



INTRODUCCIÓN

Los cristianos viven en la sociedad y son parte de la sociedad. Son ciudadanos corrientes, pero su actuación social, siendo personal y responsable, ha de ser coherente con su fe y con la recta razón. Los papas han insistido en ello, especialmente desde finales del siglo xix, proporcionado principios morales para el orden social, junto a criterios de juicio sobre determinados sistemas, estructuras o prácticas vigentes en la vida social y algunas directrices de acción para contribuir a mejorar la sociedad. Lo han hecho a través de encíclicas, exhortaciones apostólicas, cartas, radiomensajes, y otros documentos. Son un conjunto de textos sustentados en una rica tradición, vivida por los católicos en las cambiantes circunstancias de la sociedad en la que se desenvuelven. Están anclados en la fe y contienen un rico humanismo, estimado también por muchos no católicos.

A finales del siglo XIX, el magisterio social de la Iglesia se ocupó de la denominada "cuestión obrera", pero hoy su campo se han ensanchado considerablemente, llegando a constituir un amplio cuerpo doctrinal de gran coherencia que suele designarse como "doctrina social de la Iglesia". Esta doctrina incluye desde principios básicos del orden social hasta aspectos concretos de la vida social, como son la dignidad y los derechos de la persona humana, la concepción de la sociedad civil y las sociedades intermedias; familia,

educación y cultura; trabajo, empresa, mercado y economía; misión y límites del Estado y de los gobiernos, medios de comunicación social, organización social y política, defensa del medio ambiente y de la paz, desarrollo de los pueblos, cooperación internacional y otros.

Los romanos pontífices repetidamente han exhortado a conocer y, sobre todo, a poner en práctica la doctrina social de la Iglesia. Es una exigencia de coherencia y de lealtad cristiana. En palabras de San Josemaría, «la fidelidad al Romano Pontífice implica una obligación muy clara y determinada: la de conocer el pensamiento del Papa, manifestado en Encíclicas y en otros documentos, haciendo todo cuando esté de nuestra parte para que todos los católicos atiendan el magisterio del Santo Padre, y acomoden a esas enseñanzas su actuación en la vida» (*Forja*, 633).

Nuestro propósito al escribir este libro ha sido precisamente contribuir a divulgar dichas enseñanzas, con especial énfasis en los desarrollos doctrinales del Concilio Vaticano II y las enseñanzas de los últimos papas, muy próximas a la situación actual. Sin embargo, se ha procurado recoger también los puntos más significativos del pensamiento social de los romanos pontífices, a partir de León XIII.

El carácter introductorio de este libro, junto con la enorme extensión que han alcanzado los documentos sociales pontificios, ha hecho necesario centrarse en algunos temas, dejando otros de lado. Por la misma razón, las cuestiones tratadas se han limitado a exposiciones elementales, pensando en un tipo de lector de cultura media, aunque procurando desarrollar los temas con rigor y claridad.

Se incluyen numerosas citas o extractos de documentos pontificios con el objeto de presentar con la mayor fidelidad posible las enseñanzas de los papas. Estos textos permiten exponer, con precisión y autoridad, síntesis doctrinales que, de otro modo podrían resultar excesivamente largas o complejas. En cambio, se encontrarán comentarios de teólogos, tratadistas y reinadores que alargarían la exposición más allá de los límites previstos.

La bibliografía incluida al final del libro es también introductoria. Está limitada a obras en lengua española y, en la mayoría de casos, se refiere a libros editados con posterioridad a 1995. Se detallan los que hemos considerado como documentos del magisterio social de la Iglesia más importantes para nuestro tiempo, junto a introducciones y manuales de doctrina social de la Iglesia y algunos estudios específicos que, en su mayoría, recogen comentarios a los últimos documentos pontificios.

Confiamos que estas páginas pueda abrir horizontes y animar al lector o lectora a acudir a los documentos pontificios completos (ver en: www.vatican.va) que más puedan interesarle por su temática o contenidos y a exposiciones sistemáticas más amplias.

Capítulo I

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

La doctrina social de la Iglesia está orientada primariamente a los fieles católicos que en las diversas circunstancias de su vida social tratan de actuar en

coherencia con su fe. No obstante, está también abierta a todas tipo de personas de buena voluntad que pueden encontrar en ella un rico humanismo para la vida social.

El mensaje social del Evangelio

En los textos del Antiguo Testamento, que constituyen un anticipo y una introducción necesaria a los del Nuevo Testamento, aparece un mensaje social significado en la creación del nombre y su vida en sociedad y en el dominio de la creación por el trabajo humano. También se pone de manifiesto en la liberación del pueblo de Dios, en las diversas instituciones del pueblo de Israel, en las exhortaciones de los profetas que claman por la justicia y en los salmos.

Las enseñanzas de Jesús, sus dichos y sus hechos, contienen verdades que han inspirado las enseñanzas sociales de la Iglesia a lo largo de los siglos. Entre ellas, destacan algunas, que serán desarrolladas en los capítulos siguientes:

- Jesús propone el mandato del amor fraterno, que incluye exigencias de justicia y solidaridad.
- Afirma la vigencia y el valor de la institución matrimonial, unitaria e indisoluble; señala el origen divino de la autoridad, el espíritu de servicio con que hay que ejercer el poder y la necesidad de obedecer a las legítimas prescripciones de la autoridad.
- No fue indiferente ni extraño a los pobres o necesitados, a los débiles o fatigados; a quienes eran discriminados o repudiados por la sociedad, o a los que eran víctimas de la injusticia. Inculpó a quienes servían al dinero, a la hipocresía, a los abusos del poder.
- Sus enseñanzas implican el reconocimiento de la libertad del hombre y su ser social, por cuanto se afirma la dignidad del matrimonio, primera forma de comunicación entre personas, la igualdad en dignidad entre todos los hombres, varones y mujeres, gentiles y judíos...

Las enseñanzas de Jesús se reafirman y desarrollan en las Cartas de los Apóstoles incluidas en el Nuevo Testamento. Más allá de las enseñanzas específicas relativas a la vida social, el Nuevo Testamento pone de manifiesto que la obra redentora de Cristo, aunque de suyo se refiere a la salvación de los hombres, se propone también la restauración de todo el orden temporal: Dios-Padre ha querido reconciliar en Cristo todas las cosas (*cf.* Col 1, 20). También los Padres de la Iglesia se refieren a aspectos morales de la vida social.

