1141 «Las naciones, al hallarse necesitadas, unas de ayudas complementarias y las otras de ulteriores perfeccionamientos, sólo podrán atender a su propia utilidad mirando simultáneamente al provecho de los demás. Por lo cual es de todo punto preciso que los Estados se entiendan bien y se presten ayuda mutua» (*Mater et magistra*, p. 449). Cf. *Sollicitudo rei socialis*, nn. 26, 32; *Compendio*, nn. 102-103.

1142 «Apoyando a los países económicamente pobres mediante planes de financiación inspirados en la solidaridad, con el fin de que ellos mismos puedan satisfacer las necesidades de bienes de consumo y desarrollo de los propios ciudadanos, no sólo se puede producir un verdadero crecimiento económico, sino que se puede contribuir también a

crecimiento mundial; una distribución de los recursos que permite a todas las comunidades su uso adecuado y, por tanto, que limite el consumo distorsionado de los bienes humanos y ambientales¹¹⁴³; una idónea concertación mundial para el desarrollo, capaz de superar cualquier posición de prepotencia y de sometimiento. Todo ello requiere el mutuo conocimiento y comprensión entre los pueblos, que puede lograrse mediante la sensibilización de las conciencias y las formas directas de cooperación que tengan como objetivo el enriquecimiento general de la familia humana¹¹⁴⁴.

A estas razones naturales se agregan las propias de la fe: la fraternidad universal predicada por Jesús exhorta a sentirse responsables del desarrollo de todo hombre; por eso la cooperación al crecimiento de todas las personas y de todos los pueblos es un punto clave de la enseñanza social cristiana. De hecho, la “cuestión obrera” fue el problema que dio lugar a la moderna doctrina social de la Iglesia; a lo largo de los años, se ha visto que la “cuestión social” era más extensa que la “cuestión obrera” y que se ha dilatado hasta abarcar el mundo entero. Concretamente, a partir de Pío XII, es cada vez más frecuente que el Magisterio se refiera a la “cuestión social planetaria” e insista en que los bienes terrenos han sido creados por Dios para toda la humanidad¹¹⁴⁵. Las encíclicas de Juan XXIII, la constitución conciliar *Gaudium et spes*, la encíclica *Populorum progressio* y el Magisterio más reciente, han insistido en el deber que tiene cada persona y cada sociedad de contribuir al desarrollo de todos los hombres y todas las zonas geográficas¹¹⁴⁶.

Esa cooperación implica que cada pueblo, de manera desinteresada, considere los otros pueblos como sus “semejantes”, advierta sus necesidades como propias y participe de sus recursos en nombre de una real comunión (común-uniión); esta colaboración no debe limitarse a ser un simple anhelo, debe estar presente como un criterio guía en las relaciones internacionales¹¹⁴⁷. La cooperación es especialmente necesaria respecto a los países más necesitados, a través de iniciativas destinadas a eliminar los obstáculos y las situaciones que dificultan el desarrollo o marginan a tantas personas que, a menudo, se encuentran ya en condiciones precarias¹¹⁴⁸. Conviene recordar que el subdesarrollo no es

sostener la capacidad productiva de los países ricos» (*Caritas in veritate*, n. 27). Cf. *Compendio*, n. 374.

1143 «Téngase presente, además, la situación de los países penalizados por las reglas de un comercio internacional injusto, en los que la persistente escasez de capitales agravada, con frecuencia, por el peso de la deuda externa: en estos casos, el hambre y la pobreza hacen casi inevitable una explotación intensiva y excesiva del medio ambiente» (*Compendio*, n. 482).

1144 Cf. *Centesimus annus*, n. 52.

1145 Cf. Pío XII, Enc. *Sertum laetitiae*: AAS 31 (1939) 642; *La Solemnidad*, p. 231.

1146 «La cooperación al desarrollo de todo el hombre y de cada hombre es un deber de *todos para con todos* y, al mismo tiempo, debe ser común a las cuatro partes del mundo: Este y Oeste, Norte y Sur; o, a los diversos “mundos”, como suele decirse hoy. De lo contrario, si se trata de realizarlo en una sola parte, o en un solo mundo, se hace a expensas de los otros; y allí donde comienza, se hipertrofia y se pervierte al no tener en cuenta a los demás» (*Sollicitudo rei socialis*, n. 32). En modo más breve: «La solidaridad internacional es una exigencia del orden moral. En buena medida, la paz del mundo depende de ella» (*Catecismo*, n. 1941).

1147 Cf. *Pacem in terris*, pp. 291-294; *Sollicitudo rei socialis*, nn. 39, 47; OBISPOS DE MÉXICO, *Declaración de Monterrey sobre el desarrollo sustentable y justo*, 25-II-2002.

1148 «Entre las causas que en mayor medida concurren a determinar el subdesarrollo y la pobreza, además de la imposibilidad de acceder al mercado internacional, se encuentran el analfabetismo, las dificultades alimenticias, la ausencia de estructuras y servicios, la carencia de medidas que garanticen la asistencia básica en el campo de la salud, la

una fatalidad ineludible, sino que puede y debe superarse mediante la cooperación de todos. De este modo, es más fácil percibir la inmoralidad que supone la existencia de una barrera de miseria que divide los que tienen de los que están necesitados. De hecho, la moral social considera el desarrollo como un auténtico derecho de cada persona y cada comunidad que, al igual que todo derecho, entraña una obligación¹¹⁴⁹: el reconocimiento de este derecho debería ser un principio rector de las relaciones internacionales. Tal obligación no se limita a la ayuda que los países ricos proporcionan a los que lo necesitan; también estos últimos deben promover la cooperación entre ellos para facilitar el crecimiento de todos¹¹⁵⁰. Es, por ende, importante que también estos países se empeñen con espíritu de iniciativa en la tarea de la cooperación.

Con el fin de poner en práctica este derecho-deber es necesario, en primer lugar, compartir una correcta concepción del desarrollo, que no descuide ningún requisito humano¹¹⁵¹. Sólo una visión antropológica completa y una cooperación acorde con ella facilitará el desarrollo de todos los países y la edificación del bien común universal. En este sentido, la cooperación debe entenderse como un medio de asegurar a todos los países, no sólo el acceso a los mercados, sino un desarrollo íntegramente humano de su población y una paritaria participación en las relaciones internacionales¹¹⁵².

La cooperación internacional atañe a diversos sectores sociales: jurídico, económico, social, cultural, financiero, tecnológico y científico, todos ellos necesarios en mayor o menor medida en función de las circunstancias concretas. Pero su objetivo principal es la dignidad de la persona en cuanto tal; esto muestra que el proceso de desarrollo debe promover la cabal observancia de los derechos fundamentales de la persona, en particular los

falta de agua potable, la corrupción, la precariedad de las instituciones y de la misma vida política. Existe, en muchos países, una conexión entre la pobreza y la falta de libertad, de posibilidades de iniciativa económica, de administración estatal capaz de predisponer un adecuado sistema de educación e información» (*Compendio*, n. 447). Cf. *Populorum progressio*, nn. 56-61.

1149 «*El derecho al desarrollo se funda en los siguientes principios: unidad de origen y destino común de la familia humana; igualdad entre todas las personas y entre todas las comunidades, basada en la dignidad humana; destino universal de los bienes de la tierra; integridad de la noción de desarrollo; centralidad de la persona humana; solidaridad*» (*Compendio*, n. 446). Cf. PABLO VI, *Discurso a la Organización Internacional del Trabajo*, 10-VI-1969, n. 22; *Octogesima adveniens*, n. 43; *Sollicitudo rei socialis*, nn. 32-33; *Centesimus annus*, n. 35; JUAN PABLO II, *Discurso al Convenio de doctrina social de la Iglesia*, 20-VI-1997, n. 5; ID., *Discurso a los dirigentes de sindicatos*, 2-V-2000, n. 3. Vid. A. GALINDO, *Hacia el desarrollo auténtico y sostenible*, «Corintios XIII» n° 107-108 (2003) 95-130.

1150 «*La solidaridad implica también una llamada a la responsabilidad que tienen los países en vías de desarrollo y, particularmente sus autoridades políticas, en la promoción de una política comercial favorable a sus pueblos y del intercambio de tecnologías que puedan mejorar sus condiciones de alimentación y salud*. En estos países debe crecer la inversión en investigación, con especial atención a las características y a las necesidades particulares del propio territorio y de la propia población, sobre todo teniendo en cuenta que algunas investigaciones en el campo de las biotecnologías, potencialmente beneficiosas, requieren inversiones relativamente modestas. Con tal fin, sería útil crear Organismos nacionales dedicados a la protección del bien común mediante una gestión inteligente de los riesgos» (*Compendio*, n. 476).

1151 «*La solución al problema del desarrollo no llegará añadiendo simplemente un sentido social a la teoría convencional del desarrollo. La solución exige una nueva teoría del desarrollo, donde quepa la valoración moral y el desarrollo de la capacidad de iniciativa de individuos y países*» (A. GALINDO, *Moral socioeconómica*, cit., p. 425).

1152 En efecto, mientras no se logre que los mecanismos de participación en este mercado por parte de todos los países impliquen también participar en la toma de decisiones y sus criterios supongan una real atención a las personas, el mercado internacional estará predominantemente orientado a la explotación de los recursos naturales.

relacionados con la conciencia: el ápice del desarrollo humano se encuentra en el ejercicio del derecho-deber de buscar a Dios, de conocerle y de vivir según ese conocimiento¹¹⁵³. Ciertamente, la cooperación al desarrollo deberá comenzar, muchas veces, por el sector material, pero no puede limitarse a él: la cooperación es ante todo una expresión de solidaridad, que debe abarcar todos los ámbitos de la vida humana y debe estar presente tanto en las relaciones sociales cuanto en las dimensiones individuales de la existencia¹¹⁵⁴. La validez de estos criterios se desprende de lo que ocurre en muchos países desarrollados, donde la exasperada aplicación de pautas economistas constituye un serio límite a un desarrollo plenamente humano¹¹⁵⁵.

La cooperación debe, por tanto, evitar un planteamiento puramente materialista y mirar al auténtico bien de las personas, consciente de la intrínseca dignidad de cada hombre; debe, sobre todo, activar formas de cooperación que permitan el desarrollo de los “recursos humanos”¹¹⁵⁶. En este sentido, un sector importante de la cooperación es la educación y la cultura: se puede «afirmar que el crecimiento económico depende en primer lugar del progreso social, por eso la educación básica es el primer objetivo de un plan de desarrollo. Efectivamente el hambre de instrucción no es menos deprimente que el hambre de alimento: un analfabeto es un espíritu subalimentado»¹¹⁵⁷. También en este esfuerzo educativo es necesaria la colaboración de todos los países: es preciso ayudar a los hombres, especialmente a los más necesitados, «a conseguir los conocimientos, a entrar en el círculo de las interrelaciones, a desarrollar sus aptitudes para poder valorar mejor sus capacidades y recursos»¹¹⁵⁸.

La necesaria colaboración debe estar sostenida y dirigida por aquellos criterios que ayuden a discernir los objetivos adecuados en los distintos capítulos que estructuran las relaciones internacionales, así como las auténticas necesidades y las reales posibilidades de quienes establecen la cooperación. Debe estar libre de formas de subordinación y abstenerse de imponer condiciones de dependencia política, cultural, económica, etc., incluidas las que intentan someter la conciencia de las personas en el nombre de visiones desenfadadamente indicadas como el fruto de la “modernidad”. Es bien sabido y debe ser aquí señalado, lo que ocurre en algunos países pobres, donde las políticas de desarrollo avaladas por las ayudas externas tienden a modificar el actual tejido humano y social, negando de modos diversos ciertos valores fundamentales de la convivencia humana. Estas ayudas

1153 «El desarrollo verdadero es el del hombre en su integridad. Se trata de hacer crecer la capacidad de cada persona a fin de responder a su vocación, y, por lo tanto, a la llamada de Dios» (*Catecismo*, n. 2461).

1154 Cf. *Populorum progressio*, n. 44; *Sollicitudo rei socialis*, n. 26.

1155 Cf. *Centesimus annus*, n. 29.

1156 Cf. *Summi Pontificatus*, p. 525; Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1952: AAS 45 (1953) 40-41; *Populorum progressio*, nn. 14, 20; *Centesimus annus*, n. 58; *Compendio*, n. 448.

1157 *Populorum progressio*, n. 35. Cf. *Sollicitudo rei socialis*, n. 44.

1158 *Centesimus annus*, n. 34. Cf. *Caritas in veritate*, n. 61.

deberían favorecer la consolidación de un Estado de derecho y de unas correctas estructuras sociales, que tuvieran como meta promocionar la dignidad de las personas¹¹⁵⁹.

Como todo cuanto pertenece a la moral social, incluidos los criterios mencionados, no son sólo una teoría, sino sobre todo un incentivo para favorecer convenientemente el desarrollo integral de toda la humanidad¹¹⁶⁰. La cooperación es un objetivo cuya consecución requiere una actuación –programada, responsable y regulada– que todos los componentes de la comunidad internacional deben abordar¹¹⁶¹. Para ello, quizá será necesario cambiar los estilos de vida, los modelos de producción y consumo, las estructuras de poder que rigen la sociedad, para orientarlos en función de una comprensión adecuada del bien común y de la solidaridad planetaria¹¹⁶². De lo anterior se desprende la necesidad de «una reorientación de la cooperación internacional, en los términos de una nueva cultura de la solidaridad. Pensada como germen de paz, la cooperación no puede reducirse a la ayuda y a la asistencia, menos aún buscando las ventajas del rendimiento de los recursos puestos a disposición. En cambio, la cooperación debe expresar un compromiso concreto y tangible de solidaridad, de tal modo que haga de los pobres protagonistas de su desarrollo y permita al mayor número posible de personas fomentar, dentro de las concretas circunstancias económicas y políticas en las que viven, la creatividad propia del ser humano, de la que depende también la riqueza de las naciones»¹¹⁶³.

c) Derecho internacional

Un ordenamiento legal resulta indispensable para el normal desarrollo de una comunidad política. Esto es así también por lo que se refiere a la comunidad internacional. Por eso, sin prescindir totalmente de la soberanía nacional de cada país, el crecimiento de las relaciones internacionales requiere que se regulen de forma razonable y justa, para asegurar un orden mundial al servicio de todas las personas: el derecho internacional es el instrumento que garantiza la convivencia a nivel mundial¹¹⁶⁴. De hecho, a medida que las relaciones entre los pueblos se han multiplicado, se ha desarrollado este derecho estableciendo reglas claras que patrocinan el bien común y la práctica de la justicia, tanto en las relaciones entre los Estados cuanto en el ámbito del crecimiento económico y

1159 Cf. *Caritas in veritate*, nn. 28, 29, 41, 47, 58, 59.

1160 Cf. *Centesimus annus*, n. 57.

1161 Cf. *Sollicitudo rei socialis*, nn. 42-45.

1162 Cf. *Centesimus annus*, n. 58. De hecho, «la existencia de una cada vez mayor interdependencia es la primera razón para apelar a la solidaridad como única vía para que la humanidad encuentre la solución a las flagrantes desigualdades existentes, que separan y en muchos momentos oponen a los hombres y a los pueblos entre sí» (UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS. DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época: PP 47*, cit., p. 335).

