

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 moral¹. 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 social²: 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 hombre³. 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»⁴.

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”⁵. 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

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

2 Los aspectos específicos se desarrollarán en los capítulos sucesivos.

3 «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).

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

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

espiritual, se realiza en las relaciones interpersonales. Cuanto más las vive de manera 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»⁶. 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 mundo⁷. 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 sociedades⁸.

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 nadie⁹: «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»¹⁰. 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 vocación¹¹. 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 sociedad¹².

La natural sociabilidad del ser humano ha sido vislumbrada, en modo más o menos profundo, por las diversas culturas¹³. Pero únicamente a la luz de la fe adquiere su profundo significado: «El

6 *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).

7 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.

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

9 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.

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

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

12 «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.

13 «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

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*)¹⁴. La dimensión natural y la confirmación sobrenatural de la sociabilidad no significa, sin embargo, que el desarrollo de las relaciones sociales puedan 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 potenciarla¹⁵.

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 trascendente¹⁶.

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 principio de unidad que supera a cada una de ellas. Asambla 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

suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios» (ARISTÓTELES, *Política*: I, 2: 1253 a 3-5 y 27-29).

14 *Sollicitudo rei socialis*, n. 40.

15 «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).

16 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.

común de las mismas»¹⁷. 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 institución¹⁸.

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 mutuamente¹⁹.

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”²⁰. 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 y bienes personales es precisamente la finalidad para la que se constituyen los grupos humanos²¹. Más aún, las relaciones de mutua colaboración y de solidaridad entre las asociaciones deben estar encaminadas al servicio de las personas y del bien común²².

17 *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.

18 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.

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

20 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.

21 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. WOJTYŁA, *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982, pp. 330, 339-340).

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

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»²³: 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 componentes²⁴. 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 criterio²⁵.

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 persistentes²⁶. 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 importantes que sean: cada persona posee en sí misma una dignidad singular, que el Estado y el mercado deben servir²⁷. 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 social²⁸. Esto no es sólo un error

23 *Compendio*, n. 134.

24 «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).

25 Cf. *Compendio*, n. 392.

26 «*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.

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

28 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.

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 social²⁹.

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 Él³⁰. Toda su conducta, incluidas las relaciones sociales, debe estar presidida por esa verdad³¹: «La dimensión teológica se hace necesaria para interpretar y resolver los actuales problemas de la convivencia humana»³². 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 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 aquélla más sutil de los condicionamientos socio-económicos³³. Esto resulta particularmente notorio en la historia reciente y

29 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.

30 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).

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

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

33 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. SCHOYANS, *La dérive totalitaire du libéralisme*, Mame, 2ª ed., Paris 1995.

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)»³⁴.

– 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”»³⁵.

– 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»³⁶.

– 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 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»³⁷.

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»³⁸.

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 fundamento³⁹. En efecto, «es el mismo

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

35 *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.

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

37 *Spe salvi*, n. 42.

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

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

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»⁴⁰. 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 sagrado⁴¹. Se debe evitar la separación, y aún más la contraposición entre la dimensión religiosa y la social⁴²; es necesario vivir en modo armónico estos dos ámbitos de la plena verdad sobre el hombre, que se implican y se promueven recíprocamente: la búsqueda incondicional de Dios⁴³ y el interés por el prójimo y por el mundo⁴⁴, que no resulta impedido, sino reforzado por la dimensión teocéntrica⁴⁵.

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»⁴⁶. 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»⁴⁷. Como la historia ha mostrado repetidamente, la

40 *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.

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

42 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).

43 «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).

44 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.

45 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).

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

47 *Deus caritas est*, n. 31 b). El empeño de cada persona por mejorar la sociedad, además de una exigencia religiosa

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 espiritual⁴⁸, como base necesaria para plantear en modo correcto los problemas que se presentan y renovar la sociedad⁴⁹.

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 hombre⁵⁰.

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 pecado⁵¹.

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

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.

48 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).

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

50 «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.

51 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.