La misión de la Iglesia en el orden temporal

Una primera cuestión que se plantea es si la Iglesia tiene alguna misión en la vida social y, en general, en el llamado "orden temporal"; es decir, todo aquello que acompaña el caminar del hombre en la tierra en su realidad histórica y social. La respuesta a esta cuestión hay que encontrarla en el mensaje social del Evangelio, al que acabamos de aludir, y en la misión de Cristo.

Jesús, al señalar que hay que dar «al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22, 21), señala la separación entre el orden temporal y el religioso. Declara, además, ante Pilato, que su reino no es de este mundo (cf. Jn 18, 36). Pero esto no significa que el mensaje cristiano sea ajeno al orden temporal. Es relevante que inmediatamente después de que Cristo afirmara ante Pilato que su reino no es de este mundo, añadiera que su misión era dar testimonio de la verdad: «Para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad» (Jn 18, 37), y la verdad se extiende al orden temporal.

Cristo, en efecto, manifiesta la verdad del hombre y su destino eterno, y esta verdad abarca al hombre entero, también en su dimensión social. De este modo, el seguimiento de Cristo no conduce a un espiritualismo desencarnado, despreocupado de las realidades humanas. Por el contrario, lleva a buscar la verdad y a trabajar por la verdad con todas sus consecuencias, también en el orden temporal.

La Iglesia continúa la obra de Cristo. «Como el Padre me envió, así os envío yo» (Jn 20, 21), dirá Jesús a los Apóstoles después de la Resurrección. Son palabras que expresan la misión de la Iglesia: prolongar la misión de Cristo en el mundo y dar testimonio de la verdad. La misión de la Iglesia, igual que la de Cristo, es sobrenatural, y tiene por fin la salvación de todas las personas, pero incluye también señalar la recta ordenación de las realidades temporales. La propia Iglesia enseña que:

- La Iglesia no se aparta de su misión cuando promueve la justicia en las sociedades humanas, cuando sus Pastores se postulan en estas cuestiones y cuando los fieles laicos actúan en la vida pública con responsabilidad personal (cf. GS 36; OA 4; SRS 41, CA 43). La Iglesia —ha escrito Benedicto XVI— «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» (CV 9).
- El Magisterio de la Iglesia no presenta soluciones técnicas para la resolución de los problemas sociales. Tampoco propone sistemas o programas ni manifiesta preferencias partidistas, siempre que la dignidad humana sea debidamente respetada y promovida y ella pueda ejercer su ministerio en libertad (cf SRS 41).
- La misión de la Iglesia no es política sino moral.

La Iglesia no pretende «de ninguna manera mezclarse en la política de los Estados» (PP 13; cf. CV 9). La Iglesia respeta la autonomía de la esfera civil y política respecto de la esfera religiosa y eclesial (cf. GS 76), pero también señala que estas esferas siguen teniendo una dimensión moral. Es en esta dimensión donde la Iglesia es competente y donde reivindica su derecho y su deber. «Compete siempre y en todo lugar a la Iglesia proclamar los principios morales, incluso los referentes al orden social, así como dar su juicio sobre cualesquiera asuntos humanos, en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas» (CIC c. 747, 2; cf. CCE 2032).

Naturaleza de la doctrina social de la Iglesia

La Iglesia, en su irrenunciable misión de servicio a la verdad en el orden temporal (cf. CV 9), ha desarrollado un conjunto de enseñanzas relativas a la vida social para iluminar la conducta cristiana de los fieles y todas las personas de buena voluntad. Estas enseñanzas han llegado a constituir un coherente cuerpo doctrinal. Sobre esta "doctrina social de la Iglesia"

(DSI, de aquí en adelante) conviene hacer un conjunto de puntuaciones:

- *Se encuentra en diversos documentos pontificios*, entre los que destacan las *encíclicas*, que son cartas-circulares relativamente extensas, que los papas han utilizado ampliamente desde finales del siglo XIX en su tarea de pastores y maestros de la Iglesia Universal.
- *Contiene principios y valores permanentes* para la vida social, económica y política que mantienen su vigencia a lo largo del tiempo, junto a recomendaciones particulares generalmente más coyunturales.
- *No es una ideología, ni una "tercera vía" entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista* (cf. SRS 41).

Las ideologías ofrecen un conjunto de ideas sobre la realidad o proporcionan modelos para la acción social o política. Surgen de concepciones hipotéticas del mundo, o de intereses particulares o colectivos, a partir de las cuales se interpreta la realidad social y se promueve la acción. La DSI, en cambio, busca un conocimiento de la realidad desde la fe y ayudada por la razón. Este conocimiento se sitúa en el plano *ético* y no en el sociológico o en el político. Por ello, y a diferencia de las ideologías, la DSI no incluye, como ya se ha dicho, modelos, sistemas ni programas de acción.

- *Puede considerarse incluida en el ámbito de la teología y, más concretamente, de la teología moral* (cf. SRS 41, CA 55). Va, pues, más allá de la filosofía y de las ciencias sociales, pero entra en diálogo con las diversas disciplinas que se ocupan del hombre, incorporando sus aportaciones» (cf. CV 59).
- *En ella hay coherencia y continuidad pero, al mismo tiempo, está en constante renovación* (cf. SRS 3). Tiene una perenne validez, al tiempo que afronta nuevos problemas o situaciones sociales. Por ello, es una enseñanza permanente y al mismo tiempo siempre nueva (cf. VC 13).

A veces, se emplea la expresión "enseñanzas sociales de la Iglesia" con significado prácticamente equivalente a "doctrina social de la Iglesia". Habría que precisar, sin embargo, que al hablar de *enseñanzas* el énfasis recae en el aspecto histórico y práctico de sus contenidos.

La DSI no debe confundirse, sin embargo, con el denominado "pensamiento social católico", que comprende diversas escuelas de pensamiento católico sobre la vida social, que anticipan, desarrollan o incluso van más allá de los contenidos de los documentos oficiales. El pensamiento social católico está constituido por una acumulación de estudios, interpretaciones, sistematizaciones y aplicaciones de la DSI, en muchos casos de gran interés. Pero, a diferencia de la DSI, no poseen la autoridad del Magisterio de la Iglesia.