1163 JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2000*, n. 17. Vid. los criterios indicados en el cap. VII, § 2 d).

1164 Cf. *Summi Pontificatus*, pp. 526-528; Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1939: AAS 32 (1940) 10-12; ID., *Discurso a los Juristas Católicos sobre la Comunidad de Estados y de pueblos*, 6-XII-1953: AAS 45 (1953) 795-796; *Pacem in terris*, pp. 284, 289; *Compendio*, n. 434.

social de todos los pueblos. La consolidación del derecho internacional resulta cada vez más necesaria para satisfacer las nuevas demandas propias de la mundialización¹¹⁶⁵; y también para resolver pacíficamente las divergencias, establecer una cooperación para el desarrollo, combatir la delincuencia, etc.¹¹⁶⁶. Es, por ende, necesario instaurar un sistema legal que pueda guiar las relaciones entre las comunidades políticas y, al mismo tiempo, orientar la conducta de cada Estado respecto a quienes están bajo su jurisdicción, con independencia del específico vínculo de ciudadanía. En cuanto está al servicio del hombre, este ordenamiento debe basarse en los valores propios de la persona y en los principios generales que se derivan de ellos, es decir, las exigencias éticas¹¹⁶⁷. De este modo, el orden internacional estará fundado en la moral y en el derecho¹¹⁶⁸.

Los criterios en los que debe basarse el derecho internacional pueden así resumirse:

- el respeto de la dignidad de cada persona; esto exige que el derecho internacional sea coherente con los valores morales, como ocurre con cualquier sistema jurídico;
- el nexo con los derechos humanos en toda su amplitud; también debe incluir el reconocimiento de los derechos de las comunidades de acuerdo con una versión actualizada del *ius gentium*¹¹⁶⁹;
- la promoción del bien común universal; de este modo las relaciones internacionales aplicarán un concepto de justicia y unos criterios de actuación semejantes a los establecidos para el bien común del Estado¹¹⁷⁰;
- la igualdad esencial entre las diferentes comunidades del mismo nivel: entre los diversos países, culturas, regiones, empresas;
- la participación paritaria de todos los pueblos y naciones en la resolución de los problemas mundiales;

1165 Cf. *Populorum progressio*, n. 61; *Sollicitudo rei socialis*, n. 43.

1166 «La enseñanza de la Iglesia en el ámbito de los principios constitutivos de la Comunidad Internacional, exhorta a que las relaciones entre los pueblos y las comunidades políticas encuentren su justa regulación en la razón, la equidad, el derecho, la negociación, al tiempo que excluye el recurso a la violencia y a la guerra, a formas de discriminación, de intimidación y de engaño» (*Compendio*, n. 433). Cf. PABLO VI, *Discurso en la ONU*, 4-X-1965, n. 2.

1167 «La reflexión jurídica y teológica, vinculada al derecho natural, ha formulado “principios universales que son anteriores y superiores al derecho interno de los Estados”, como son la unidad del género humano, la igual dignidad de todos los pueblos, el rechazo de la guerra para superar las controversias, la obligación de cooperar al bien común, la exigencia de mantener los acuerdos suscritos (“*pacta sunt servanda*”). Este último principio se debe subrayar especialmente a fin de evitar “la tentación de apelar al *derecho de la fuerza* más que a la *fuerza del derecho*”» (*Compendio*, n. 437; las citas internas son de JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, n. 5). Cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1941: AAS 34 (1942) 16-17; *Pacem in terris*, pp. 277-278, 284; *Sollicitudo rei socialis*, nn. 39, 44; JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático*, 9-I-1988, nn. 7-8; ID., Carta ap. *Con ocasión del 50º aniversario del comienzo de la Segunda Guerra Mundial*, n. 11; ID., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2004*, n. 9; *Compendio*, nn. 157, 439.

1168 Sin olvidar que siempre será indispensable tejer relaciones fraternas entre las diversas comunidades, mediante el mutuo conocimiento y aprecio, la conciliación, el negociado, la mediación, el arbitraje, etc.

1169 Cf. cap. VI, § 3 c).

1170 Tutelar los derechos humanos en ámbito internacional significa consolidar el bien común de la humanidad: cf. PABLO VI, *Mensaje a la Conferencia de Teherán sobre los Derechos del Hombre*, 15-IV-1968: AAS 60 (1968) 285.

– la aplicación del principio de legalidad, a fin de promover una comunidad internacional de derecho, y no tanto de poder o de fuerza;

– el compromiso de demoler las “estructuras de pecado” que obstaculizan la “buena salud” de la comunidad internacional.

Además de establecer este derecho, la activación de una función judicial a nivel planetario facilitará que la comunidad internacional actúe no sólo como una simple colectividad para componer los diversos intereses, sino que se desarrolle como una verdadera comunidad humana, donde las diferencias se resuelvan de manera equitativa y los intereses de los componentes sean valorados y tutelados en base a criterios justos. Se trata, en definitiva, de reconocer la primacía del derecho, para lograr a nivel internacional lo que los países realizan a nivel nacional y así evitar las guerras y la tentación de imponer la justicia a través de medios injustos¹¹⁷¹.

En resumen, el establecimiento de un derecho internacional justo y vinculante será de gran eficacia para considerar la humanidad como una comunidad de personas y estimulará, en consecuencia, el compromiso de construir el bien común mundial.

d) La globalización

A medida que se profundiza en el fenómeno de la globalización, se han propuesto diferentes conceptos –y acuñado los términos correspondientes– para un mejor análisis de esta cuestión. Hay tres conceptos que conviene examinar¹¹⁷²: *globalidad*, que es la realidad de un mundo ampliamente interconectado, donde las decisiones tomadas en un punto del planeta repercuten con rapidez e intensidad en otras áreas; *globalización*, que es el proceso por el cual crece la globalidad; y *globalismo*, que es el sistema teórico que encamina la globalización hacia un tipo particular de globalidad¹¹⁷³.

Un germen de globalidad existe desde la aparición del hombre sobre la tierra, debido a su tendencia universal: la globalización pertenece a la naturaleza humana. Es cierto, sin embargo, que esta realidad ha crecido enormemente en los últimos decenios debido a una combinación de circunstancias: a) factores culturales, que han favorecido relaciones más razonables entre los distintos grupos humanos; b) factores tecnológicos, que han facilitado los viajes y el intercambio de ideas, bienes y servicios; c) factores políticos, que han abierto las fronteras a personas y capitales; d) factores económicos, como el crecimiento de la oferta de productos “inmateriales” o de fácil transporte. Todo

1171 Cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1939: AAS 32 (1940) 10-11; ID., *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1945: AAS 38 (1946) 22-23; *Pacem in terris*, pp. 282-283, 288; JUAN PABLO II, *Discurso a la Corte Internacional de Justicia de La Haya*, 13-V-1985, nn. 4-7; ID., *Discurso a la Corte y a la Comisión Europea de los Derechos del Hombre*, Estrasburgo, 8-X-1988.

1172 Cf. G. CREPALDI, *Globalización. Una perspectiva cristiana*, Imdosoc, México 2009, pp. 23-28. Todo el libro resulta muy útil para profundizar en este fenómeno, precisamente desde una perspectiva cristiana.

1173 Si el globalismo es congruente con una antropología integral, la globalización tenderá a construir una globalidad al servicio de las personas; pero si se basa en una antropología reductiva, se convertirá en una ideología y la globalidad resultante será inhumana.

ello ha supuesto la liberalización y la deslocalización de la economía y, como consecuencia, el aumento de la globalidad de otros ámbitos humanos¹¹⁷⁴. Sin embargo, se debe insistir en que la globalización no deriva principalmente de las innovaciones tecnológicas, sino de la misma naturaleza humana; por eso, los resultados de la globalización deben orientarse principalmente al bien de las personas. De hecho, este fenómeno debe ser considerado un gran reto que afecta al significado y al futuro de la vida social; bien se puede decir que se trata de un cambio epocal del que depende el destino de la humanidad.

Los efectos de la globalización en el desarrollo de las personas y de las sociedades no son unívocos¹¹⁷⁵. De ahí la exigencia de estudiar cuidadosamente este fenómeno y determinar las medidas necesarias para gobernarlo eficazmente¹¹⁷⁶. En este sentido, «oponerse ciegamente a la globalización sería una actitud errónea, preconcebida, que acabaría por ignorar un proceso que tiene también aspectos positivos, con el riesgo de perder una gran ocasión para aprovechar las múltiples oportunidades de desarrollo que ofrece. El proceso de globalización, adecuadamente entendido y gestionado, ofrece la posibilidad de una gran redistribución de la riqueza a escala planetaria como nunca se ha visto antes; pero, si se gestiona mal, puede incrementar la pobreza y la desigualdad, contagiando además con una crisis a todo el mundo»¹¹⁷⁷.

La globalización se podría comparar con la industrialización del siglo XIX: también entonces, junto a un gran desarrollo, afloró la importante y compleja “cuestión social”. Que la comparación no sea inadecuada se constata por la presencia actual de efectos semejantes (no iguales) a los de hace 150

1174 La globalización es un fenómeno complejo que, si bien en la actualidad tiene un cariz fundamentalmente económico, no se limita a éste; también afecta a los modos de pensar, de comportarse (cultura) y de organizar la sociedad (política): cf. *Compendio*, nn. 16, 322, 361.

1175 Sobre la ambivalencia de este fenómeno y la necesidad de regularlo legal y moralmente, vid.: *Caritas in veritate*, n. 33; PONTIFICAL ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES, *Globalization Ethical and Institutional Concerns*, Vatican City 2001; D. TETTAMANZI, *Globalizzazione: una sfida*, Piemme, Casale Monferrato 2001; G. CARRIQUIRY, *Globalización e identidad católica de América Latina*, Plaza y Janés, México 2002; A. GONZÁLEZ ENCISO, *La globalización en la historia*, «Revista Empresa y Humanismo» 5 (2002) 95-118; S. BERNAL, *Respuesta cristiana a la globalización*, Imdosoc, México 2005; J. BHAGWATI, *En defensa de la globalización*, Debate, Barcelona 2005; F. COMPAGNONI - A. LO PRESTI (cur.), *Etica e globalizzazione*, Città Nuova, Roma 2006; J. E. STIGLITZ, *Cómo hacer que funcione la globalización*, Taurus, Madrid 2006.

1176 «La globalización alimenta nuevas esperanzas, pero origina también grandes interrogantes. Puede producir efectos potencialmente beneficiosos para toda la humanidad: entrelazándose con el impetuoso desarrollo de las telecomunicaciones, el crecimiento de las relaciones económicas y financieras ha permitido simultáneamente una notable reducción en los costos de las comunicaciones y de las nuevas tecnologías, y una aceleración en el proceso de extensión a escala planetaria de los intercambios comerciales y de las transacciones financieras. [...] *Analizando el contexto actual, además de identificar las oportunidades que se abren en la era de la economía global, se descubren también los riesgos ligados a las nuevas dimensiones de las relaciones comerciales y financieras*. No faltan, en efecto, indicios reveladores de una tendencia al aumento de las desigualdades, ya sea entre países avanzados y países en vías de desarrollo, ya sea al interno de los países industrializados. La creciente riqueza económica, hecha posible por los procesos descritos, va acompañada de un crecimiento de la pobreza relativa» (*Compendio*, n. 362). Cf. JUAN PABLO II, Ex. ap. *Ecclesia in America*, n. 20; ID., *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales*, 27-IV-2001, nn. 2-5.

1177 *Caritas in veritate*, n. 42.

años: el crecimiento de las desigualdades económicas, la marginación de diversas áreas del planeta, el reforzamiento de una cierta cultura antihumanista, el aumento de la violencia. Probablemente las soluciones a la cuestión sean también semejantes: en primer término, deben ser de carácter cultural y moral, es decir, se debe promover una “globalización” de la solidaridad, que incluya todos los sectores y todos los grupos humanos; son también necesarias normas internacionales que orienten la globalización hacia el bien común universal¹¹⁷⁸. Además, las instituciones políticas, económicas y financieras que operan en el ámbito internacional deberán actuar según una antropología que respete plenamente la dignidad de las personas¹¹⁷⁹. Asimismo, el crecimiento de este fenómeno requiere una particular atención a las especificidades locales y a las diferencias culturales, que puedan ser afectadas por este proceso¹¹⁸⁰.

Los problemas propios de la globalización afloran con más fuerza a nivel empresarial, comercial y, especialmente, financiero; es, por tanto, en estas áreas donde son más necesarias y urgentes las soluciones, tanto en lo que se refiere a la protección de la dignidad de la persona cuanto en la promulgación de adecuadas normas jurídicas. Un papel importante en la solución de los problemas atañe a la política organizada a nivel mundial: la globalización ha significado, en efecto, el declive de la función del Estado en la orientación de las actividades económicas y financieras del país, ya que éstas dependen mucho más que antes del mercado internacional. Esto, sin embargo, no elimina la necesidad de una intervención política: la misión del Estado en este ámbito puede ser distinta, pero no puede eliminarse; por otra parte, la globalización reclama una mayor cooperación y entendimiento entre los diversos países, y estimula el establecimiento de algún tipo de autoridad supranacional en relación con el mercado global¹¹⁸¹. Mientras no sea efectiva una tal autoridad, los Estados, con la ayuda de las organizaciones internacionales tienen la obligación de encaminar el fenómeno de la globalización hacia el verdadero bien de personas; deben, por ende, promover, según sus competencias específicas, las medidas institucionales adecuadas para ello. Esto es particularmente necesario respecto a las nuevas estructuras económicas, laborales y sociales, cuyas transformaciones son cada vez más

1178 Cf. JUAN PABLO II, *Discurso en el encuentro jubilar con el mundo del trabajo*, 1-V-2000, n. 2; *Compendio*, nn. 310, 321. Globalizar la solidaridad implica, entre otras cosas, poner en práctica a nivel mundial lo que en muchas sociedades se realiza a nivel nacional: instituir organismos que ayuden a sostener las cargas que no siempre la persona es capaz de soportar, como son los seguros sociales, la formación profesional y su actualización, etc.