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»⁵². 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 mismo»⁵³, 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 actividades⁵⁴. 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 ámbito⁵⁵. 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 mundo⁵⁶; ese empeño es tan esencial para todo cristiano y para cualquier persona

52 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).

53 *Gaudium et spes*, n. 38.

54 «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).

55 «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.

56 «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.

humana, que no resulta posible cumplir la voluntad de Dios si se descuida⁵⁷. 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»⁵⁸. 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 día⁵⁹: no puede existir una auténtica vida cristiana (ni tampoco humana) si se 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»⁶⁰. 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»⁶¹. 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 propio⁶². 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»⁶³. El hombre es tanto más profundamente él mismo cuanto mejor vive la fraternidad y el don de sí, superando el paradigma individualista y

57 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).

58 *Gaudium et spes*, n. 30.

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

60 *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).

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

62 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.

63 *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).

adoptando el de la donación y el amor, que es el más acorde con su naturaleza relacional⁶⁴. 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»⁶⁵. 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 exigen la caridad⁶⁶. 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 social⁶⁷. Así pues, «la caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia»⁶⁸. 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 social⁶⁹, 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»⁷⁰. 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 historia⁷¹.

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

64 Cf. *Compendio*, n. 391.

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

66 «Convenceos 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).

67 «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.

68 *Caritas in veritate*, n. 2.

69 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.

70 *Caritas in veritate*, n. 1.

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

humana sino a partir *de y en* la caridad. Es el amor verdadero lo que lleva al hombre más allá de sí mismo»⁷². 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.⁷³. Sólo la caridad es capaz de perfeccionar en modo auténtico y duradero las recíprocas relaciones entre los hombres; por eso debe estimarse como la norma constante y suprema de comportamiento, también en el ámbito social⁷⁴. 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 demás⁷⁵.

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 quiere⁷⁶. 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»⁷⁷. 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»⁷⁸. En la caridad se armonizan el amor a Dios, al prójimo, a sí mismo y al mundo⁷⁹.

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

73 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).

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

75 Cf. *Compendio*, n. 581.

76 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).

77 *Deus caritas est*, n. 42.

78 *Caritas in veritate*, n. 78.

79 Existe una «imprescindible interacción entre amor a Dios y amor al prójimo [...]. Si en mi vida falta

La preeminencia social de la caridad no olvida, sin embargo, la necesidad de las otras virtudes y de las estructuras socio-políticas: la caridad es la “forma” de las virtudes morales, pero no las suplanta; quien no vive las exigencias propias de las virtudes y actitudes personales que son necesarias para el desarrollo social, tampoco vive la caridad⁸⁰. 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 caridad⁸¹; 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»⁸². 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 social⁸³.

c) Unidad de vida

Jesucristo muestra la incoherencia de quienes enseñan un modo de actuar, pero no lo practican⁸⁴. Para evitar este error es necesario actuar en “unidad de vida”⁸⁵; es decir, vivir

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.

80 «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.

81 «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).

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

83 Cf. *Compendio*, n. 207.

84 Cf. *Mt* 23,3.

85 La noción de “unidad de vida” pertenece desde el principio a la doctrina cristiana, aunque la expresión es

armónicamente las diferentes dimensiones humanas: material, social, immanente 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»⁸⁶.

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»⁸⁷. 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 social⁸⁸. 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»⁸⁹.

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,

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., *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.

⁸⁶ *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.

⁸⁷ *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).

⁸⁸ «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).

⁸⁹ JUAN PABLO II, Carta ap. *Novo millennio ineunte*, n. 52. Cf. *Compendio*, n. 545.

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 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»⁹⁰. 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 vida⁹¹.

d) Necesidad de la formación

Todo lo indicado hacer 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 personales⁹². 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 termino se debe señalar que, quizá aún más que en otros ámbitos humanos, es necesaria una formación permanente⁹³. 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 prematura⁹⁴. En este

90 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.

91 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).

92 «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.

93 «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).