La doctrina social de la Iglesia contiene análisis y descripciones de la realidad social, pero su contenido doctrinal se centra en tres tipos de elementos (cf OA 4; LC 72; SRS 3 y CCE 2423):

- *Principios de reflexión*, que constituyen los elementos básicos de la DSI. Señalan las bases que se han de respetar para construir una adecuada convivencia social.
- *Criterios de juicio* para valorar la realidad social. Estos criterios están fundamentados sobre los anteriores principios y evalúan o permiten evaluar sistemas y estructuras sociales, instituciones y situaciones concretas (cf. LC 74).
- *Directrices de acción* para orientar la actividad en la vida social.

Al analizar los encíclicas fácilmente se descubre que, junto a análisis más coyunturales, «se mantiene idéntica en su inspiración de fondo, en sus "principios de reflexión", en sus fundamentales "directrices de acción", sobre todo, en su unión vital con el Evangelio del Señor» (SRS, 3; cf. CDSI, 85). La repetición y la fuerza con que se presentan las enseñanzas, junto con otros criterios interpretativos habituales en los textos del Magisterio, ayudan a descubrir esos elementos centrales de la DSI.

Fuentes de la doctrina social de la Iglesia

Benedicto XVI, de modo sintético, señala que «la doctrina social está construida sobre el fundamento transmitido por los Apóstoles a los Padres de la Iglesia y acogido y profundizado después por los grandes Doctores cristianos (...). Ha sido atestiguada por los Santos y por cuantos han dado la vida por Cristo Salvador en el campo de la justicia y la paz. En ella se expresa la tarea profética de los Sumos Pontífices de guiar apostólicamente la Iglesia de Cristo y de discernir las nuevas exigencias de la evangelización» (CV 12).

En un análisis pormenorizado, pueden distinguirse cuatro fuentes de las que se nutre la doctrina social de la Iglesia:

a) Sagrada Escritura y Tradición

La doctrina social de la Iglesia nace de la consideración de la sociedad humana desde la fe en la Revelación, contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición, la cual es interpretada auténticamente por el Magisterio de la Iglesia (DV 10). La propia fe alumbra con luz nueva todas las cosas y orienta el espíritu a buscar soluciones plenamente humanas.

Como se ha señalado más arriba, la Sagrada Escritura contiene abundantes textos relativos al orden social. En algunos casos son presentados directamente y en muchos otros se deducen de la concepción implícita del ser humano que aparece en sus enseñanzas.

En los Padres de la Iglesia encontramos numerosas referencias al sentido social de la virtud de la justicia.

Aparte de los contenidos formales de sus escritos, es relevante considerar cómo afrontaron los problemas concretos de su tiempo a la luz de las enseñanzas evangélicas. Con ello, marcaron una pauta que será seguida por los teólogos y por el propio Magisterio en los siglos venideros.

b) *Conocimiento de la realidad*

La fe no excluye la razón, al contrario. Fe y razón son, en realidad, dos modos de acceder a la verdad (cf. VS 1). Al conocimiento de la fe se une el conocimiento racional, y en particular el conocimiento de la naturaleza humana (cf. CDSI 75).

La racionalidad humana, dentro de sus límites, explica y comprende la verdad revelada y la integra con la verdad de la naturaleza humana, según el proyecto divino expresado por la creación (cf. DH 14; CDSI 75). La verdad alcanzada por la razón, rescatando a los hombres de las opiniones y de las sensaciones subjetivas, les permite llegar más allá de las determinaciones culturales e históricas y apreciar el valor y la sustancia de las cosas.

Así, pues, la teología moral, y por tanto también la DSI, no solo considera la verdad revelada por Dios, sino que también se apoya en la verdad integral de la persona en cuanto ser espiritual y corpóreo, en relación con Dios, con los demás seres humanos y con las demás criaturas (cf. VS, 13, 50, 79; CDSI 75).

c) *Discernimiento de los signos de los tiempos*

La doctrina social cuenta también con un adecuado discernimiento de los llamados "signos de los tiempos", que incluyen acontecimientos históricos, sensibilidades sociales y cambios culturales. El Magisterio, juntamente con el pueblo de Dios y guiado por el Espíritu Santo, realiza un continuo discernimiento de lo que acontece. Viviendo en la historia, la Iglesia debe escrutar a fondo los "signos de los tiempos" e interpretarlos a la luz del Evangelio (cf. GS 4; PP 13). Lo hace tratando de descubrir los planes de Dios en acontecimientos, exigencias y deseos humanos, en los cuales los cristianos participan con otros ciudadanos (cf. GS 11).

La innegable importancia de los signos de los tiempos no debe hacer olvidar que *en sí mismos*, estos signos no son fuente de la DSI, sino su discernimiento a la luz de la Revelación cristiana. La doctrina social no cambia en lo substancial simplemente para adaptarse a los signos de los tiempos. Así, la falta de aprecio a la grandeza de la transmisión de la vida es un "signo de los tiempos" en algunas sociedades. Esto lleva al Magisterio a profundizar en su doctrina, recogiendo y respondiendo a las objeciones presentadas; a ponderar datos y teorías, pero la doctrina de la Iglesia sobre la vida humana no depende de encuestas de opinión, por muy contrarias que sean a la cultura de la vida. Estos "signos" ayudan a conocer mejor el problema y a buscar soluciones, pero no cambian los principios.

d) *La tradición viva de la Iglesia*

La tradición viva de la Iglesia, manifestada en sus constantes enseñanzas, culto y vida de los fieles, bajo la guía del Magisterio, alienta un orden social justo y una firme preocupación por las necesidades de todos, y especialmente de los más débiles y pobres.

«La Iglesia Católica está convencida que de la herencia común de las enseñanzas sociales custodiadas por la tradición viva del pueblo de Dios derivan estímulos y orientaciones para una colaboración cada vez más estrecha en la promoción de la justicia y de la paz» (CCE 1888; 1913-1917). En este sentido, a lo largo de los siglos, la Iglesia ha abrazado a los afligidos por la debilidad humana, viendo en las personas necesitadas la imagen de Cristo (cf. Mt 25 40). Lo ha realizado a través de acciones individuales de sus fieles, promoviendo instituciones asistenciales

o educativas, animando a la solidaridad e insistiendo en la necesidad de vivir un amor preferencial por los pobres (cf. CCE 2443-2449).