1179 Cf. *Octogesima adveniens*, nn. 43-44; *Compendio*, nn. 371-372.

1180 «La globalización no debe ser un nuevo tipo de colonialismo. Debe respetar la diversidad de las culturas que, en el ámbito de la armonía universal de los pueblos, son las claves de interpretación de la vida. En particular, no tiene que despojar a los pobres de lo que es más valioso para ellos, incluidas sus creencias y prácticas religiosas, puesto que las convicciones religiosas auténticas son la manifestación más clara de la libertad humana» (JUAN PABLO II, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales*, 27-IV-2001, n. 4).

1181 La globalización de la economía requiere la existencia de «adecuados órganos internacionales de control y de guía válidos, que orienten la economía misma hacia el bien común, cosa que un Estado solo, aunque fuese el más poderoso de la tierra, no es capaz de lograr» (*Centesimus annus*, n. 58). Cf. *Populorum progressio*, nn. 51, 84; *Compendio*, nn. 366, 370; *Caritas in veritate*, n. 41.

rápidas y, a menudo, con resultados no siempre positivos: de ahí la necesidad de orientar adecuadamente esos cambios.

En definitiva, así como el libre mercado es un instrumento eficaz si funciona en el marco de un sistema de valores humanos y de normas codificadas, así también el mercado mundial será realmente eficaz para el pleno desarrollo de todas las personas si no excluye esos valores y se ajusta a las normas jurídicas internacionales.

2. Aspectos políticos

a) Autoridad mundial

El fenómeno de la interdependencia, también en los asuntos políticos, crece rápidamente: éstos afectan cada vez más a la humanidad en su conjunto. En la medida en que esta “sociedad” toma forma y se propone un “bien común”, necesita –como cualquier otro grupo humano– una verdadera autoridad: «Como hoy el bien común de todos los pueblos plantea problemas que afectan a todas las naciones, y como semejantes problemas solamente puede afrontarlos una autoridad pública cuyo poder, estructura y medios sean suficientemente amplios y cuyo radio de acción tenga un alcance mundial, resulta, en consecuencia, que, por imposición del mismo orden moral, es preciso constituir una autoridad pública general»¹¹⁸². A ello se añade, el ideal y los beneficios prácticos de una sociedad global: la experiencia de los conflictos que podrían evitarse y las sinergias que podrían realizarse auspician su institución.

Esta autoridad mundial debería ser el resultado de un acuerdo y no de una imposición; tampoco debería actuar como el poder público de un “super-estado global”¹¹⁸³. Su establecimiento no significaría, por tanto, la supresión de los actuales poderes públicos, ni la institución de una burocracia internacional: lo que se necesita son instancias *supra partes* que faciliten el crecimiento del bien común universal. Aunque con el paso de la historia esta autoridad recibiera un poder efectivo más extenso, continuarían siendo necesarias las funciones propias de las instituciones subordinadas, de acuerdo con los principios de subsidiaridad y de participación¹¹⁸⁴. En este sentido, una condición previa para el establecimiento de una autoridad mundial eficaz es la existencia de ordenamientos internos en cada una de las comunidades políticas que sean eficientes y actúen con justicia¹¹⁸⁵. No se trata de dar pasos aventurados porque no toda internacionalización implica un verdadero desarrollo; pero tampoco debe demorarse, por irresponsabilidad o por egoísmo, la institución de estructuras –legislativas,

1182 *Pacem in terris*, p. 293. Cf. *Gaudium et spes*, n. 82; *Populorum progressio*, n. 78.

1183 «La sabiduría y la prudencia aconsejan no proclamar apresuradamente la desaparición del Estado» (*Caritas in veritate*, n. 41). Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2003*, n. 6.

1184 «Una autoridad política ejercida en el marco de la Comunidad Internacional debe estar regulada por el derecho, ordenada al bien común y ser respetuosa del principio de subsidiaridad» (*Compendio*, n. 441).

1185 Cf. *Mater et magistra*, pp. 448-450.

ejecutivas y judiciales— que el flujo de la historia exige, cimentando esas intenciones en los principios y valores que promuevan el desarrollo personal y social de todos los hombres¹¹⁸⁶.

En ausencia de una autoridad válida en todo el mundo, es evidente que para la solución justa y racional de las cuestiones internacionales se requiere la participación de todos los interesados, sin dejarse llevar por prejuicios que terminan por agravar los problemas. Es necesario, por ende, que los grupos o países que poseen una mayor potencia política o económica faciliten la libre y constructiva participación de los que no la poseen, mediante criterios equitativos que tutelen los derechos de todos en orden al bien común universal¹¹⁸⁷.

b) Organismos internacionales

Un camino oportuno para llegar a la comunidad mundial es el buen funcionamiento de las organizaciones internacionales, destinadas al desarrollo de las personas y de las sociedades en diversos sectores. De ahí la conveniencia de contar, en este ámbito, con instituciones eficientes, que tengan la capacidad de responder a las necesidades humanas, que ayuden a orientar las políticas y las acciones de los Estados, y que supervisen y controlen sus propios resultados. Indudablemente ha sido positiva la labor de tantos organismos ya existentes, empezando por la ONU y aquellos otros dedicados a sectores específicos (FAO, UNESCO, OCDE, etc.). También muchas ONG desempeñan un papel importante en la formación de la opinión pública y en la promoción de iniciativas concretas de ámbito supranacional, por ejemplo, en el terreno de los derechos humanos, de la paz, del desarrollo, de la ecología y otros¹¹⁸⁸.

Las actividades de estas organizaciones deben responder al verdadero bien de las personas y a la convivencia justa y pacífica de los países y los pueblos; para ello también aquí es necesario aplicar el criterio de paridad entre los diversos participantes¹¹⁸⁹. Esto no siempre se ha logrado, por falta de eficacia técnica o por aplicación de criterios equivocados debido a un reductivismo antropológico o una parcialidad injustificada en sus políticas¹¹⁹⁰, etc. Por eso, la Iglesia ha expresado reservas cuando estos organismos han planteado en modo incorrecto algunos temas de particular relevancia moral¹¹⁹¹:

1186 Cf. *Pacem in terris*, pp. 289, 293-296.

1187 «También en las relaciones entre pueblos y Estados, las condiciones de equidad y paridad son el presupuesto para un progreso auténtico de la comunidad internacional. No obstante los avances en esta dirección, es necesario no olvidar que aún existen demasiadas desigualdades y formas de dependencia» (*Compendio*, n. 145). Cf. *Pacem in terris*, pp. 279-281; PABLO VI, *Discurso en la ONU*, 4-X-1965, n. 5; *Gaudium et spes*, n. 84; JUAN PABLO II, *Discurso en la ONU*, 5-X-1995, n. 13.

1188 Cf. *Sollicitudo rei socialis*, n. 26.

1189 «En los Organismos Internacionales deben estar igualmente representados los intereses de la gran familia humana; es necesario que estas instituciones, “a la hora de valorar las consecuencias de sus decisiones, tomen siempre en consideración a los pueblos y países que tienen escaso peso en el mercado internacional y que, por otra parte, cargan con toda una serie de necesidades reales y acuciantes que requieren un mayor apoyo para un adecuado desarrollo”» (*Compendio*, n. 371; la cita interna es de *Centesimus annus*, n. 58).

1190 Estos organismos deben trabajar con una autonomía que los sitúe por encima de las rivalidades políticas y que impida, en lo posible, el riesgo de ser instrumentalizados.

1191 Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje a la Señora Nafis Sadik, Secretaria General de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo*, 18-III-1994; ID., *Mensaje a la Señora Gertrude Mongella, Secretaria General de la IV*

para lograr el desarrollo integral de cada persona y cada grupo humano, es importante que no descuiden los principios morales y humanistas. De este modo, las organizaciones internacionales pueden contribuir a un mundo pacífico, promoviendo el desarrollo humano y social y una mayor igualdad entre países, zonas geográficas y poblaciones¹¹⁹². Sobre esta base, debe favorecerse cualquier iniciativa destinada a aumentar la eficiencia de los organismos existentes y a instituir otros necesarios, como una manera de preparar la “comunidad universal”¹¹⁹³.

c) Patriotismo y nacionalismo

Las dos inclinaciones del ser humano, antes mencionadas –particularismo y universalismo–, adecuadamente desarrolladas, forjan dos virtudes: a) el patriotismo, que es el amor debido a la propia patria¹¹⁹⁴; b) la solidaridad planetaria, que es el recto amor a toda la humanidad; como virtudes, implican la voluntad constante y perpetua de acrecentar, en modo armónico, el bien común de las dos sociedades, nacional y universal. Cuando las dos inclinaciones indicadas se cultivan en modo desordenado, originan dos vicios: a) el particularismo injusto, frecuentemente llamado “nacionalismo”¹¹⁹⁵, que es un falso amor a la propia patria, con rechazo de las demás, en cuanto no reconoce la igual dignidad de todos los hombres y pueblos¹¹⁹⁶; b) el cosmopolitismo de quien se considera “ciudadano del mundo”, porque menosprecia su propio país y cultura, y no tiene la virtud del patriotismo.

La doctrina de la Iglesia en este ámbito se estructura sobre esa distinción entre el recto amor a la patria (patriotismo) y la desmesurada estima por ella (nacionalismo). Pío XI mostró el error de los nacionalismos de la primera mitad del siglo XX. Pablo VI advierte que «el nacionalismo aísla los pueblos en contra de lo que es su verdadero bien. Sería particularmente nocivo allí en donde la debilidad de las economías nacionales exige por el contrario la puesta en común de los esfuerzos, de los conocimientos y de los medios financieros, para realizar los programas de desarrollo e incrementar los intercambios comerciales y culturales»¹¹⁹⁷. Juan Pablo II recuerda la necesidad de

Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre la Mujer, 26-V-1995; *Compendio*, n. 440.

1192 Cf. *Gaudium et spes*, n. 9; *Centesimus annus*, n. 21. Ciertamente, como se ha mencionado, debe tenerse en cuenta el principio de subsidiaridad, para no ampliar el número y el tamaño de esos organismos.

1193 Para reformar las estructuras que han sido poco eficaces en el logro de sus objetivos, sería oportuno evaluar periódicamente los resultados concretos de sus programas y actividades: cf. *Sollicitudo rei socialis*, nn. 38, 43. Evidentemente, esa transformación requiere un renovado y amplio consenso de todos los Estados.

1194 También puede tratarse de la “patria chica”, de la región de origen, etc.

1195 Como veremos, en ocasiones los documentos de la Iglesia identifican el nacionalismo con una ideología, aunque a veces usan la palabra con un significado moralmente neutro. Algunos autores consideran que el nacionalismo es una virtud semejante al patriotismo; pensamos, sin embargo, que no hay razón para proponer dos diversas virtudes, que serían muy semejantes si no iguales. Por eso aquí empleamos la palabra nacionalismo en su sentido ideológico, no en el sentido que estos autores dan al término.

1196 Cf. *Compendio*, n. 433. Otra falsificación del patriotismo, menos grave que el nacionalismo, es la patriotería también llamada chauvinismo, que es un alarde exagerado, impropio y normalmente falso de las glorias patrias.

1197 *Populorum progressio*, 62.

reconocer sin ambages «la divergencia esencial entre una forma peligrosa de nacionalismo, que predica el desprecio por las otras naciones o culturas, y el patriotismo, que es, en cambio, el justo amor por el propio país de origen»¹¹⁹⁸.

Habitualmente las doctrinas jurídicas y sociológicas¹¹⁹⁹ entienden por nacionalismo la ideología que considera a la nación como fuente originaria y regla fundamental del comportamiento ético, del orden legal y de la vida política: el nacionalismo sería el supremo valor social, a partir del cual se organizarían las actividades del Estado y de los ciudadanos. Este tipo de nacionalismo tuvo su inicio en la modernidad, debido a la disolución de la cohesión medieval y de la fraternidad universal propia del cristianismo, y a la sacralización del poder político. Se afianza con el romanticismo, con la exaltación del “pueblo” como sujeto de la esencia nacional; de hecho, será Hegel quien suministrará su base filosófica, con las teorías del Absoluto equiparado al Estado, y de la dialéctica como motor de la historia, que requiere una contraposición constante para asegurar la propia supervivencia; de ahí que los diversos grupos sociales –nación, raza, partido político, etc.– deban adoptar una actitud de antagonismo respecto a los otros. Los nacionalismos del siglo XX toman diversos derroteros: por una parte se desarrollan los nacionalismos imperialistas, que tienden a dominar otros pueblos; después de la Primera Guerra Mundial surgen los nacionalismos de los países antes subyugados, fenómeno que se ha repetido recientemente con la caída del bloque comunista; aparecen también los nacionalismos dictatoriales, que usan el apego a la patria para ejercer un poder absoluto; no faltan situaciones en que el nacionalismo se ha basado en la religión, como es patente en diversas expresiones del llamado “fundamentalismo”; y en algunos lugares se encuentran situaciones de rivalidad étnica alimentadas por un “amor patrio” contrapuesto a los “otros”. Todo ello esclarece por qué el nacionalismo se puede encontrar en la base de sistemas políticos dispares: monarquía o república, izquierda o derecha, conservador o radical, etc. En el fondo, el nacionalismo es una ideología que permite la existencia de otras ideologías menos confesables, pero que están en su origen.

El patriotismo procura el bien de la nación no sólo reconociendo los propios valores culturales y esforzándose por cumplir los deberes ciudadanos, sino también empeñándose por fomentar su prosperidad, acrecentar su cultura y trasmitirla a las nuevas generaciones. Pero no denigra los otros países ni niega sus valores objetivos, y sabe aceptar las deficiencias de su propia patria tratando de corregirlas. No es infrecuente, sin embargo, el tentativo de utilizar el legítimo patriotismo para alcanzar objetivos poco nobles, generalmente partidistas; se convierte así en el nacionalismo tal como lo hemos definido. Éste exige que los ciudadanos asignen una lealtad suma a la nación; «no se trata por lo tanto de un sentido de justicia que nos hace amar a la patria, sino de un sentimiento de devoción total por el cual la nación se convierte en un fin absoluto»¹²⁰⁰. El verdadero amor a la propia nación no busca su bien en detrimento de las otras, lo que acabaría por producir graves perjuicios a la propia patria. El nacionalismo, especialmente en sus manifestaciones más extremas, es

1198 JUAN PABLO II, *Discurso en la ONU*, 5-X-1995, n. 11.

1199 Cf. P. J. LASANTA, *Nacionalismos, patria y paz*, Horizonte, Logroño 2005; A. CRUZ, *El nacionalismo. Una ideología*, Tecnos, Madrid 2005; J. ANDRÉS-GALLEGO [et al.], *Terrorismo y nacionalismo*, cit.