94 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).

sentido, conviene no olvidar que frecuentemente las opiniones sociopolíticas responden más a un prejuicio impulsivo que a una reflexión fundada en la fe⁹⁵; es por tanto necesario un juicio mesurado 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 anularla⁹⁶. 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 pueblos⁹⁷; 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 morales⁹⁸. 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»⁹⁹.

95 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).

96 «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).

97 «Todo trabajo profesional exige una formación previa, y después un esfuerzo constante para mejorar esa preparación y acomodarla a las nuevas circunstancias que concurren. 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).

98 Cf. G. ABBÀ, *Felicidad, vida buena y virtud*, Eiunsa, Barcelona 1992.

99 *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 Iglesia¹⁰⁰. 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»¹⁰¹.

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 sociedad¹⁰². 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»¹⁰³. 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»¹⁰⁴.

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 violencia y el terrorismo, de la injusticia y la falta de libertad, y tantas otras, afectan a grandes

¹⁰⁰ Esta actitud, además de ser ineficaz, supondría querer descargar sobre la Iglesia las propias responsabilidades sociales.

¹⁰¹ *Compromiso de los católicos en la vida política*, n. 5.

¹⁰² «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).

¹⁰³ *1 Tm 3,15*.

¹⁰⁴ *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.

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»¹⁰⁵. En efecto, los pecados personales tienden a instaurar “estructuras de pecado”¹⁰⁶ que, condicionando la conducta humana –sin quitar plenamente la libertad–, actúan como incentivos de otros pecados¹⁰⁷: 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»¹⁰⁸. 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 solución¹⁰⁹. El compromiso por mejorar la sociedad, no debe olvidar la realidad del pecado¹¹⁰ y la imposibilidad de construir un orden social estable y digno del hombre si se rechazan los valores éticos y la virtudes pertinentes.

La solución de los problemas sociales requiere, por tanto, recursos morales, además de institucionales¹¹¹: como las “estructuras de pecado” derivan de los pecados de las personas, la

105 *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.

106 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.

107 «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).

108 *Sollicitudo rei socialis*, n. 36.

109 «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.

110 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).

111 «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).

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 sociales¹¹². 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 estructuras¹¹³: 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 ficticio¹¹⁴.

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 fielmente¹¹⁵. Además, como la observancia de la moral natural es necesaria para la salvación¹¹⁶, 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

112 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).

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

114 «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).

115 «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.

116 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.

sociedad¹¹⁷. 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»¹¹⁸. 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 errores¹¹⁹. 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 historia¹²⁰. 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*»¹²¹.

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

117 «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.

118 *Caritas in veritate*, n. 11.

119 «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.

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

121 *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.

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 Revelación¹²². 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 evangélico¹²³. 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 pública¹²⁴. 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»¹²⁵. Éste ha sido su objetivo desde el inicio sistemático de esta enseñanza¹²⁶.

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

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

123 «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.

124 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).

125 *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).

126 «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).

de la Iglesia, debe ser precioso instrumento de formación y de acción»¹²⁷. 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»¹²⁸. 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 sociales¹²⁹.

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 práctica¹³⁰. 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 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 autonomía¹³¹. 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 disociarse¹³².

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

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

128 *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).

129 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.

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

131 Cf. *Compendio*, n. 45.

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

conseguido es en primer lugar liberación del pecado, aunque requiere el empeño en las liberaciones sectoriales¹³³. 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»¹³⁴. 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 civil¹³⁵. 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 colectivas¹³⁶. La función de la Iglesia en ámbito temporal no busca, por tanto, suplantar a nadie ni emprender tareas 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 salvación¹³⁷.

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 causal¹³⁸. 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

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

134 *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» (*I Co* 15,19).

135 «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.

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

137 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).

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

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.¹³⁹, 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»¹⁴⁰.

El modo de cumplir este cometido es especialmente delicado en el campo de la política¹⁴¹; 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 influjo¹⁴². «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

139 «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).

140 *Quadragesimo anno*, p. 209.

141 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.

142 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.

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»¹⁴³.

La relación entre la Iglesia y el Estado (y cualquier realidad política o social) comporta, por ende, una distinción sin separación, una unión sin confusión¹⁴⁴. 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

¹⁴³ 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.