«Caridad en la verdad», quicio de la doctrina social

La Iglesia se alimenta del misterio de Cristo. Por ello, la doctrina social de la Iglesia está en estrecha relación con cuanto se contiene en este misterio, que no es otro que el del Verbo Encarnado y Redentor y en sus enseñanzas.

La misión de Cristo pone de manifiesto que la verdadera dignidad del hombre se encuentra en un espíritu liberado del mal y renovado por la gracia. Continuar la misión de Cristo supone trabajar para lograr que el orden social respete la dignidad de todos y facilite que cada persona pueda verse libre del mal y pueda cumplir su vocación como ser humano y llamado a ser hijo de Dios.

El amor a Dios y a los demás —la caridad, en su sentido más genuino— está en la base de la moral cristiana, que en esencia consiste en seguir a Jesucristo e imitarle en su amor, buscando identificarse con Él (cf. VS, 19-20). De aquí que Benedicto XVI afirme: «La caridad es la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia» (CV 2). Añadiendo: «Todas las responsabilidades y compromisos trazados por esta doctrina provienen de la caridad que, según la enseñanza de Jesús, es la síntesis de toda la Ley (cf. Mt 22,36-40)». Ella da verdadera sustancia a la relación personal con Dios y con el prójimo; no es solo el principio de las micro-relaciones, como las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas» (CV 2).

La caridad, a veces, es *mal interpretada*, al oponerla a la justicia. En realidad, la caridad incluye e impulsa la *justicia* como primera obligación, aunque va más allá de la estricta justicia. Un trato adecuado con las personas, exige no solo justicia, sino también amor.

Hay formas de vida y actuaciones contrarias a la virtud de la caridad. Es lo que ocurre con el sentimentalismo, que lleva a actuar con sentimientos pero sin buscar el verdadero bien, o cuando el amor se toma como un envoltorio vacío que se rellena arbitrariamente de contenidos. Benedicto XVI, advierte de estos riesgos, señalando la necesidad de que la caridad vaya acompañada de la verdad: «Solo en la verdad resplandece la caridad y puede ser vivida auténticamente. La verdad es luz que da sentido y valor a la caridad. (...) La verdad libera a la caridad de la estrechez de una emotividad que la priva de contenidos relacionales y sociales, así como de un fideísmo que mutila su horizonte humano y universal» (CV 3). La verdad da a la caridad un contenido racional. Y, «puesto que está llena de verdad, la caridad puede ser comprendida por el hombre en toda su riqueza de valores, compartida y comunicada» (CV 4).

La doctrina social de la Iglesia, en expresión de Benedicto XVI, es «*caritas in veritate in re sociali*» (CV 5), esto es, «amor en la verdad en las cuestiones sociales»; que el Papa interpreta como «anuncio de la verdad del amor de Cristo en la sociedad». Añadiendo que "el amor en la verdad", "*Caritas in veritate*" es el principio sobre el que gira la doctrina social de la Iglesia, un principio que adquiere forma operativa en criterios orientadores de la acción moral» (CV 6).

Desarrollo histórico de la doctrina social

En la Tradición viva de la Iglesia, desde los primeros tiempos ha estado presente la dimensión social del Evangelio, pero fue a partir del papa León XIII, a finales del siglo XIX, cuando la doctrina social de la Iglesia adquirió un notable desarrollo. Surgió del encuentro entre el Evangelio y la sociedad industrial moderna y tuvo como marco la denominada "cuestión social" (cf. CCE2421).

La denominada "cuestión social" aparece como consecuencia de la revolución industrial y de la ideología liberal que dio lugar a una fuerte desigualdad social y a situaciones de miseria extrema. Ante estos problemas muchos obispos, sacerdotes y laicos reaccionaron a la luz del Evangelio, reclamando una transformación social. Finalmente, intervino León XIII con la memorable encíclica *Rerum novarum* (1891) sobre la situación de los obreros de su época.

En 1931, durante la gran depresión iniciada el 1929 y ante profundos cambios en la sociedad, Pío XI escribe la encíclica *Cuadragesimo anno* sobre la reconstrucción del orden social. Pone diversas objeciones al fascismo en la encíclica *Non abbiamo bisogno* (1931); condena el nazismo y su forma de estado totalitario erigido en base al principio racial en la encíclica *Mit brennender sorge* (1937). En otra encíclica, *Divini Redemptoris* (1937), condena el comunismo ateo como intrínsecamente perverso.

Pío XII pronunció memorables *radiomensajes*. Entre ellos destacan dos: *La Solennità* (1941), con motivo del cincuentenario de la *Rerum novarum* sobre el orden socioeconómico, y el radiomensaje *Benignitas et humanitas* (Navidad de 1944) donde establece las condiciones para un recto ejercicio de la democracia.

Juan XXIII ha dejado dos importantes encíclicas: la *Mater et magistra* (1961) sobre el cristianismo y el progreso social y la *Pacem in terris* (1963) sobre los derechos humanos, la convivencia social y la paz.

En las últimas décadas, la DSI ha ido adquiriendo una mayor extensión, ampliando la tradicional preocupación por el orden económico, social y político con una creciente atención a la familia, la educación, los medios de comunicación social y la cultura. Esta diversidad temática aparece en el Concilio Vaticano II, que profundizó y amplió las enseñanzas sociales introduciendo nuevos elementos. Lo hizo, sobre todo, en la constitución pastoral *Gaudium et spes* (1965), pero también en otros documentos, como los relativos a la libertad religiosa, las comunicaciones sociales, la educación y el apostolado de los laicos.

El Magisterio social de Pablo VI está contenido, entre otros documentos, en la encíclica *Populorum progressio* (1967) sobre el desarrollo de los pueblos y en la carta *Octogésima adveniens* (1971), que es una llamada a la acción ante los ideologías contemporáneas y otros problemas.

Juan Pablo II dio una gran impulso a la DSI con tres encíclicas sociales: la *Laborem exercens* (1981) sobre el trabajo, la *Sollicitudo rei socialis* (1987) sobre el desarrollo y la *Centesimus annus* (1991) sobre el orden económico, la cultura y el Estado.