1200 M. FAZIO, *Secularización y cristianismo*, cit., p. 52.

la antítesis del verdadero patriotismo y constituye un desorden moral¹²⁰¹. Para evitar su exasperación se debe favorecer un clima de convivencia internacional basada en el principio de igualdad esencial de todos los grupos humanos¹²⁰². En definitiva, el patriotismo, como virtud humana y cristiana, debe cultivarse y crecer, pero sin contraponerse a la fraternidad universal ni a la finalidad eterna¹²⁰³.

d) Racismo

El racismo es una ideología que proclama la diferenciación étnica y la superioridad de la propia raza, normalmente asociada a un proyecto de someter a otras razas. Es una realidad frecuente en las diversas culturas¹²⁰⁴, que ha servido para reclamar una fuerte lealtad al grupo racial y avalar la opresión sobre los otros grupos¹²⁰⁵. Si la discriminación se realiza con los extranjeros, aunque sean de la misma raza, se llama xenofobia¹²⁰⁶.

Al hablar de racismo, debemos distinguir diversos niveles dentro del mismo concepto. En un sentido básico, es la doctrina que considera la etnia, entendida en cuanto grupo biológico característico, como el motor del progreso humano y cultural de la sociedad. De aquí se pasa fácilmente a un segundo nivel, que afirma la existencia de un orden jerárquico entre las razas: algunas serían superiores, en cuanto las propias cualidades innatas les habrían permitido edificar una cultura y una historia eminentes; eso les daría el derecho de controlar – e incluso de esclavizar– a las otras. En la práctica, este tipo de racismo está presente en toda la historia humana; sin embargo, el racionalismo de los siglos XVIII y XIX favoreció su “demostración científica”¹²⁰⁷, dando lugar al racismo moderno, que llegará a su ápice en la primera mitad del siglo XX. A las ideas ya indicadas se añadieron,

1201 «Ama a tu patria: el patriotismo es una virtud cristiana. Pero si el patriotismo se convierte en un nacionalismo que lleva a mirar con desapego, con desprecio –sin caridad cristiana ni justicia– a otros pueblos, a otras naciones, es un pecado» (SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Surco*, cit., n. 315).

1202 «Por amarga experiencia, por tanto, sabemos que el miedo a la “diferencia”, especialmente cuando se expresa mediante un reductivo y excluyente nacionalismo que niega cualquier derecho al “otro”, puede conducir a una verdadera pesadilla de violencia y de terror. Y, sin embargo, si nos esforzamos en valorar las cosas con objetividad, podemos ver que, más allá de todas las diferencias que caracterizan a los individuos y los pueblos, hay una *fundamental dimensión común*» (JUAN PABLO II, *Discurso en la ONU*, 5-X-1995, n. 9).

1203 San Pablo indica que «ya no hay judío ni pagano, esclavo ni hombre libre, varón ni mujer, porque todos ustedes no son más que uno en Cristo Jesús» (*Ga* 3,28), para enseñar que el amor patrio no debe oponerse a la fraterna unidad con todos. Y también recuerda que «nosotros somos ciudadanos del cielo» (*Flp* 3,20), para hacer ver que las realidades terrenas, incluido el amor a la patria, no deben apartar del verdadero fin del hombre.

1204 «La cuestión del racismo aparece de modo cíclico en la historia, especialmente en épocas de crisis, cuando la inseguridad lleva a juzgar como enemigos a quienes son diferentes o se desea descargar sobre ellos la propia situación inquietante» (G. DAL FERRO, *Chiesa e razzismo*, «La Società» 3 (1993) 757).

1205 «El racismo no es patrimonio exclusivo de las naciones jóvenes, en las que a veces se disfraza bajo las rivalidades de clanes y de partidos políticos, con gran prejuicio de la justicia y con peligro de la paz civil. Durante la era colonial ha creado a menudo un muro de separación entre colonizadores e indígenas, poniendo obstáculos a una fecunda inteligencia recíproca y provocando muchos rencores como consecuencia de verdaderas injusticias. Es también un obstáculo a la colaboración entre naciones menos favorecidas y un fermento de división y de odio en el seno mismo de los Estados cuando, con menosprecio de los derechos imprescriptibles de la persona humana, individuos y familias se ven injustamente sometidos a un régimen de excepción, por razón de su raza o de su color» (*Populorum progressio*, n. 63).

1206 Su origen más frecuente es la necesidad de contar con personas que realicen trabajos que consideran inadecuados los nativos del país en cuestión; esto se combina con el temor a la diversidad de cultura, de valores, etc. Esta situación provoca en ocasiones un fenómeno sociológico llamado “profecía autocumplida”, que se verifica cuando una parte de la población original considera, o más bien “profetiza” que los recién llegados no se integrarán fácilmente y, por eso, no se les proporciona los necesarios medios de vida; de este modo se les empuja a conducirse al margen de las costumbres del nuevo país, es decir, a actuar tal como se había “profetizado”.

en esa época, otras más extremas: la aplicación del darwinismo al ámbito humano respaldó una teoría pseudo-científica según la cual las culturas más adelantadas eran las que poseían unas cualidades raciales superiores, las que mejor encarnaban los requisitos del ser humano y, por selección natural, las que perdurarían. También contribuyeron la idea del superhombre y los estudios antropométricos que intentaron relacionar las capacidades raciales con parámetros biológicos: dolicocefalia, color de la piel, etc. Aparecen asimismo las teorías eugenésicas: partiendo del supuesto que el patrimonio racial es más importante que la educación y el medio ambiente, proponen una selección de los nacimientos que incremente el número de personas que tienen mejores cualidades raciales. El nazismo reunió esas conjeturas y, ya que el Estado debería velar por la raza como valor supremo, se propuso realizar una política que evitara la “degeneración racial”.

Un documento de la Santa Sede de 1938, indica cuáles son los principales errores del racismo: a) existe una distancia infranqueable entre razas superiores y razas inferiores, aproximando estas últimas a la especie animal más alta; b) cualquier medio es legítimo a condición de que conserve y cultive el vigor de la raza; c) todas las cualidades intelectuales y morales derivan de la sangre; d) el bien supremo de la educación es desarrollar los caracteres de la raza; e) la ley de la raza impera sobre la misma religión; f) el instinto racial es la fuente primera y la regla suprema de todo ordenamiento jurídico; g) sólo existe el universo viviente; h) el hombre es tan sólo una forma en que el cosmos se amplifica en el curso de las edades; i) la existencia de la persona humana se justifica tan sólo por el Estado y para el Estado; sus derechos son meras concesiones gratuitas de la entidad estatal¹²⁰⁸. Ciertamente el racismo nazi no tiene actualmente muchos seguidores; sin embargo, hoy en día existen otros racismos también peligrosos, como son las discriminaciones regionales o étnicas presentes en diversos países desarrollados, debidas al fenómeno de la emigración, que analizaremos inmediatamente. Un cierto tipo de racismo está también presente en todos los regímenes reaccionarios; éstos indican que el propio carácter nacional no es adecuado para establecer una democracia o bien pregonan las ventajas de su sistema político.

Los “argumentos” racistas no tienen en cuenta dos verdades puramente racionales: a) los estudios biológicos contradicen de plano las aserciones racistas y no las consideran merecedoras de una mínima atención: las diferencias entre los fenotipos humanos no suponen una superioridad o inferioridad de orden natural; tampoco aceptan la existencia de una raza pura y de una raza aria. Existen abundantes motivos científicos –además de doctrinales– para asegurar que todos los seres humanos proceden de un tronco común. b) El racismo surge normalmente cuando un grupo social atraviesa una crisis política: ésta puede derivar de una situación de decadencia o de complejo de inferioridad, y entonces se fomenta el racismo para reforzar la cohesión étnica y nacional; también puede derivar de la pretensión de dominar a otros grupos, y se usa el orgullo racial como medio

1207 Esto ha sido facilitado por la secularización, que debilita la fraternidad universal propia del cristianismo, la pretensión de justificar el predominio de un grupo social sobre otros (la aristocracia en el *ancien régime*, o el pueblo en la Revolución francesa), el romanticismo alemán que ofrecía una imagen de los pueblos teutónicos con unas cualidades psíquicas, intelectuales y morales inmejorables, etc.

1208 Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN DE SEMINARIOS Y UNIVERSIDADES, Decreto 13-IV-1938. Aunque este documento se refiere directamente al racismo de aquellos años, su doctrina es válida para todos los tipos de racismo y xenofobia.

para lograrlo. Este racismo entronca con el nacionalismo militante: los dos tienen los mismos objetivos políticos.

Además de estos argumentos racionales, la doctrina de la Iglesia ha sido muy clara en la condena del racismo, sobre todo a partir de Pío XI, que protestó enérgicamente ante la conducta del nazismo: «Si la raza o el pueblo, si el Estado o una forma determinada del mismo, si los representantes del poder estatal u otros elementos fundamentales de la sociedad humana tienen en el orden natural un puesto esencial y digno de respeto, con todo, quien los arranca de esta escala de valores terrenales elevándolos a suprema norma de todo, aun de los valores religiosos, y, divinizándolos con culto idolátrico, pervierte y falsifica el orden creado e impuesto por Dios, está lejos de la verdadera fe y de una concepción de la vida conforme a ésta»¹²⁰⁹. Después de la Segunda Guerra Mundial no ha resultado tan necesario referirse, expresamente, al mito de la raza y de la sangre. Sin embargo, la doctrina de la Iglesia no ha dejado de reafirmar la dignidad de todo hombre y sus derechos universales e inviolables, sin discriminación alguna¹²¹⁰. Se debe, por tanto, concluir que «es moralmente inaceptable cualquier teoría o comportamiento inspirados en el racismo y en la discriminación racial»¹²¹¹.

e) Emigración

La etnología, la historia y la misma Biblia muestran la existencia de migraciones humanas desde los orígenes. Este fenómeno ha tenido, a lo largo de los tiempos, diversas causas e intensidades en relación con las circunstancias sociales y ambientales; actualmente ha cobrado una magnitud particular, en parte por la mayor interdependencia humana y posibilidad de comunicación. Se trata de personas, familias y grupos humanos que, por diversas circunstancias, deben abandonar su lugar de origen y buscan en otros países o regiones del propio país una mejor calidad de vida. La cuestión migratoria se sitúa dentro del tema de un desarrollo mundial equilibrado y sostenible: en un mundo que mantiene graves disparidades (de tipo económico, político, cultural, etc.) entre los diferentes países, y donde los medios de comunicación reducen rápidamente las distancias espacio-temporales, la migración en busca de mejores condiciones vida está destinada a crecer. Ciertamente, la mejor manera de resolver este problema sería promover el desarrollo de los países de origen, para que todos puedan lograr una vida digna sin necesidad de cambiar el lugar de residencia, con los

1209 Pío XI, Enc. *Mit brennender Sorge*: AAS 29 (1937) 149.

1210 Cf. *Pacem in terris*, pp. 268, 281; *Gaudium el spes*, nn. 29, 42, 60, 64, 79; CONCILIO VATICANO II, Decr. *Ad gentes*, nn. 12, 15; ID., Decl. *Nostra aetate*, n. 5; *Populorum progressio*, nn. 62-63; *Octogesima adveniens*, n. 16; PONTIFICIA COMISIÓN “JUSTICIA Y PAZ”, *La Iglesia ante el racismo*, 3-XI-1988; el documento ha sido actualizado, con fecha 29-VIII-2001, como contribución de la Santa Sede a la “Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia”. Vid. E. PRATS, *Racismo en tiempos de globalización: una propuesta desde la educación moral*, Desclée, Bilbao 2001.

1211 *Compendio*, n. 433.

consiguientes problemas culturales (lingüísticos, religiosos, etc.)¹²¹². Mientras tanto, el crecimiento de los flujos migratorios exige que se reafirmen las razones profundas para el reconocimiento de los derechos fundamentales de toda persona humana, independientemente de su procedencia geográfica¹²¹³.

Conviene subrayar, en primer lugar, que la libertad de emigración es uno de los derechos inalienables del hombre¹²¹⁴; y también que la emigración, además de ser un derecho para quienes lo necesitan, es una ventaja para aquellos que reciben los inmigrantes, no sólo en términos socio-económicos. Cuando se plantea correctamente, este fenómeno favorece el crecimiento humano y moral de los países receptores: los consolida como “sociedad abierta” y promueve el desarrollo de valores profundamente humanos como son el amor, el servicio, la solidaridad, etc. Es, por tanto, provechoso recibir flujos migratorios cuando resultan oportunos; oportunidad que se mide por el bien común del país de origen y de destino: no se debe olvidar que la disminución de población en los países menos desarrollados puede comportar una involución cultural y económica, y que, en algunos casos, el bien común (no el egoísmo colectivo) requerirá que un país limite el número de inmigrantes extranjeros¹²¹⁵.

Sería, por consiguiente, muy oportuno elaborar un marco jurídico adecuado para regular la admisión de los inmigrantes; una justa regulación de este fenómeno a la luz del bien común (nacional y mundial) es esencial para garantizar el respeto de la dignidad de los emigrantes y de las sociedades que los reciben. Así, el fenómeno de la migración se ajustará a normas jurídicas equitativas, acordadas entre los diversos países y, en la medida de lo posible, reconocidas por el derecho internacional. Una de estas normas debería prever que el emigrante, una vez establecida su residencia en el nuevo país, tenga el derecho a recibir allí su familia¹²¹⁶.

1212 Cf. *Gaudium et spes*, n. 66; JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1993*, n. 3.

1213 Cf. *Populorum progressio*, n. 69; *Catecismo*, n. 2241.

1214 «Entre los derechos de la persona humana debe contarse también el de que pueda lícitamente cualquiera emigrar a la nación donde espere que podrá atender mejor a sí mismo y a su familia. Por lo cual es un deber de las autoridades públicas admitir a los extranjeros que llegan y, en cuanto lo permita el verdadero bien de su comunidad, favorecer los propósitos de quienes pretenden incorporarse a ella como nuevos miembros» (*Pacem in terris*, p. 286).

1215 «Nuestra sociedad presenta, ante la inmigración, una difícil combinación de actitudes que se sitúan entre la necesidad y la perplejidad. Necesidad de acoger inmigrantes para una sociedad envejecida; perplejidad ante la magnitud de los que quieren entrar, muy superior a lo que es deseable económica y socialmente. Esta contradictoria percepción no tiene salida en sí misma y sólo es superable por elevación» (J. MIRÓ, *El desafío cristiano*, Planeta, Barcelona 2005, p. 189). Esa solución no es otra que empeñarse en el bien común universal.