¹⁴⁴ 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.

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 ético¹⁴⁵, y el rechazo a priori de las instancias morales que proceden de las tradiciones culturales, religiosas, etc.¹⁴⁶; 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

145 «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.

146 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).

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»¹⁴⁷.

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 Testamento¹⁴⁸. 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 religión que emancipa el derecho de la fe¹⁴⁹. En tal modo, Estado e Iglesia se atienen a las propias funciones, y esto garantiza la libertad religiosa y social¹⁵⁰. De ahí derivan dos importantes derechos: el derecho a la libertad religiosa¹⁵¹, 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 fieles¹⁵².

En cuanto ámbitos diferentes, no hay motivos objetivos de enfrentamiento entre el Estado y la Iglesia, porque la fidelidad debida a cada uno de ellos no se contraponen¹⁵³; al contrario, la Iglesia

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

148 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.

149 «Le christianisme est la première religion qui n’ait pas prétendu que le droit dépendit 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).

150 «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 Medioevo 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).

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

152 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).

153 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).

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 sindical¹⁵⁴. 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 consignas y directrices, penetrar de espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en que viven»¹⁵⁵.

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»¹⁵⁶; 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»¹⁵⁷. 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

154 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.

155 *Populorum progressio*, n. 81.

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

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

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 cometido¹⁵⁸.

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 pastores¹⁵⁹.

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»¹⁶⁰.

La razón práctica es que la edificación del bien común puede realizarse a través de distintas

158 «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).

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

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

vías¹⁶¹. 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»¹⁶². 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 doctrina cristiana; por eso, «a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia»¹⁶³.

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 social¹⁶⁴: 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 eclesiástico, 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»¹⁶⁵. 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”¹⁶⁶. 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.

El pluralismo, por tanto, no debe confundirse con el relativismo ético¹⁶⁷. En efecto, y

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

162 *Octogesima adveniens*, n. 50.

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

164 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.

165 *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).

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

167 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

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 sociales¹⁶⁸. 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 conflicto¹⁶⁹. «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”»¹⁷⁰.

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 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»¹⁷¹. De hecho, el auténtico pluralismo y la caridad se sostienen mutuamente¹⁷², ya que la

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.

168 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.

169 «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).

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

171 *Libertatis conscientia*, n. 80.

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

ley evangélica es tanto “ley de la caridad”¹⁷³ cuanto «ley perfecta, que nos hace libres»¹⁷⁴. San Agustín lo sintetiza diciendo «*quia libertas est caritatis*»¹⁷⁵, y Santo Tomás: «*quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate*»¹⁷⁶.

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 eclesial¹⁷⁷.

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 santidad¹⁷⁸. 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 social¹⁷⁹. Ciertamente, entre ellas –como entre toda 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 social¹⁸⁰.

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 ámbito, que se influyen recíprocamente, no pueden separarse, pero tampoco se deben confundir. Estos son: el ámbito personal (las actividades

173 Cf. *Ga* 5,14.

174 *St* 1,25.

175 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.

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

177 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.

178 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.

179 Cf. cap. II, § 2.

180 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.

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)¹⁸¹. 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 la 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»¹⁸². Se puede, por tanto, concluir que el objeto de la teología 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

181 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.

182 *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, reproponga 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).

una dimensión operacional política, formalmente diversa de la dimensión individual¹⁸³. Siguiendo al Aquinate, estos dos ámbitos son: la ética personal y la ética política¹⁸⁴. La primera se ocupa de las actividades sociales en las que las personas son inmediatamente responsables, por ejemplo, promover o participar en una huelga¹⁸⁵; 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 común¹⁸⁶. La metodología para resolver las cuestiones que se plantean en los dos ámbitos es diversa¹⁸⁷. 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 soluciones¹⁸⁸.

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

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

184 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).

185 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.

186 Ciertamente la ética siempre es personal, porque se ocupa de los actos libres, que son propios tan sólo de las personas, de modo que la responsabilidad moral de los actos políticos recaen 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.