También publicó otros documentos estrechamente relacionados con la moral social. Concretamente, las encíclicas *Veritatis splendor* (1993) sobre los fundamentos de la moral cristiana, y *Evangelium vitae* (1995) sobre el derecho a la vida; la *Carta a las Familias* (1994), las exhortaciones apostólicas *Familiaris consortio* (1982) sobre la

familia, *Christifideles laici* (1988) sobre los laicos y su actuación en diversos ámbitos y la *Mulieris dignitatem* (1988) sobre la dignidad de la mujer.

En 2005, por encargo del papa Juan Pablo II, el Pontificio Consejo Justicia y Paz publicó el *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia.*, traducido hoy a numerosos idiomas, con el propósito de «exponer de manera sintética, pero exhaustiva, la enseñanza social de la Iglesia» (CDSI, Presentación, p. xi).

El pontificado de Benedicto XVI es también rico en contenidos sociales entre los que destaca su encíclica *Caritas in veníate* (2009), en la que profundiza en los contenidos de la *Popu-lorum progressio* de Pablo VI, especialmente en relación con el desarrollo humano integral en la caridad y en la verdad.

El magisterio pontificio sobre cuestiones sociales se complementa por el magisterio episcopal, que intenta llevar las reflexiones y enseñanzas más generales a la aplicación práctica a determinadas situaciones histórico-culturales muchas veces circunscritas a ciertas áreas geográficas. En ocasiones son los obispos individualmente quienes presentan sus enseñanzas, mientras que en otras ocasiones son las conferencias episcopales las que publican documentos acerca de problemas y situaciones en el ámbito de su competencia.

La doctrina social en la misión evangelizadora de la Iglesia

La DSI se inserta en la misión evangelizadora de la Iglesia y, por tanto, es también un aspecto del apostolado de los fieles. En concreto, la Iglesia resalta que:

- *la doctrina social de la Iglesia es parte esencial del mensaje cristiano* y «tiene de por sí el valor de un instrumento de evangelización» (CA 54).
Omitir el mensaje social del Evangelio, sería mutilarlo. Enseñar y difundir la doctrina social pertenece a la misión evangelizadora de la Iglesia y forma parte esencial del mensaje cristiano (CA 5). Como afirmaba el papa Juan XXIII, «la doctrina social profesada por la Iglesia católica es algo inseparable de la doctrina que la misma enseña sobre la vida humana» (MM 222).
- *La doctrina social se expresa, a veces, como denuncia de males e injusticias, pero sobre todo es anuncio orientador.*
En realidad, «el anuncio es siempre más importante que la denuncia, y que esta no puede prescindir de aquel, que le brinda su verdadera consistencia y la fuerza de su motivación más alta» (SRS41).
- *El estudio de la doctrina social es un acicate para la acción.*
«Hoy, más que nunca —escribe Juan Pablo II—, la Iglesia es consciente de que su mensaje social se hará creíble por el testimonio de las obras antes que por su coherencia y lógica interna» (CA57).
- *La doctrina social ha de llevar a actuaciones sociales creativas y responsables.*
Ante las variadas situaciones en las que se encuentra el cristiano, la DSI proporciona juicios concretos y una orientación moral, pero no programas de acción rígidos ni uniformes. De este modo, la DSI se sitúa en el cruce entre la vida, la conciencia cristiana y las situaciones del mundo (cf CA 59).
- *La Iglesia utiliza como método propio el respeto de la libertad* (cf. CA 46).
En su acción evangelizadora, los cristianos han de armonizar la defensa de la verdad con el respeto a la libertad. No es propio de la verdad cristiana actuar con

el fanatismo de quien quiere imponer a los demás su concepción de la verdad, pero tampoco es correcto en nombre de una tolerancia mal entendida dejar de trabajar por la verdad del hombre y su dignidad.

— *La doctrina social tiene relevancia para el diálogo ecuménico e interreligioso y es lugar de encuentro con otros cristianos y aun con personas no cristianas.*

La Iglesia invita a otras confesiones cristianas y a las grandes religiones del mundo a dar un testimonio unánime de las comunes convicciones acerca de la dignidad de la persona humana (cf. SRS A1; CA 60). En la práctica, la aplicación de la DSI permite diversos modos de colaboración con personas alejadas de Dios en acciones en favor del bien de las personas y de la sociedad. Por ello, puede suponer una posibilidad de testimonio y trato apostólico con personas sin fe.

— *La doctrina social tiene una importante dimensión interdisciplinar* (cf. CA 59) y por ello entra en diálogo con las diversas disciplinas que se ocupan del hombre.

La Iglesia, con su doctrina social, intenta guiar a los hombres para que ellos mismos, con la ayuda de la propia razón y de las ciencias humanas, den una respuesta a su vocación de constructores responsables de la sociedad (SRS 1). No solo incorpora aportaciones de diversas disciplinas que se ocupan del hombre; también les ayuda a abrirse a horizontes más amplios al servicio de las personas (cf CA 59; OA 40).

A la vista de lo anterior, se comprende que el *estudio* y la *difusión* de la DSI haya sido recomendado repetidamente por el Magisterio (cf. CA 56, SRS 41, MM 223, y otros) como una parte importante de la formación cristiana que todos necesitan, también con vistas al apostolado.

En muchas ocasiones, la falta de estudio o de asimilación de la doctrina social lleva a una doble vida: la vida de piedad, por una parte, y por otra la actividad profesional, social o política movida por enfoques ajenos a la moral cristiana. El último Concilio constataba «que el divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerada como uno de los más graves errores de nuestra época» (GS 43). Es un problema que sigue siendo actual y, en muchas ocasiones, es por falta de estudio o comprensión de los contenidos sociales de la fe.

APÉNDICE: Laicidad, laicismo y proyección social de la fe

En la tradición viva de la Iglesia, los fieles laicos participan en la vida social y buscan colaborar con otros, para construir un mundo mejor, más cristiano y, por ello, también más humano. Lo hacen convencidos de que es necesario «un humanismo verdadero que se abre al Absoluto en el reconocimiento de una vocación que da la idea verdadera de la vida humana» (PP 42). Y, también, sabiendo que «la fuerza más poderosa al servicio del desarrollo es un humanismo cristiano» (CV 78).