1216 «La regulación de los flujos migratorios según criterios de equidad y de equilibrio es una de las condiciones indispensables para conseguir que la inserción se realice con las garantías que exige la dignidad de la persona humana. Los inmigrantes deben ser recibidos en cuanto personas y ayudados, junto con sus familias, a integrarse en la vida social. En este sentido, se *ha de respetar y promover el derecho a la reunión de sus familias*. Al mismo tiempo, en la medida de lo posible, han de favorecerse todas aquellas condiciones que permiten mayores posibilidades de trabajo en sus lugares de origen» (*Compendio*, n. 298). También Benedicto XVI ha señalado, en diferentes momentos, el derecho a la integración familiar de los inmigrantes; concretamente en el *Mensaje para la Jornada Mundial del Emigrante y el Refugiado 2007*, 18-X-2006, recuerda su consonancia con la Convención internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares, entrada en vigor el 1-VII-2003. Cf. *Familiaris consortio*, n. 77; SANTA SEDE, *Carta de los derechos de la familia*, art. 12; *Catecismo*, n. 2241; JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2001*, n. 13; PONTIFICIO CONSEJO “COR UNUM” - PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PASTORAL DE LOS EMIGRANTES E ITINERANTES, *Los refugiados, un desafío a la solidaridad*, 2-X-1992, n. 6.

Es, por ende, necesario resolver en modo equitativo el problema migratorio: «Es un fenómeno que impresiona por sus grandes dimensiones, por los problemas sociales, económicos, políticos, culturales y religiosos que suscita, y por los dramáticos desafíos que plantea a las comunidades nacionales y a la comunidad internacional. Podemos decir que estamos ante un fenómeno social que marca época, que requiere una fuerte y clarividente política de cooperación internacional para afrontarlo debidamente. Esta política hay que desarrollarla partiendo de una estrecha colaboración entre los países de procedencia y de destino de los emigrantes; ha de ir acompañada de adecuadas normativas internacionales capaces de armonizar los diversos ordenamientos legislativos, con vistas a salvaguardar las exigencias y los derechos de las personas y de las familias emigrantes, así como las de las sociedades de destino. Ningún país por sí solo puede ser capaz de hacer frente a los problemas migratorios actuales»¹²¹⁷.

Además de las oportunas medidas legales, no debe olvidarse que los emigrantes constituyen una de las categorías sociales más necesitadas, debido a la dificultad de integrarse en la nueva cultura (idioma, valores, costumbres, etc.) y al riesgo de sufrir atropellos¹²¹⁸. Jesucristo los coloca entre los grupos a los que sus discípulos deben dedicar una particular atención¹²¹⁹; y la Iglesia se ocupa de ellos con especial solicitud¹²²⁰.

Pablo VI mostraba la crítica situación de un gran número de trabajadores emigrados, por la dificultad de encontrar un empleo estable y de recibir asistencia social, a pesar de su participación real en el desarrollo del país que los recibe, y añadía: «Es urgente que se sepa superar, con relación a ellos, una actitud estrictamente nacionalista, con el fin de crear en su favor una legislación que reconozca el derecho a la emigración, favorezca su integración, facilite su promoción profesional y les permita el acceso a un alojamiento decente, adonde pueda venir, si es posible, su familia. Tienen relación con esta categoría las poblaciones que, por encontrar un trabajo, librarse de una catástrofe o de un clima hostil, abandonan sus regiones y se encuentran desarraigadas entre las demás. Es deber de todos –y especialmente de los cristianos– trabajar con energía para instaurar la fraternidad universal, base indispensable de una justicia auténtica y condición de una paz duradera»¹²²¹.

En modo semejante al tema migratorio debe abordarse la cuestión de las minorías¹²²². Es cada vez más frecuente que grupos étnicos, culturales y religiosos se asienten en un país en que la mayoría de los ciudadanos pertenecen a un grupo diferente, dando origen a una problemática no siempre de fácil solución. «En esta materia hay que afirmar claramente que todo cuanto se haga para

1217 *Caritas in veritate*, n. 62.

1218 En el momento actual, gran parte de la cuestión social se concentra en el fenómeno migratorio: «En la persona del emigrante se juntan todos los problemas sociales [...]: explotación laboral, nulo acceso a la propiedad, subdesarrollo, desintegración familiar, marginación social, violencia, etc.» (UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS. DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época: PP 47*, cit., p. 173).

1219 Cf. *Mt 25,34-35*.

1220 Cf. PONTIFICIO CONSEJO DE LA PASTORAL PARA LOS EMIGRANTES E ITINERANTES, Instr. *Erga migrantes caritas Christi*, 3-V-2004; esta instrucción, además de recopilar las enseñanzas de la Iglesia, recuerda los principales documentos magisteriales sobre la emigración.

1221 *Octogesima adveniens*, n. 17.

1222 Las actuales reivindicaciones de ciertos grupos minoritarios muestran la necesidad de recordar que no todas las pretensiones deben ser aceptadas. Sólo deberían tener carta de ciudadanía aquellas que promueven el bien común o, al menos, que no lo dañan.

reprimir la vitalidad y el desarrollo de tales minorías étnicas viola gravemente los deberes de la justicia. Violación que resulta mucho más grave aún si esos criminales atentados van dirigidos al aniquilamiento de la raza. Responde, por el contrario, y plenamente, a lo que la justicia demanda: que los gobernantes se consagren a promover con eficacia los valores humanos de dichas minorías, especialmente en lo tocante a su lengua, cultura, tradiciones, recursos e iniciativas económicas. Hay que advertir, sin embargo, que estas minorías étnicas, bien por la situación que tienen que soportar a disgusto, bien por la presión de los recuerdos históricos, propenden muchas veces a exaltar más de lo debido sus características raciales propias, hasta el punto de anteponerlas a los valores comunes propios de todos los hombres, como si el bien de la entera familia humana hubiese de subordinarse al bien de una estirpe. Lo razonable, en cambio, es que tales grupos étnicos reconozcan también las ventajas que su actual situación les ofrece, ya que contribuye no poco a su perfeccionamiento humano el contacto diario con los ciudadanos de una cultura distinta, cuyos valores propios puedan ir así poco a poco asimilando. Esta asimilación sólo podrá lograrse cuando las minorías se decidan a participar amistosamente en los usos y tradiciones de los pueblos que las circundan; pero no podrá alcanzarse si las minorías fomentan los mutuos roces, que acarrearán daños innumerables y retrasan el progreso civil de las naciones»¹²²³. Es necesario, por tanto, facilitar la inserción de las minorías en la vida de la sociedad donde se encuentran, sin forzarlas a mutar la propia cultura en aquellos aspectos que no lesionan el bien común y favoreciendo un intercambio cultural que promueva este bien.

3. Aspectos económicos

a) Comercio internacional

El intercambio de bienes y servicios entre los países es una parte importante de la vida económico-social. Este intercambio, que en tiempos pasados ha sido muy limitado debido a las distancias geográficas, adquiere cada vez una dimensión mayor: de hecho, en los últimos decenios el comercio internacional ha crecido más rápidamente que la producción mundial de bienes y servicios. Esta actividad tiene un alto valor humanitario, ya que puede favorecer un enriquecimiento mutuo, no sólo en el ámbito material, sino también en el cultural y espiritual. Además, una correcta organización del comercio internacional fortalece la amistad entre los pueblos y constituye un factor importante – quizás esencial– para construir un mundo justo y pacífico. Pero podría suceder –y de hecho ha sucedido– lo contrario: una inicua organización de este comercio genera opresión e injusticia, que llevan fácilmente a la violencia.

¹²²³ *Pacem in terris*, pp. 283-284. Cf. Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1941: AAS 34 (1942) 17; JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1989*, que se titula: *Para construir la paz, respeta las minorías*. Vid. cap. V, § 1 a).

De ahí el interés de la doctrina social de la Iglesia en proponer un conjunto de directrices éticas que impulsen un comercio internacional al servicio de las personas y los pueblos. Esto implica denunciar las distorsiones que, a veces, se encuentran en este terreno; pero, sobre todo, insistir en «la importancia de los criterios éticos que deberían orientar las relaciones económicas internacionales: la persecución del bien común y el destino universal de los bienes; la equidad en las relaciones comerciales; la atención a los derechos y a las necesidades de los más pobres en las políticas comerciales y de cooperación internacional»¹²²⁴. Todo ello supone, además de las directrices precedentemente indicadas¹²²⁵, intensificar la generosidad de las donaciones, de las prestaciones y de las inversiones en los países en desarrollo; renunciar a los prejuicios, a los beneficios exagerados y a las ambiciones geopolíticas; coordinar a nivel internacional las ayudas al desarrollo para que sean equitativas y resulten eficaces; y usar en favor del bien común la ayuda que se recibe.

b) Deuda externa

Un conjunto de diversas circunstancias, de carácter estructural y personal, está en el origen de la gravosa deuda externa que han sufrido y continúan sufriendo algunos países, casi todos entre los más pobres¹²²⁶. Esta situación entorpece el desarrollo social y económico de las naciones endeudadas y, por regla general, afecta especialmente a los sectores más necesitados de la población. Como consecuencia, es un problema al que nadie resulta ajeno.

La cuestión de la deuda externa no debe abordarse únicamente desde el punto de vista económico, es también necesario examinar sus implicaciones sociales y morales¹²²⁷. Es necesario, por tanto, que cada caso se estudie y resuelva de una manera específica, teniendo en cuenta las condiciones, necesidades y derechos de las personas y grupos implicados, que no son siempre los mismos: debe evitarse que las medidas propuestas respondan solamente a un análisis global, que ignora las circunstancias concretas de las diferentes situaciones. Ciertamente, la obligatoriedad de saldar las deudas es un principio que debe respetarse; pero esto debe hacerse en una perspectiva amplia, que

1224 *Compendio*, n. 364. Conviene señalar que la equidad de los intercambios no depende únicamente de la libre adhesión de los países sino de que el comercio se organice según las exigencias de la justicia. Cf. *Gaudium et spes*, nn. 85-86; *Populorum progressio*, nn. 59, 61; BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2009*, n. 9. Vid. F. CABRILLO, *El nacimiento de la economía internacional*, Espasa Calpe, Madrid 1991; S. BERETTA, *L'economia e le regole. Materiali di lavoro sulle relazioni economiche internazionali*, Edizioni CUSL, Milano 1996; J. M. ELEGIDO, *Fundamentos de ética de empresa. La perspectiva de un país en desarrollo*, cit.

1225 Vid. cap. VII, § 2 d).

1226 «Esta crisis tiene en su origen causas complejas de naturaleza diversa, tanto de carácter internacional – fluctuación de los cambios, especulación financiera, neocolonialismo económico– como internas a los países endeudados –corrupción, mala gestión del dinero público, utilización distorsionada de los préstamos recibidos–. Los mayores sufrimientos, atribuibles a cuestiones estructurales, pero también a comportamientos personales, recaen sobre la población de los países endeudados y pobres, que no tiene culpa alguna» (*Compendio*, n. 450). Cf. PONTIFICIA COMISIÓN “JUSTICIA Y PAZ”, *Al servicio de la comunidad humana: una consideración ética de la deuda internacional*, 27-XII-1986; *Caritas in veritate*, n. 22.

1227 Únicamente teniendo en cuenta todos los aspectos relacionados con la concreta situación de las personas, especialmente de los más necesitados, será posible proponer soluciones justas y respetuosas de la dignidad humana.

incluya todas las dimensiones humanas y permita la justa protección de los derechos de todos los interesados. En este sentido, hay que subrayar la prioridad del derecho a la supervivencia y a la dignidad de vida de las personas, así como el derecho de los pueblos a la subsistencia y al desarrollo¹²²⁸. Se trata de derechos básicos, gravemente deteriorados en los países deudores por la continua transferencia de recursos para pagar la deuda; son, además, derechos reconocidos por las normas internacionales vigentes, que deben ser respetados en cualquier negociado que apunte a resolver esta cuestión.

La aplicación de un conjunto de criterios éticos facilitaría la equitativa solución de este problema¹²²⁹:

- concebir nuevas y extensas formas de solidaridad que respeten la igual dignidad de todos los pueblos;
- aceptar la propia parte de responsabilidad en la formación de la deuda internacional, sin pretender descargarla sobre los otros;
- cooperar en la búsqueda de soluciones, en un clima de confianza entre los diferentes actores (políticos, económicos, etc.); debe, por ende, favorecerse la participación de todas las categorías sociales en la solución del problema;
- compartir en modo justo los esfuerzos y sacrificios necesarios;
- establecer las medidas urgentes y las de largo plazo que garanticen a todos los grupos sociales un desarrollo integral y armonioso.

4. Ecología

a) El problema ambiental

Dios ha dado los bienes de la tierra a los hombres como un medio para su pleno desarrollo; el uso de estos bienes debe realizarse, por ende, en forma humanista, es decir, según el orden moral, que es incompatible con el abuso de la naturaleza¹²³⁰. Los seres humanos deben cultivar y custodiar

1228 Cf. *Centesimus annus*, n. 35; JUAN PABLO II, Carta ap. *Tertio millennio adveniente*, n. 51; ID., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1998*, n. 4; ID., *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, n. 9.

1229 Cf. PONTIFICIA COMISIÓN “JUSTICIA Y PAZ”, *Al servicio de la comunidad humana: una consideración ética de la deuda internacional*, 27-XII-1986, n. I. Vid. S. BERETTA, *Paesi poveri e strategie di condono del debito*, «Vita e Pensiero» 84 (2001) 526-552.

1230 «Es evidente que el desarrollo, así como la voluntad de planificación que lo dirige, el uso de los recursos y el modo de utilizarlos no están exentos de respetar las exigencias morales. Una de éstas impone sin duda límites al uso de la naturaleza visible. El dominio confiado al hombre por el Creador no es un poder absoluto, ni se puede hablar de libertad de “usar y abusar”, o de disponer de las cosas como mejor parezca. La limitación impuesta por el mismo Creador desde el principio, y expresada simbólicamente con la prohibición de “comer del fruto del árbol” (cf. *Gn 2,16 s.*), muestra claramente que, ante la naturaleza visible, estamos sometidos a leyes no sólo biológicas sino también morales, cuya transgresión no queda impune. Una justa concepción del desarrollo no puede prescindir de estas consideraciones –relativas al uso de los elementos de la naturaleza, a la renovabilidad de los recursos y a las consecuencias de una industrialización desordenada–, las cuales ponen ante nuestra conciencia la *dimensión moral*, que debe distinguir el desarrollo» (*Sollicitudo rei socialis*, n. 34). Cf. *Octogesima adveniens*, n. 21.

solícitamente el universo: es el cometido que les confió el Creador para que, también en la tarea de perfeccionar la creación, maduraran como personas¹²³¹. Este “solícito” cultivo debe enfatizarse particularmente en el momento actual, cuando la humanidad dispone de herramientas que inciden en gran medida sobre el medio ambiente, y han ocasionado contaminación, saqueo indiscriminado de los recursos de la tierra, manipulación genética, etc. cuyos resultados son impredecibles. La civilización industrial ha tenido el mérito de conferir bienestar a un gran número de personas, pero al mismo tiempo, posee una notable capacidad de depauperar la naturaleza, incluida la persona humana.