187 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.

188 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 detrimento del bien común.

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 país¹⁸⁹; es decir, debe juzgar, valorar y proponer unas alternativas efectivas, sopesando la situación específica y los medios que actualmente se poseen¹⁹⁰. 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 interdisciplinar, en la que se analicen las diversas posibilidades y se escoja, con “prudencia política”, aquélla que parece mejor; también con la determinación de replantear el problema si el resultado no es satisfactorio o las circunstancias aconsejan algún cambio¹⁹¹.

b) Fuentes

La fuente del moral social, como de toda la teología, es la Revelación divina contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición¹⁹², 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

189 «*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.

190 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.

191 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.

192 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 Nuevo 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).

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 objeto¹⁹³. 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»¹⁹⁴. 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 concreta¹⁹⁵.

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 mundo en la caridad¹⁹⁶. 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 grande 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,

193 «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).

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

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

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

la validez del moral social no se puede calibrar como se hace con las actividades puramente terrenas¹⁹⁷: 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»¹⁹⁸.

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:

- 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

197 «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.

198 *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 consigne, ni en la tentación de la pasividad que estima imposible mejorar la sociedad: cf. *Ibid.*, nn. 36-38.

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 un conjunto de explicaciones idealistas (no reales) que se aducen para legitimar unas actitudes políticas equivocadas. 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 un 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 mundo¹⁹⁹; 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 práctico²⁰⁰.

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 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 tecnicismo²⁰¹. 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 igualitaria²⁰².

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

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

200 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.

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

202 «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).

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»²⁰³. 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»²⁰⁴.

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 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 reformables²⁰⁵.

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 bien²⁰⁶; rechaza la sociabilidad de la persona y su dimensión trascendente; considera el hombre como medida de todas las cosas, creador absoluto de la ley moral, con una finalidad sólo inmanente²⁰⁷. Los derechos

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

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

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

206 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).

207 «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).

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 totalitaria²⁰⁸.

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 laicismo²⁰⁹. Laicidad significa que el Estado es autónomo con respecto a las leyes eclesiásticas, ya que la esfera política y la religiosa son diversas. Mientras el laicismo 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 social²¹⁰; 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»²¹¹. 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»²¹².

208 «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).

209 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.

210 «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.

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

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

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 involucradas²¹³. Aún más, si se vive con coherencia, la experiencia religiosa –particularmente la cristiana– es siempre un factor importante de la actividad personal, que contribuye a interpretar y a resolver las cuestiones que se presentan²¹⁴.

«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»²¹⁵.

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 género²¹⁶. 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

213 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”.

214 «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.

215 *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.

216 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.

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. 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 social²¹⁷.

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 personal²¹⁸.

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

217 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).

218 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).

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, 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»²¹⁹. 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”»²²⁰. Llevada a cabo en este modo, el Papa consideraba la teología de la liberación no sólo oportuna, sino útil y necesaria²²¹. 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 liberación²²².

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

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

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

221 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).

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

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 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»²²³.

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 socio-política 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 adecuado²²⁴.

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 íntegro 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

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

224 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.

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, 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»²²⁵. 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»²²⁶.

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 tecnocrática²²⁷. 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

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

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

227 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 ideología²²⁸. Junto a ésta, y como reacción ante ella, también ha surgido una ideología antitecnocrática, quizá menos extendida que la anterior²²⁹, en la que se puede incluir el ecologismo²³⁰.

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»²³¹.

Es necesario, por consiguiente, cultivar el conocimiento sapiencial, que tiene en cuenta la plena verdad sobre el hombre²³². 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 trascendencia tropieza con la dificultad de pensar cómo es posible que de la nada haya surgido el ser

228 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.

229 «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).

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

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

232 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).

y de la casualidad la inteligencia. Ante estos problemas tan dramáticos, razón y fe se ayudan mutuamente»²³³. 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 humana²³⁴.

²³³ *Caritas in veritate*, n. 74.

²³⁴ El nexos entre la fe y la razón en el ámbito social se estudiará en el cap. II, § 2 h).