Esta proyección social de la fe es negada por el *laicismo*, que pretende reducir la fe y la moral a la conciencia individual. Con frecuencia, los laicistas son intolerantes con las enseñanzas de la Iglesia relativas a la vida social. Suelen acusar a la Iglesia de intromisión política cuando, en realidad, los Pastores solo tratan de cuestiones éticas. Esto es lo que ocurre en la defensa de la vida humana y de los derechos de los emigrantes, o al proclamar el matrimonio entre varón y mujer como el único legítimo.

Aunque indirectamente puedan tener consecuencias políticas, las intervenciones de la Iglesia se refieren a aspectos morales.

Existe una "sana laicidad" o "laicidad positiva", que entiende la política sin intromisiones eclesiásticas, pero no excluye escuchar la voz de la Iglesia, ni la actuación de los ciudadanos católicos en la vida civil en coherencia con su fe. Al igual que todos los ciudadanos, los católicos tienen el derecho-deber de participar en la vida pública, pero también han «de buscar sinceramente la verdad y promover y defender, con medios lícitos, las verdades morales sobre la vida social, la justicia, la libertad, el respeto a la vida y todos los demás derechos de la persona. El hecho de que algunas de estas verdades también sean enseñadas por la Iglesia, no disminuye la legitimidad civil y la "laicidad" del compromiso de quienes se identifican con ellas, independientemente del papel que la búsqueda racional y la confirmación procedente de la fe hayan desarrollado en la adquisición de tales convicciones».

A diferencia del Magisterio, que no trata cuestiones técnicas, económicas o políticas, los fieles laicos, junto con los demás ciudadanos, han de tratar de promover soluciones concretas actuando con conciencia cristiana, y aceptando la responsabilidad inherente a sus decisiones. «A los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios. (...) A ellos corresponde iluminar y ordenar las realidades temporales a las que están estrechamente vinculados, de tal modo que sin cesar se realicen y progresen conforme a Cristo y sean para gloria del Creador y del Redentor» (LG 31).

La DSI ayuda a actuar bien, pero no sustituye la creatividad, ni el esfuerzo personal o colectivo para encontrar soluciones adecuadas. Por lo general, ante los problemas sociales planteados, caben soluciones diversas que pueden ser igualmente cristianas. Hay, pues, *unidad en la doctrina y pluralidad en las soluciones* a los problemas. Esto exige que cada uno asuma su responsabilidad personal, sin comprometer a la doctrina de la Iglesia en las opciones personales. En este sentido, san Josemaría Escrivá de Balaguer exhortaba a actuar con "mentalidad laical", apuntando tres manifestaciones prácticas: ser lo suficientemente honrados para pechar con la propia responsabilidad personal; ser lo suficientemente cristianos, para respetar a los hermanos en la fe, que proponen —en materias opinables— soluciones diversas a las que cada uno de nosotros sostiene y a ser lo suficientemente católicos, para no servirse de nuestra madre la Iglesia, mezclándola en banderías humanas (*Conversaciones*, 117).

La auténtica "teología de la liberación"

A finales de los años sesenta y principios de los años setenta surgió la denominada *teología de la liberación*, inicialmente presentada de modo poco consistente con la tradición cristiana. Sin embargo, no cabe duda que el Evangelio de Jesucristo es un mensaje de libertad con fuerza de liberación. Hay, pues, una auténtica teología de la liberación, de la que se han ocupado extensamente dos documentos de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe².

La liberación de Cristo es, ante todo, liberación de la esclavitud radical del pecado. Su finalidad es la libertad de los hijos de Dios (liberación salvífica). La liberación obrada por Cristo reclama también la liberación de múltiples esclavitudes de orden cultural, económico, social y político (liberación humana), que, en definitiva, derivan del pecado y constituyen obstáculos para que el hombre viva según su dignidad

(cf. LN 1). Sin embargo, es importante no confundir liberación salvífica con liberación humana. Por ello, son inaceptables determinadas "teologías de la liberación", que todavía subsisten con mayor o menor fuerza en algunos lugares, basadas en filosofías de corte marxista, las cuales reducen la liberación cristiana a mera liberación de estructuras sociales injustas (cf. LN, especialmente, cap. IX).

Frente a visiones politizadas de la misión de la Iglesia que pretenden comprometerla en opciones políticas, la DSI recalca que ninguna realización temporal se identifica con el Reino de Dios, aunque también señala que las realidades temporales reflejan y anticipan la gloria de este Reino (cf. SRS 48; GS 39, 45; PP 13). Así, pues, hay unidad y distinción entre *evangelización* y *promoción humana*. *Unidad*, porque ambas buscan el bien total del hombre, y *distinción*, porque estas dos tareas forman parte, por títulos diversos, de la misión de la Iglesia (cf. LC 64).

Capítulo II

DIGNIDAD Y DESARROLLO DE LA PERSONA HUMANA

El amor en la verdad presupone una correcta concepción de la persona humana y el reconocimiento de su valor único, con una dignidad incomparable y derechos innatos. La persona, con su dignidad y derechos, está en la trama y en cierto modo es la guía de toda la doctrina social de la Iglesia (CA 11). No podría ser de otro modo teniendo en cuenta el mandamiento del amor al prójimo: «Ama a tu prójimo como a ti mismo» (Mt 19, 9; cf. Me 12, 31) que incluye y «expresa precisamente la *singular dignidad de la persona humana*» (VS 13). Por ello, la DSI afirma, como principio fundamental que «el ser humano tiene la dignidad de persona» (CCE 357), desde su concepción hasta su muerte (cf. EV 53). Afirma también que todo hombre está llamado por Dios a desarrollarse y promover su propio progreso (cf. PP 15; CV 16).

El concepto de persona

En el lenguaje habitual designamos como *persona* a todo individuo humano, varón o mujer, significando que cada uno es un ser único, singular, irrepetible y, sobre todo, un ser dotado de dignidad. En cierto modo, al hablar de persona ya significamos *dignidad*; y dignidad denota excelencia, algo valioso en sí mismo. La condición de persona es, pues, propia de todo ser humano, desde la concepción hasta la muerte; y no se pierde nunca. La doctrina social de la Iglesia proclama con toda claridad que «en toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona» (PT 9).

Según una clásica definición, propuesta en la Edad Media por el filósofo Boecio, puede afirmarse que persona es "una sustancia individual de naturaleza racional" o, dicho más brevemente, persona es "un sujeto racional". Persona denota una naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío (cf. PT 9).