Indudablemente a lo largo de la historia se han perpetrado abusos sobre el ambiente natural. Sin embargo, en épocas anteriores, estos abusos han tenido una incidencia circunscrita, tanto geográfica cuanto intensivamente, debido a la limitada capacidad tecnológica. El desarrollo de esta capacidad en época más reciente, sobre todo a partir de la mitad del siglo XX, unida a comportamientos escasamente humanistas (consumismo, codicia, ambición de poder, etc.) han producido una vasta depredación de la naturaleza.

El problema ambiental entra de lleno en la moral social y se configura como un sector importante de ella. En efecto, la antropología cristiana y la experiencia muestran que existe una íntima concatenación entre la injusticia social y la degradación ecológica: las dos derivan de una relación humana deformada con la naturaleza, con las otras personas y con Dios. Ese planteamiento, entre otros efectos negativos, alimenta modelos de consumo y estilos de vida que favorecen el abuso ambiental y dificultan erradicar la pobreza de diversos grupos humanos; como consecuencia, éstos se ven obligados a explotar en exceso los ecosistemas y los recursos a su disposición, sacrificando el futuro para salvar el presente¹²³².

b) Relación hombre-naturaleza en el designio divino

La relación del hombre con el mundo no es un aspecto accidental de la vida humana, una mera contingencia: es un elemento constitutivo¹²³³. Además, el hecho de que el mundo haya salido de las manos de Dios muestra la bondad de la creación¹²³⁴, e ilumina el modo de proceder respecto a la naturaleza. Los principios básicos de esa relación se encuentran ya en los dos relatos de la creación del libro del *Génesis*: las otras criaturas terrenas están en función del hombre¹²³⁵, que no debe abusar de ellas sino tratarlas con cuidado¹²³⁶. Esta enseñanza es aún más evidente a la luz de la Encarnación del

1231 Vid. cap. IV, § 2.

1232 «El principio del destino universal de los bienes ofrece una orientación fundamental, moral y cultural, para deshacer el complejo y dramático nexo que une la crisis ambiental con la pobreza. La actual crisis ambiental afecta particularmente a los más pobres, bien porque viven en tierras sujetas a la erosión y a la desertización, están implicados en conflictos armados o son obligados a migraciones forzadas, bien porque no disponen de los medios económicos y tecnológicos para protegerse de las calamidades» (*Compendio*, n. 482). Por eso, la cuestión ecológica destaca también la necesidad de cooperar al desarrollo ordenado de las regiones más pobres: vid. § 1 b).

1233 Cf. *Compendio*, n. 452.

1234 Cf. *Gn* 1,31; *Sb* 11,24; *1 Tm* 4,4.

1235 Cf. *Gn* 1,28-30; *Sal* 8,6-9; *Sb* 10,2.

1236 Cf. *Gn* 2,15; *Compendio*, n. 451. Se comprende así la necesidad de «descubrir el don de la creación, sabiéndola contemplar y cuidar como casa de todos los seres vivos y matriz de la vida del planeta, a fin de ejercitar

Verbo. La vida de Jesús y su predicación muestran el valor de la naturaleza y su inserción en el designio creador y redentor: no hay nada en este mundo que sea ajeno al plan divino¹²³⁷.

Benedicto XVI expone así esta doctrina: «El creyente reconoce en la naturaleza el maravilloso resultado de la intervención creadora de Dios, que el hombre puede utilizar responsablemente para satisfacer sus legítimas necesidades –materiales e inmateriales– respetando el equilibrio inherente a la creación misma. Si se desvanece esta visión, se acaba por considerar la naturaleza como un tabú intocable o, al contrario, por abusar de ella. Ambas posturas no son conformes con la visión cristiana de la naturaleza, fruto de la creación de Dios. *La naturaleza es expresión de un proyecto de amor y de verdad*. Ella nos precede y nos ha sido dada por Dios como ámbito de vida. Nos habla del Creador (cf. *Rm* 1,20) y de su amor a la humanidad. Está destinada a encontrar la “plenitud” en Cristo al final de los tiempos (cf. *Ej* 1,9-10; *Col* 1,19-20). También ella, por tanto, es una “vocación”. La naturaleza está a nuestra disposición no como un “montón de desechos esparcidos al azar”, sino como un don del Creador que ha diseñado sus estructuras intrínsecas para que el hombre descubra las orientaciones que se deben seguir para “guardarla y cultivarla” (cf. *Gn* 2,15). Pero se ha de subrayar que es contrario al verdadero desarrollo considerar la naturaleza como más importante que la persona humana misma. Esta postura conduce a actitudes neopaganas o de nuevo panteísmo: la salvación del hombre no puede venir únicamente de la naturaleza, entendida en sentido puramente naturalista. Por otra parte, también es necesario refutar la posición contraria, que mira a su completa tecnificación, porque el ambiente natural no es sólo materia disponible a nuestro gusto, sino obra admirable del Creador y que lleva en sí una “gramática” que indica finalidad y criterios para un uso inteligente, no instrumental y arbitrario»¹²³⁸.

El hombre debe *amar* el mundo, la naturaleza, los otros seres terrenos¹²³⁹; esa es la voluntad del Señor que, al conferirle el poder de dominar Sus criaturas, también le encargó custodiarlas, es decir, gobernar el mundo con santidad y justicia¹²⁴⁰, con amor y sin despotismo. Es un cometido que debe realizar en conformidad con la imagen divina que ha recibido: no «puede disponer arbitrariamente de la tierra, sometiéndola sin reservas a su voluntad como si ella no tuviese una fisonomía propia y un destino anterior dados por Dios, y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero que no debe traicionar»¹²⁴¹. Se debe insistir, a la vez, que es un error idolatrar la naturaleza o simplemente

responsablemente el señorío humano sobre la tierra y los recursos, para que pueda rendir todos sus frutos en su destinación universal, educando para un estilo de vida de sobriedad y austeridad solidarias» (CELAM, *Documento de Aparecida*, n. 474 a).

1237 Cf. *Jn* 3,16; *1 Co* 3,22-23; JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1990*, nn. 3-5; *Compendio*, nn. 453-455. Los fundamentos teológicos de la correcta relación entre el hombre y la naturaleza se encuentran, en modo sucinto y profundo, en J. MORALES, *El Misterio de la Creación*, cit., pp. 311-327; y, desde el punto de vista ecológico, en M. KEENAN, *Cuidar de la creación: actividad humana y medio ambiente*, Pontificio Consejo Justicia y Paz - Imdosoc, México 2002. Vid. F. TAPIA - M. TOHARIA, *Medio ambiente: ¿alerta verde?*, Acento, Madrid 1995; L. M. ARMENDÁRIZ, *Hombre y mundo a la luz del Creador*, Cristiandad, Madrid 2001.

1238 *Caritas in veritate*, n. 48. Cf. *Centesimus annus*, nn. 37-38; *Catecismo*, n. 2415; *Compendio*, n. 113; BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2010*, especialmente el n. 6.

1239 El hombre «puede y debe amar las cosas creadas por Dios. Pues de Dios las recibe y las mira y respeta como objetos salidos de las manos de Dios» (*Gaudium et spes*, n. 37). Más aún, el hombre debe “amar el mundo apasionadamente”: cf. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Surco*, cit., n. 290; ID., *Conversaciones*, cit., nn. 113 ss.

1240 Cf. *Sb* 9,3.

1241 *Centesimus annus*, n. 37. Cf. *Christifideles laici*, n. 43.

anteponerla al ser humano: el mundo es criatura –propiedad– de Dios, que Él ha puesto bajo la administración del hombre¹²⁴², en cuanto éste es imagen y semejanza del Creador¹²⁴³, y el único ser sobre la tierra que posee valor por sí mismo¹²⁴⁴. De hecho, «el Magisterio de la Iglesia manifiesta reservas ante una concepción del mundo que nos rodea inspirada en el ecocentrismo y el biocentrismo, porque dicha concepción elimina la diferencia ontológica y axiológica entre la persona humana y los otros seres vivientes. De este modo, se anula en la práctica la identidad y el papel superior del hombre, favoreciendo una visión igualitarista de la “dignidad” de todos los seres vivientes. Se abre así paso a un nuevo panteísmo con acentos neopaganos, que hace derivar la salvación del hombre exclusivamente de la naturaleza, entendida en sentido puramente naturalista. La Iglesia invita en cambio a plantear la cuestión de manera equilibrada, respetando la “gramática” que el Creador ha inscrito en su obra, confiando al hombre el papel de guardián y administrador responsable de la creación, papel del que ciertamente no debe abusar, pero del cual tampoco puede abdicar. En efecto, también la posición contraria de absolutizar la técnica y el poder humano termina por atentar gravemente, no sólo contra la naturaleza, sino también contra la misma dignidad humana»¹²⁴⁵. Además, una consideración igualitaria de todos los seres vivos fácilmente debilitará la responsabilidad humana en favor de la naturaleza y ocasionará un mayor degrado ambiental.

Sin embargo, una correcta visión humanista muestra que cuando la persona actúa sobre la naturaleza sin abusar de ella, «interviene no para modificar la naturaleza, sino para ayudarla a desarrollarse en su línea, la de la creación, la querida por Dios. [...] Dios ha querido que el hombre sea el rey de la creación»¹²⁴⁶. Y cuando administra la naturaleza según el designio divino no sólo cumple la voluntad de Dios y sirve mejor a sí mismo y al prójimo, sino también confiere a la creación su más alto valor, porque la humaniza y la convierte en medio de santidad¹²⁴⁷. De lo dicho se infiere que son tres los criterios básicos de la relación hombre-naturaleza:

1242 Cf. *Gn* 1,1; 2,1-4.19-20; *Gaudium et spes*, n. 69.

1243 «Su relación [del hombre] con el mundo tiene el carácter de imagen y semejanza de lo que es propio de Dios. El hombre es “señor por gracia”, igual que Dios lo es por esencia. Desde esta perspectiva toda divinización del mundo es una blasfemia incluso contra el hombre, contra su carácter de imagen y semejanza de Dios» (R. GUARDINI, *Ética*, BAC, Madrid 1999, p. 427).

1244 Cf. *Sal* 8,5-9; *Si* 17,1-11. «El hombre tiene así una cierta afinidad con las demás criaturas: está llamado a utilizarlas, a ocuparse de ellas y –siempre según la narración del *Génesis* (2,15)– es colocado en el jardín para cultivarlo y custodiarlo, por encima de todos los demás seres puestos por Dios bajo su dominio (cf. *ibid.* 1,15 s.). Pero al mismo tiempo, el hombre debe someterse a la voluntad de Dios, que le pone límites en el uso y dominio de las cosas (cf. *ibid.* 2,16 s.), a la par que le promete la inmortalidad (cf. *ibid.* 2,9, *Sb* 2,23). El hombre, pues, al ser imagen de Dios, tiene una verdadera afinidad con Él» (*Sollicitudo rei socialis*, n. 29).

1245 BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2010*, n. 13. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en un Congreso Internacional sobre “Ambiente y salud”, 24-III-1997*, n. 5; *Compendio*, n. 463; *Caritas in veritate*, n. 70. Vid. R. SPAEMANN, *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*, Eunsa, Pamplona 2000.

1246 JUAN PABLO II, *Discurso a la Asamblea General de la Asociación Médica Mundial*, 29-X-1983, n. 6. Cf. *Compendio*, n. 460.

1247 Cf. *Gaudium et spes*, n. 34; *Laborem exercens*, nn. 4-9, 24-27.

- la naturaleza está al servicio del ser humano¹²⁴⁸;
- el hombre no debe abusar de ella, sino utilizarla con esmero y moderación;
- cuando lo hace así, la naturaleza es ennoblecida y encaminada a su fin último.

El pecado ha introducido un desorden en la creación y en su relación con el hombre¹²⁴⁹: al pecar, el hombre rompe su unión con Dios y se apega desordenadamente a las criaturas, sitúa en ellas su deseo de infinito, destinado a permanecer en tal modo insatisfecho, ya que la finitud connota la totalidad de los bienes creados. El corazón humano pasa de un bien a otro, ordinariamente en modo despótico y destructivo, vertiendo su desorden en la naturaleza¹²⁵⁰. Sin embargo, la obra de la redención restaura las relaciones armoniosas que el pecado había destruido no sólo con Dios y entre los hombres, sino también con la naturaleza. Se inaugura así la nueva creación que culminará en el más allá¹²⁵¹. Lograr esa armonía en esta tierra depende, en parte, de la actividad humana; también por eso la creciente toma de conciencia de la degradación ecológica debe servir de estímulo para esforzarse en favor de un medio ambiente incontaminado –tema que se desarrollará de inmediato– y para combatir el pecado y el egoísmo, causas profundas de los desequilibrios entre el hombre y la naturaleza. En definitiva, la moral cristiana, y también la puramente racional, enseñan la obligación de salvaguardar un ambiente sano para todos¹²⁵².

Con el comienzo de la era moderna inició una gradual secularización de la cultura que, entre otras cosas, ha acusado al cristianismo y, más concretamente, a la Iglesia católica de dos actitudes, opuestas entre sí: primero se dijo que la Iglesia era contraria al progreso científico y técnico; más recientemente se sostiene que su forma de entender el dominio de la naturaleza habría implicado su explotación y originado el problema ecológico. La realidad es muy diferente: como hemos visto, la Revelación bíblica y la doctrina de la Iglesia encarecen el cuidado del ambiente; ha sido más bien la ideología de la modernidad, que rechaza u olvida la realidad de la creación, la que ha favorecido la extralimitación en este campo. De hecho, el modo de considerar el ambiente natural está muy en consonancia con la noción que se tiene del ser humano: «En efecto, la degradación de la naturaleza está estrechamente unida a la cultura que modela la convivencia humana: *cuando se respeta la “ecología humana” en la sociedad, también la ecología ambiental se beneficia*»¹²⁵³. La antropología de la modernidad supuso primero una “divinización” del hombre, concediéndole el derecho de uso y abuso de la naturaleza; pero como el hombre no es Dios, ha actuado como el aprendiz de brujo, suscitando

1248 Conviene aclarar, sin embargo, que el sentido de las criaturas irracionales no se agota en su servicio al hombre porque, como partícipes del Ser divino, poseen un sentido y un valor intrínseco: cf. J. MORALES, *Acta Theologica*, Eunsa, Pamplona 2006, pp. 325-326.

1249 Cf. *Gn* 3,17-19; *Os* 4,2-3; *Rm* 8,20.

1250 Cf. *Libertatis conscientia*, n. 40; *Evangelium vitae*, n. 22.

1251 Cf. *Compendio*, n. 454.

1252 Cf. *Sollicitudo rei socialis*, n. 34; *Compendio*, n. 465.

1253 *Caritas in veritate*, n. 51. «En la raíz de la insensata destrucción del ambiente natural hay un error antropológico, por desgracia muy difundido en nuestro tiempo. [...] En vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza, más bien tiranizada que gobernada por él» (*Centesimus annus*, n. 37).

fuerzas devastadoras que no siempre es capaz de dominar¹²⁵⁴. Siguiendo la ley del péndulo, pero sin corregir el fundamento inmanente, no faltan ahora quienes quieren reducir la persona humana a la misma condición, o aún inferior, de los demás seres terrenos¹²⁵⁵; pero como el hombre no es una cosa, si pierde el horizonte trascendente, fácilmente tiende a actuar según la ley del más fuerte y acaba abusando de la naturaleza. Una antropología reductiva propende a envilecer el valor de las cosas y del mismo ser humano: para resolver realmente la cuestión ecológica, deben aceptarse los criterios básicos de una antropología integral, en la que Dios, el hombre y la naturaleza se relacionan en modo armónico y jerarquizado¹²⁵⁶.

c) *Necesidad de un serio compromiso ecológico*

Como ya se ha mencionado, el comportamiento de los seres humanos frente a la naturaleza debe guiarse por la convicción de que ésta es un don que Dios ha puesto en sus manos, para que lo usen con amoroso cuidado¹²⁵⁷; un uso que debe tener como fin la gloria del Señor, el propio perfeccionamiento, el servicio al prójimo y la mejora de la misma naturaleza. En primer lugar la gloria de Dios, base firme para todo comportamiento auténticamente humano: «*La relación que el hombre tiene con Dios determina la relación del hombre con sus semejantes y con su ambiente*. Por eso, la cultura cristiana ha reconocido siempre en las criaturas que rodean al hombre otros tantos dones de Dios que se han de cultivar y custodiar con sentido de gratitud hacia el Creador»¹²⁵⁸. La escasez de resultados en la tutela ambiental se debe, en gran parte, a la falta de perspectiva trascendente, sin la cual no se percibe la necesidad de un mayor empeño en este terreno, o bien se realiza tal empeño en modo incorrecto¹²⁵⁹.

El uso razonable de la naturaleza exige también una genuina visión del perfeccionamiento humano, para evitar los extremismos de la modernidad que, en último término, tienden al nihilismo y a

1254 Cf. *Gaudium et spes*, n. 4; *Octogesima adveniens*, n. 21; *Compendio*, n. 461.

1255 Así el ecocentrismo biologicista, que considera el mundo como un puro organismo inmanente, en que los diversos elementos –incluido el hombre– gozan de la misma dignidad y sólo existen diferencias funcionales. El mandamiento supremo de esta ideología sería mantener el equilibrio de la naturaleza; es interesante, sin embargo, notar que en este horizonte puramente terreno, no es posible encontrar los criterios necesarios para mantener ese equilibrio.

1256 Cf. A. GALINDO (ed.), *Ecología y creación*, Publicaciones Universidad Pontificia, Salamanca 1991; J. BALLESTEROS, *Ecologismo personalista*, Tecnos, Madrid 1995; M. FERRER - A. PELÁEZ, *Población, ecología y medio ambiente*, Eunsa, 2ª ed., Pamplona 1997; J. BALLESTEROS - J. PÉREZ ADÁN (eds.), *Sociedad y medio ambiente*, Tecnos, Madrid 1997; E. COLOM, *Ecologia e popolazione*, «*Annales theologici*» 12 (1998) 485-531; J. R. FLECHA, *El respeto a la creación*, BAC, Madrid 2001; A. BONANDI, *El hombre y su ambiente*, en L. MELINA (dir.), *El actuar moral del hombre*, cit., pp. 269-313; P. MARTÍNEZ DE ANGUIA [et al.], *La tierra prometida: una respuesta a la cuestión ecológica*, Eunsa, Pamplona 2002; G. CREPALDI - P. TOGNI, *Ecologia ambientale ed ecologia umana*, Cantagalli, Siena 2007.

1257 Cf. *Compendio*, nn. 460, 487.

1258 JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en un Congreso Internacional sobre "Ambiente y salud"*, 24-III-1997, n. 4. Cf. *Compendio*, nn. 464, 473.

1259 Juan Pablo II decía que «nos preocupamos justamente, aunque mucho menos de lo necesario, de preservar los "hábitat" naturales» (*Centesimus annus*, n. 38). Ciertamente no han faltado iniciativas en este ámbito; pero alguna de ellas, a menudo en relación con la ideología neomalthusiana, se ha planteado sobre bases economistas y neocolonialistas que, en el fondo, favorecen un ecologismo reductivo que, en el fondo, pretende prolongar el predominio político y económico de los países desarrollados.

la indiferencia incluso en lo que se refiere al medio ambiente¹²⁶⁰. Esta correcta visión del ser humano facilitará además la toma de conciencia del destino común de la humanidad, superando la perspectiva individualista y egoísta, y favoreciendo relaciones fraternas con todos los hombres. Todo ello deberá manifestarse en obras de amor y de servicio, que en muchos casos, especialmente en las sociedades más desarrolladas, requerirán algunos sacrificios¹²⁶¹. Como la cuestión ecológica concierne a todo el mundo, todos deben sentirse responsables de un desarrollo planetario sostenible: se trata del deber, común y universal, de respetar un bien colectivo¹²⁶². Un deber, por lo tanto, ineludible que atañe a todos, no sólo en sentido geográfico sino también en sentido temporal: «*Toda intervención en el área del ecosistema debe considerar sus consecuencias en otras áreas y, en general, en el bienestar de las generaciones futuras*»¹²⁶³.

Es asimismo necesario el amor a la naturaleza, del que ya se ha hablado, y que sólo es verdadero cuando intenta comprender sus leyes y las aplica con sinceridad e integridad: no debe olvidarse que el sistema que mantiene unidos a todos los seres terrenos es muy complejo y vulnerable, y no puede quebrantarse impunemente¹²⁶⁴. Esto implica un profundo conocimiento de la naturaleza, de sus límites y de los peligros que puede acarrear su alteración; y a la vez requiere la voluntad de actuar en consecuencia, aunque ello suponga algunas renunciaciones. Este enfoque debe evitar tanto un

1260 El excesivo afán de poder y el inmoderado activismo para conseguirlo, junto a la merma de interioridad personal, ha generado la “tristeza metafísica” de la cultura moderna. Pero cuanto más crece ese afán, «tanto más el inicial propósito se vuelve en su propio contrario [...]: el hombre que quería ser el único creador de sí mismo y subir a la grupa de la creación con una evolución mejor, por él pensada, acaba en la autonegación y en la autodestrucción». De ahí el extraño odio del hombre contra su propia grandeza y el pensamiento de que hubiera sido mejor no haber existido: cf. J. RATZINGER, *Mirar a Cristo*, Edicep, Valencia 1990, pp. 77-82 (la cita es de p. 80).

1261 Se deben adoptar nuevos estilos de vida «presididos por la sobriedad, la templanza, la autodisciplina, tanto a nivel personal como social. Es necesario abandonar la lógica del mero consumo y promover formas de producción agrícola e industrial que respeten el orden de la creación y satisfagan las necesidades primarias de todos. Una actitud semejante, favorecida por la renovada conciencia de la interdependencia que une entre sí a todos los habitantes de la tierra, contribuye a eliminar diversas causas de desastres ecológicos y garantiza una capacidad de pronta respuesta cuando estos percances afectan a pueblos y territorios. La cuestión ecológica no debe ser afrontada únicamente en razón de las terribles perspectivas que presagia la degradación ambiental: tal cuestión debe ser, principalmente, una vigorosa motivación para promover una auténtica solidaridad de dimensión mundial» (*Compendio*, n. 486). Con una mentalidad individualista no se entiende la conveniencia de realizar sacrificios en favor de personas y grupos con quienes no estamos relacionados, y aún menos en favor de las futuras generaciones cuando aquello no nos afectará.

1262 Cf. *Compendio*, n. 466; *Caritas in veritate*, nn. 49-50.

1263 JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1990*, n. 6. «La solidaridad entre las generaciones exige que en la planificación global se actúe según el principio del destino universal de los bienes, que hace moralmente ilícito y económicamente contraproducente descargar los costos actuales sobre las futuras generaciones: moralmente ilícito, porque significa no asumir las debidas responsabilidades, económicamente contraproducente porque la corrección de los daños es más costosa que la prevención. Este principio se ha de aplicar, sobre todo, –aunque no sólo– en el campo de los recursos de la tierra y de la salvaguardia de la creación, que resulta particularmente delicado por la globalización, la cual interesa a todo el planeta entendido como único ecosistema» (*Compendio*, n. 367). Cf. *Populorum progressio*, n. 17; *Centesimus annus*, n. 37; JUAN PABLO II, *Discurso en la Audiencia a la ACLI*, 27-IV-2002, n. 4; *Compendio*, n. 467.

1264 No se trata sólo de las leyes físicas, biológicas, etc., sino también de aquéllas culturales y humanistas, de las que también depende –y en un grado superior– el equilibrio de la vida sobre el planeta.

planteamiento alarmista cuanto un optimismo simplista¹²⁶⁵: existen concretos problemas ecológicos que, a veces, asumen características graves. Sin embargo, no pueden resolverse convenientemente cuando se actúa por emotividad: es necesario plantear los problemas con profundidad científica, analizar del modo más exacto posible su alcance real, y prever prudentemente las consecuencias del posible remedio; de este modo se evitarán las soluciones a corto plazo o aquellas otras que podrían reducir el problema ecológico pero que producirían un grave perjuicio a nivel humano.

Debe tenerse en cuenta que, hoy en día, existe una cierta tendencia a poner de relieve, muchas veces exagerándolos, los aspectos negativos y problemáticos de la vida, mientras permanecen en sordina aquellos otros que son positivos y provechosos. En realidad, nunca como ahora la humanidad ha contado con tantos medios para desarrollarse y resolver los obstáculos que se presentan. Por eso, en el ámbito de la ecología, como en cualquier otro, se debe distinguir entre los hechos verificados, las aproximaciones ideológicas, las previsiones posibles y los presagios falsos y alarmistas¹²⁶⁶. Es muy positivo el creciente desvelo por proteger la naturaleza y que esta cuestión se analice con seriedad; pero sin olvidar que el principal recurso humano, junto con la tierra, es el hombre mismo que, con su inteligencia y su actividad, puede descubrir y aplicar técnicas fiables para realizar una transformación del medio ambiente natural y humano en favor de toda la humanidad¹²⁶⁷.

La solución del problema ambiental requiere una cultura sanamente ecologista, que favorezca una conducta respetuosa del ambiente por parte de los individuos y de los grupos. Pero esto no es suficiente: es también necesario un serio esfuerzo estructural del sector político y económico. En este sentido, deben armonizarse los planes de desarrollo económico con las oportunas políticas ambientales, nacionales e internacionales: la actividad económica no debería descuidar la exigencia de proteger el medio ambiente, cuyos costos deben considerarse como una partida del balance empresarial¹²⁶⁸. La defensa del ambiente, como parte del bien común, también requiere una legislación adecuada, que favorezca el uso de la naturaleza en vista de un desarrollo sostenible, y que prevea sanciones adecuadas para aquellos que contaminan. Los poderes públicos deberán, asimismo, fomentar la investigación y la difusión de técnicas que reduzcan el impacto ambiental causado por la producción y el consumo. Como el tema ambiental tiene implicaciones mundiales, también en el sector político y legislativo

1265 «Se debe huir de posturas ingenuas y débiles como la desesperación y el alarmismo, igual que de aquellos que miran la ciencia de forma irracional y al hombre como esclavo de la misma naturaleza. Los discursos apocalípticos hacen un flaco servicio a nuestra sociedad» (A. GALINDO, *Moral socioeconómica*, cit., pp. 441-442).

1266 Entre las obras que ponen en guardia contra un alarmismo engañoso, vid. R. BAILLEY, *Eco Scam. The False Prophets of Ecological Apocalypse*, St. Martin's Press, New York 1994; J. SIMON, *The ultimate resource 2*, Princeton Univ. Press, Princeton 1996; S. BRUNEL, *Famines et politique*, Presses de Sciences-Po, Paris 2002; B. LOMBORG, *El ecologista escéptico*, Espasa Calpe, Madrid 2003; G. F. DUMONT, *Les populations du monde*, Armand Colin, 2ª ed., Paris 2004; R. CASCIOLI - A. GASPARI, *Le bugie degli ambientalisti. I falsi allarmismi dei movimenti ecologisti* (2 vol.), Piemme, Casale Monferrato 2004, 2006.

1267 Cf. *Centesimus annus*, n. 32.

1268 «Una economía que respete el medio ambiente no buscará únicamente el objetivo del máximo beneficio, porque la protección ambiental no puede asegurarse sólo en base al cálculo financiero de costos y beneficios. El ambiente es uno de esos bienes que los mecanismos del mercado no son capaces de defender o de promover adecuadamente» (*Compendio*, n. 470). Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la XXV Conferencia de la FAO*, 16-XI-1989, nn. 7-8. Vid. D. M. SALAZAR - C. A. SERNA, *Ética, medio ambiente y economía*, «Persona y Bioética» 10 (2006/1) 8-34.

resulta necesaria una colaboración internacional que promueva el uso apropiado de los recursos disponibles¹²⁶⁹. Para ello será especialmente oportuna la ratificación de acuerdos globales, sancionados por el derecho internacional, que prevean normas uniformes a fin de facilitar su aplicación y supervisión¹²⁷⁰.

d) El progreso tecnológico

La antropología y la cosmología subyacentes en la Sagrada Escritura muestran una evaluación positiva del progreso humano, incluido el tecnológico, que la Iglesia ha hecho suya. Baste recordar la enseñanza del último Concilio: «Una cosa hay cierta para los creyentes: la actividad humana individual y colectiva o el conjunto ingente de esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios. [...] De donde se sigue que el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo ni los lleva a despreocuparse del bien ajeno, sino que, al contrario, les impone como deber el hacerlo»¹²⁷¹. El mismo documento reconoce el desarrollo alcanzado por las ciencias empíricas, las artes, las técnicas y las disciplinas liberales, y constata los numerosos beneficios que derivan de ese desarrollo¹²⁷²; por eso, el verdadero progreso de la humanidad debe potenciarse, con ánimo grato a Dios, para el bien de todo el hombre y de cada hombre¹²⁷³.