Tener algo por naturaleza no implica su ejercicio efectivo. Por tanto, son también personas los disminuidos psíquicos, los niños no nacidos, los ancianos o los enfermos que han perdido el uso de razón y, por supuesto, cualquier hombre que no ejercite la razón porque duerme o está inconsciente por cualquier otra causa. Cualquier otra consideración como edad, grado de desarrollo biológico, intelectual o moral, estado de salud, inteligencia, nivel cultural, raza, sexo, etnia o religión es accidental con relación a la condición de persona.

La *razón* proporciona capacidad para conocer el mundo que le rodea, más allá de lo puramente sensible, captando la esencia de las cosas y razonando acerca de las causas y el significado de lo que acontece. Reflexiona acerca de uno mismo y, en alguna medida, llega al propio conocimiento. Con su razón, busca la verdad y, a través de esta búsqueda, tiene capacidad de descubrir al Creador, como autor último de la creación.

La *libertad* proporciona dominio sobre los propios actos, de aquí que la voluntad humana sea una voluntad libre. En virtud de su libertad, el hombre se autodetermina a actuar y tiene capacidad para dirigirse al bien por sí mismo. Decide actuar de un modo u otro o, sencillamente, decide abstenerse de actuar. «La libertad es, en el hombre, signo eminente de la imagen divina y, como consecuencia, signo de la sublime dignidad de cada persona humana» (GS 17). La libertad es, por tanto, un gran don de Dios.

La razón y la libertad denotan la existencia de un principio *espiritual* que tradicionalmente se llama *alma*. El alma designa lo que hay de más íntimo en el hombre y de más valor en él. El alma, por ser espiritual, es también *inmortal* (cf. CCE 362-363) y da al hombre una gran dignidad: «Por su interioridad, el ser humano es superior al universo material» (GS 14).

Alma y cuerpo forman una profunda unidad —una "unidad substancial", dicho en términos filosóficos— y «en la unidad de cuerpo y alma, el hombre, por su misma condición corporal, es una síntesis del universo material, el cual alcanza por medio del hombre su más alta cima y alza la voz para la libre alabanza del Creador» (GS 14).

La naturaleza humana es *relacional* y *social* (cf. CV 44; GS 25). El hombre vive relacionándose con los demás, tiene capacidad de amar y de entrar en comunión con otras personas, en unión de voluntades, por su capacidad de conocer a las personas más allá de sus apariencias, y de unirse a ellas con amor de autodonación. El conocimiento de Dios le lleva a amarle como Bien Supremo y a vivir en comunión con Él. La índole social del hombre se manifiesta en su necesidad de los demás y en la tendencia a participar y vivir con los demás (volveremos sobre ello en el Capítulo III).

Vocación del hombre al desarrollo humano integral

Cada persona está dotada de unas capacidades innatas que le permiten crecer y desarrollarse como ser humano y aflorar aptitudes y cualidades. «La persona humana tiende por naturaleza a su propio desarrollo» (CV 67), lo cual no deja de ser una llamada de Dios a todo ser humano: «En los designios de Dios, cada hombre está llamado a desarrollarse, porque toda vida es una vocación» (PP 15; CV 16). Es una llamada o vocación al *desarrollo humano integral* (PP 15; CV 8, 18) que abarca a toda la persona y que ha de procurarse para todas las personas (PP 14).

Contribuyen al desarrollo la educación recibida y el propio esfuerzo. A diferencia de los animales, cuyo crecimiento responde a mecanismos biológicos, el ser humano desarrolla su humanidad (o la erosiona) al tomar decisiones a lo largo de su vida. Esas decisiones pueden llevarle a ser una persona muy virtuosa con gran capacidad para querer y amar a Dios y a los demás, o pueden degradarla en su humanidad. Esto último es lo que ocurre con personas drogadictas, o profundamente egoístas, perezosas, soberbias o dominada por la lujuria.

No hay desarrollo con solo hacer lo que nos apetece. El propio desarrollo exige desarrollar aquello que hemos recibido. Como afirma Benedicto XVI, «el desarrollo de la persona se degrada cuando esta pretende ser la única creadora de sí misma» (CV 68). El desarrollo humano integral exige, pues, descubrir lo que perfecciona al hombre, aquello que contribuye a su bien, **sin** "inventar" valores ajenos al bien de la persona.

En palabras de Benedicto XVI, «nuestra libertad está originariamente caracterizada por nuestro ser, con sus propias limitaciones. Ninguno da forma a la propia conciencia de manera arbitraria, sino que todos construyen su propio «yo» sobre la base de un "sí mismo" que nos ha sido dado» (CV 68). Por ello —añade— «hemos de fortalecer el aprecio por una libertad no arbitraria, sino verdaderamente humanizada por el reconocimiento del bien que la precede. Para alcanzar este objetivo, es necesario que el hombre entre en sí mismo para descubrir las normas fundamentales de la ley moral natural que Dios ha inscrito en su corazón» (CV 68).

Desarrollo natural y desarrollo sobrenatural

Benedicto XVI aclara que «el auténtico desarrollo del hombre concierne de manera unitaria a la totalidad de la persona en todas sus dimensiones» (CV, 11). Entre ellas, y de modo muy particular, la dimensión espiritual, cuyo crecimiento es parte esencial del desarrollo humano. En realidad, "el ser humano se desarrolla cuando crece espiritualmente» (CV, 76). Crecer espiritualmente remite a lo que es propio y específico del ser humano: conocer la verdad y amar el bien, con un amor consciente y libre que entra en comunión con otros seres personales.

El desarrollo personal exige darse a los demás. Como señala un celebrado texto del Concilio Vaticano II, el hombre «no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás» (GS, 24). Benedicto XVI profundiza en lo esencial del desarrollo o realización personal, afirmando: la criatura humana, en cuanto de naturaleza 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» (CV, 53).