Sin embargo, a nadie escapa que, en ocasiones, la evolución tecnológica, en lugar de servir al desarrollo humano y de mejorar las relaciones entre las personas, se convierte en un instrumento de opresión¹²⁷⁴, de disparidades inicuas¹²⁷⁵ o de catástrofes incontrolables, con el consiguiente recelo hacia

1269 «Los conceptos de orden del universo y de herencia común ponen de relieve la necesidad de *un sistema de gestión de los recursos de la tierra, mejor coordinado en el ámbito internacional*. Las dimensiones de los problemas ambientales sobrepasan en muchos casos las fronteras de cada Estado. Su solución, pues, no puede hallarse sólo en el ámbito nacional» (JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1990*, n. 9).

1270 Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, n. 10; *Compendio*, nn. 468, 481.

1271 *Gaudium et spes*, n. 34. «La técnica —conviene subrayarlo— es un hecho profundamente humano, vinculado a la autonomía y libertad del hombre. En la técnica se manifiesta y confirma el dominio del espíritu sobre la materia» (*Caritas in veritate*, n. 69).

1272 Cf. *Gaudium et spes*, nn. 15, 33-35; *Compendio*, nn. 456-457.

1273 Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a Científicos y Representantes de la Universidad de las Naciones Unidas*, Hiroshima, 25-II-1981, nn. 3, 5, 11-13; ID., *Discurso en Ivrea*, 19-III-1990, n. 5.

1274 «El progreso, altamente beneficioso para el hombre también encierra, sin embargo, gran tentación, pues los individuos y las colectividades, subvertida la jerarquía de los valores y mezclado el bien con el mal, no miran más que a lo suyo, olvidando lo ajeno. Lo que hace que el mundo no sea ya ámbito de una auténtica fraternidad, mientras el poder acrecido de la humanidad está amenazando con destruir al propio género humano» (*Gaudium et spes*, n. 37). También en su primera encíclica, Juan Pablo II subrayó que, cada vez con más frecuencia, el progreso tecnológico se considera una amenaza para los seres humanos: cf. *Redemptor hominis*, n. 15.

1275 «El mismo progreso tecnológico corre el riesgo de repartir injustamente entre los países los propios efectos positivos. Las innovaciones, en efecto, pueden penetrar y difundirse en una colectividad determinada, si sus potenciales beneficiarios alcanzan un grado mínimo de saber y de recursos financieros: es evidente que, en presencia de fuertes disparidades entre los países en el acceso a los conocimientos técnico-científicos y a los más recientes productos tecnológicos, el proceso de globalización termina por dilatar, más que reducir, las desigualdades entre los países en términos de desarrollo económico y social» (*Compendio*, n. 363).

la técnica¹²⁷⁶. En otros casos, ese progreso se usa como “prueba” de la quimera de un mundo trascendente: ¿para qué invocar el control divino sobre estos fenómenos, cuando la ciencia es capaz de hacer lo mismo?; el progreso puede así alimentar la secularización y el materialismo¹²⁷⁷. Todo esto ha dado lugar a dos ideologías extremas y opuestas: un “espiritualismo desencarnado”, de consecuencias inhumanas, si se rechaza la técnica; o bien un materialismo que niega el espíritu y es también inhumano, si se olvida la ética. Este último es el más común en la actualidad: el hombre está tan volcado hacia los bienes terrenos que resulta atrapado por ellos y olvida sus bienes más altos; esto ha dado origen a una de las grandes tragedias de nuestro tiempo: el empobrecimiento interior de las personas y de los grupos sociales, no tanto a causa del progreso tecnológico, cuanto a la difusión de una mentalidad positivista.

Así lo indicaba León XIII: «Cuanto mayor es el progreso en los bienes corporales, tanto mayor es la decadencia en los bienes espirituales»¹²⁷⁸. Esto se ha hecho aún más evidente con la aceleración de la tecnología: Pío XII, mientras afirmaba el valor positivo de la técnica, recordó el peligro de considerar el progreso tecnológico como un fin en sí mismo y de evaluar la vida humana sólo en relación con su eficacia; y lo mismo han enseñado sus Sucesores¹²⁷⁹. Benedicto XVI recuerda: «La ambigüedad del progreso resulta evidente. Indudablemente, ofrece nuevas posibilidades para el bien, pero también abre posibilidades abismales para el mal, posibilidades que antes no existían. Todos nosotros hemos sido testigos de cómo el progreso, en manos equivocadas, puede convertirse, y se ha convertido de hecho, en un progreso terrible en el mal. Si el progreso técnico no se corresponde con un progreso en la formación ética del hombre, con el crecimiento del hombre interior (cf. *Ef* 3,16; *2 Co* 4,16), no es un progreso sino una amenaza para el hombre y para el mundo»¹²⁸⁰. También ha subrayado que «el desarrollo tecnológico puede alentar la idea de la autosuficiencia de la técnica, cuando el hombre se pregunta sólo por el *cómo*, en vez de considerar los *porqués* que lo impulsan a actuar. Por eso, la técnica tiene un rostro ambiguo»¹²⁸¹.

No debe olvidarse que, como cualquier realidad terrena, la técnica es ambivalente¹²⁸². Es, por ende, esencial que se realice una “recta aplicación” de la técnica, que la encamine al desarrollo integral del hombre. Esto requiere su congruencia con los principios y valores morales, que son los que promueven la dignidad humana; y exige también actuar con prudencia¹²⁸³ teniendo en cuenta el tenor, la

1276 La causa de estos resultados negativos no es, sin embargo, la técnica, sino la pérdida del sentido ético de la técnica.

1277 Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias*, 6-XI-2006.

1278 LEÓN XIII, Enc. *Sapientiae christianae: Acta Leonis XIII*, 10 (1890) 11.

1279 Cf. PÍO XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1953: AAS 46 (1954) 6-12; *Mater et magistra*, pp. 449-451; *Octogesima adveniens*, n. 38; *Sollicitudo rei socialis*, nn. 28, 33.

1280 *Spe salvi*, n. 22.

1281 *Caritas in veritate*, n. 70.

1282 Cf. *Gaudium et spes*, nn. 4, 35, 57; *Centesimus annus*, n. 18. Vid. S. COTTA, *El hombre tolemaico: la crisis de la civilización tecnológica*, Rialp, Madrid 1977; G. MANZONE, *La tecnología dal volto umano*, Queriniana, Brescia 2004.

1283 Se trata de la virtud humana y cristiana de la prudencia, que no debe confundirse con una vana o recelosa cautela: cf. T. TRIGO, *Prudencia y libertad*, «Scripta Theologica» 34 (2002) 273-307; A. SARMIENTO - T. TRIGO - E. MOLINA, *Moral de la persona*, cit., pp. 351-368.

finalidad y el modo de operar de las diversas tecnologías, evitando proponer «soluciones técnicas poco ponderadas y sobre todo aquellas que ofrecen al hombre ventajas materiales, pero se oponen a la naturaleza y al perfeccionamiento espiritual del hombre»¹²⁸⁴. Se restituye así al progreso tecnológico su verdadero sentido y, por consiguiente, su verdadera grandeza: ese progreso procede del hombre y debe dirigirse al bien del hombre¹²⁸⁵. Aún más, proviene de Dios y a Él se debe finalizar¹²⁸⁶; de hecho, si se rige por una actitud humanista, el progreso favorece la apertura a la dimensión trascendente de la persona.

Conviene dedicar algún espacio a la moderna biotecnología¹²⁸⁷: en los últimos decenios se ha alcanzado la capacidad de modificar técnicamente la vida en modo profundo, a través de la transferencia de genes de un ser vivo a otro (ingeniería genética). Esto ha comportado una aceleración de la biotecnología, con fuertes repercusiones en el plano social: posibilidad de multiplicar la producción de alimentos, de prevenir y curar diversas enfermedades, de modificar determinadas características de los seres vivos (incluido el hombre). A veces, esta aceleración e impacto de la biotecnología ha estado acompañada de una mentalidad “instrumental” o “utilitaria” de algunos científicos, técnicos y empresarios, en busca de poder, de fama y de dinero mediante la utilización de estas técnicas. Existen, por otra parte, grupos de personas que, contemplando algunas catástrofes ambientales y previendo otras mayores, se oponen firmemente al desarrollo y aplicación de la biotecnología¹²⁸⁸. Se deben obviar los dos extremos: la biotecnología no debe ser demonizada ni divinizada. La técnica y, por lo tanto, la biotecnología es algo bueno¹²⁸⁹, pero puede usarse mal y, por ello, es necesario que al igual que toda actividad humana esté guiada por la moral. Concretamente, la investigación y el comercio de los productos biotecnológicos no pueden limitarse a fines puramente personales y económicos: es necesario que respeten la dignidad humana y tengan como objetivo el bien de todos; la biotecnología debe utilizarse, con espíritu de solidaridad y de participación, para promover el bien común de la humanidad. Requiere una especial atención el uso de la biotecnología en relación a la vida humana: no todas las técnicas de reproducción o de ingeniería genética concuerdan con el bien de la persona¹²⁹⁰.

1284 *Gaudium et spes*, n. 86.

1285 Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en el Congreso promovido por la “Accademia Nazionale delle Scienze” en el bicentenario de su fundación*, 21-IX-1982, nn. 4-7; ID., *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias*, 23-X-1982, nn. 2-6; ID., *Homilía en Melbourne*, 28-XI-1986, n. 11; *Compendio*, n. 458. Vid. J. M. GALVÁN, *On Technoethics*, «IEEE-RAS Magazine» 10 (2003/4) 58-63.

1286 «El progreso científico y los adelantos técnicos enseñan claramente que en los seres vivos y en las fuerzas de la naturaleza impera un orden maravilloso y que, al mismo tiempo, el hombre posee una intrínseca dignidad, por virtud de la cual puede descubrir ese orden y forjar los instrumentos adecuados para adueñarse de esas mismas fuerzas y ponerlas a su servicio. Pero el progreso científico y los adelantos técnicos lo primero que demuestran es la grandeza infinita de Dios, creador del universo y del propio hombre» (*Pacem in terris*, p. 257).

1287 Cf. *Compendio*, nn. 472-480; *Caritas in veritate*, nn. 74-75.

1288 No pocas veces estos grupos están motivados por una cierta ideología antihumanista: proponen medidas restrictivas para la “manipulación” de plantas y animales, a la vez que promueven la “manipulación” del ser humano en su estado embrionario, con fines terapéuticos, pero también con una permisividad cada vez más amplia en la práctica del aborto, etc.

1289 Decir que es neutral resulta restrictivo: la biotecnología ha producido grandes mejoras concretas en diversos ámbitos, como la medicina, la farmacología, la ganadería, etc. que, si se utilizan correctamente, pueden resolver muchos problemas sociales en el mundo de hoy: cf. A. MARCHETTO, *Biotechnologie: una speranza per combattere la fame nel mondo?*, «La Società» 11 (2001) 107-126; J. JOBLIN, *Biotechnologies et morale*, «Gregorianum» 83 (2002) 65-88; D. SACCHINI, *Biotechnologie ed etica della ricerca*, «La Società» 16 (2006) 213-218.

1290 Cf. *Compendio*, nn. 235-236.

La importancia del progreso tecnológico para la vida social evidencia que las autoridades públicas deben reglamentar y supervisar este ámbito para que no actúe de forma incontrolada, poniendo en peligro el bien común de la sociedad. Esto no significa reprimir la iniciativa privada, sino asegurarse que ésta favorezca el bien integral de todos los hombres¹²⁹¹. También los medios de comunicación tienen una específica responsabilidad en la información relativa a la innovación tecnológica, particularmente en lo que respecta a la biotecnología por la importancia del argumento; la información debe ser prudente, veraz y controlada, a fin de no dejarse llevar por prejuicios, a favor o en contra de determinadas tecnologías, ni caer en fáciles entusiasmos o alarmismos injustificados; una información, por ende, que ayude a las personas a formarse una correcta opinión sobre estas realidades¹²⁹².

En definitiva, el progreso tecnológico no debe prevalecer sobre el bien común, sino que debe ordenarse y subordinarse al desarrollo humano: «*Punto central de referencia para toda aplicación científica y técnica es el respeto del hombre, que debe ir acompañado por una necesaria actitud de respeto hacia las demás criaturas vivientes*»¹²⁹³.

1291 «Las autoridades llamadas a tomar decisiones para hacer frente a los riesgos contra la salud y el medio ambiente, a menudo se encuentran ante situaciones en las que los datos científicos disponibles son contradictorios o cuantitativamente escasos: puede ser oportuno entonces hacer una valoración según el “principio de precaución”, que no comporta la aplicación de una regla, sino una orientación para gestionar situaciones de incertidumbre. Este principio evidencia la necesidad de tomar una decisión provisional, que podrá ser modificada en base a nuevos conocimientos que eventualmente se logren. La decisión debe ser proporcionada a las medidas ya en acto para otros riesgos. Las políticas preventivas, basadas sobre el principio de precaución, exigen que las decisiones se basen en una comparación entre los riesgos y los beneficios hipotéticos que comporta cada decisión alternativa posible, incluida la decisión de no intervenir. A este planteamiento precaucional está vinculada la exigencia de promover seriamente la adquisición de conocimientos más profundos, aun sabiendo que la ciencia puede no llegar rápidamente a la conclusión de una ausencia de riesgos. Las circunstancias de incertidumbre y provisionalidad hacen especialmente importante la transparencia en el proceso de toma de decisiones» (*Compendio*, n. 469). Cf. *Ibid.*, n. 479.

1292 Cf. *Compendio*, n. 480.

1293 *Compendio*, n. 459. Cf. Pío XII, *Radiomensaje*, 1-IX-1944: AAS 36 (1944) 254. Los Obispos Latinoamericanos hicieron un llamado «a los científicos, técnicos y forjadores de la sociedad tecnológica, para que alienten el espíritu científico con amor a la verdad a fin de investigar los enigmas del universo y dominar la tierra; para que eviten los efectos negativos de una sociedad hedonista y la tentación tecnocrática y apliquen la fuerza de la tecnología a la creación de bienes y a la invención de medios destinados a rescatar al hombre del subdesarrollo. Se espera de ellos especialmente estudios e investigaciones con miras a la síntesis entre la ciencia y la fe» (CELAM, *Documento de Puebla*, n. 1240).