En el desarrollo humano integral hay que distinguir un plano natural, como respuesta a una vocación de Dios creador, y otro sobrenatural que requiere la ayuda de la gracia de Dios. Benedicto XVI señala que «la vocación cristiana a dicho desarrollo abarca tanto el plano natural como el sobrenatural» (CV 18). Este último se refiere a la vocación a la santidad, que Jesús predicó a todos y cada uno de sus discípulos, afirmando: «Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5, 48). Se trata de la perfección de la caridad, alcanzada con la ayuda interior del Espíritu Santo, que mueve a amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con

toda la mente y con todas las fuerzas y a amar a los demás como Cristo nos amó (cf. LG 40).

Dignidad trascendente de la persona humana

Las anteriores consideraciones llevan a concluir que el ser humano posee una dignidad inefable, que es intrínseca a la totalidad de su ser incluido el cuerpo, que no es solo material biológico, sino *cuerpo humano y viviente* (cf. CCE 364-366).

La Iglesia, sabe que la dignidad humana es una *dignidad trascendente*, por estar fundamentada en Dios, al tiempo que proclama «la altísima vocación del hombre y la semilla divina que en este se oculta» (GS 3).

La razón tiene cierta capacidad para reconocer la dignidad humana a partir de las cualidades racionales que distinguen a todo hombre. También al considerar que cada hombre es un individuo singular, con «una historia de su vida y sobre todo una historia propia de su alma» (RH 14). Pero esa perspectiva se amplía al considerar el ser humano desde la Revelación. La teología de la Creación y de la Salvación arrojan una nueva luz sobre la persona humana y su dignidad.

a) *El hombre —varón y mujer— creado a imagen de Dios*

El origen y condición del hombre es revelado en el misterio de la Creación. La Biblia enseña que el hombre —varón y mujer— ha sido *creado por Dios, a su imagen y semejanza*, (cf. Gn 1, 26). Toda la creación material es puesta por Dios *bajo el dominio del hombre* (cf. Gn 1, 28-30), pero el hombre fue creado para servir y amar a Dios y para ofrecerle toda la creación (cf. CCE 358).

A diferencia de la creación material, el hombre ha sido *creado solo para Dios*: «El hombre es la única criatura de la tierra que Dios ha querido por sí misma» (GS 24). El hombre en su totalidad —cuerpo y alma— es querido por Dios (cf. CCE 362).

Ser "imagen de Dios" tiene una especial relevancia antropológica: «por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de persona; no es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas; y es llamado, por la gracia, a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y de amor que ningún otro ser puede dar en su lugar» (CCE 357).

b) *Inserción del hombre en el misterio de Cristo*

El panorama se amplía aún más por los misterios de la Encarnación y la Redención y al considerar la inserción del hombre en el misterio de Cristo. El hombre no solo es imagen de Dios, sino que es, o está llamado a ser, hijo de Dios: al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo para redimir a los que estaban bajo la ley, para que recibiéramos la adopción de hijos (cf. Ga 4, 4-6). En Cristo, «la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a una dignidad sin igual» (GS 22).

El Hijo de Dios, al asumir la naturaleza humana en el acto de la Encarnación, se hizo *verdaderamente uno de los nuestros*, «semejante en todo a nosotros, excepto en el pecado» (Hb 4, 15). Más aún, al asumir la naturaleza humana, de algún modo, el Verbo de Dios se ha unido a todo hombre (cf. GS 22). Esta *unión de Cristo con todos los seres humanos* que han sido, son y serán es una exigencia de la Redención. La

Redención se extiende a lo que ha sido asumido y la Redención es universal, ya que Cristo murió por todos (cf. Rom 8, 32).

c) *Llamada a la santidad y a la vida eterna*

La dignidad humana llega a su máxima expresión al considerar que el hombre está llamado a la santidad, que se inicia en este mundo por la gracia y llega a su perfección en la *bienaventuranza eterna*, que consiste en vivir en unión con Dios por toda la eternidad (cf. GS 12-13). En este sentido, el Magisterio no duda en afirmar que «la más alta razón de la dignidad humana está en la vocación del hombre a la comunión con Dios» (GS 19).

Principio de la inviolable dignidad de la persona humana

De las enseñanzas de la Sagrada Escritura y de la argumentación filosófica acerca de la dignidad humana surgen importantes implicaciones éticas. La primera de ellas es el valor intrínseco e incondicional de cada persona y, consiguientemente, el respeto y consideración que merece. Juan Pablo II lo expresa con estas palabras: «A causa de su dignidad personal, el ser humano es siempre un valor en sí mismo y por sí mismo y como tal exige ser considerado y tratado. Y al contrario, jamás puede ser tratado y considerado como un objeto utilizable, un instrumento, una cosa» (CL 37).

La dignidad de la persona es así una referencia ética fundamental. «Toda la doctrina social se desarrolla, en efecto, a partir del principio que afirma la inviolable dignidad de la persona humana» (CDSI 107). Este principio, llamado también "principio personalista", expresa la centralidad de la persona en la vida social, en la cual debe ser reconocida como sujeto activo y responsable, y a ella deben estar dirigidas todas las expresiones de la sociedad. El hombre, lejos de ser un objeto y un elemento puramente pasivo de la vida social, debe ser y permanecer, su sujeto, su fundamento y su fin (cf CDSI 106).

La dignidad inviolable de la persona humana defendida por la Iglesia coincide en muchos aspectos con otros planteamientos, y constituye una base de colaboración con mucha gente. Así, la dignidad de la persona humana es un concepto clave en la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU (1948) y de otros importantes textos internacionales de derechos humanos, al tiempo que está recogido en las ordenaciones constitucionales de muchos países. Sin embargo, no todos los que reconocen la dignidad de la persona coinciden en su fundamento. Algunos lo aceptan, sin más, o les parece evidente o materia de consenso político. Otros, en cambio, tratan de buscar fundamentos más profundos. La DSI, como ya se ha indicado reconoce en cada ser humano una dignidad trascendente fundada en Dios.

La equiparación de "ser humano" a "persona" conviene ser remarcado en el contexto del principio personalista, ya que existen definiciones reduccionistas o insuficientes de persona que dan lugar a determinados abusos, especialmente en el campo de la bioética. Algunos otorgan la condición de persona según se cumplan o no determinadas condiciones extrínsecas, como haber alcanzado varias semanas de vida intrauterina, haber nacido o incluso poseer ciertas cualidades vitales. Ante esto es necesario defender que el principio personalista se extiende a todo ser humano, también en las fases en las que se denomina "embrión", "feto" o "nasciturus".

Igualdad fundamental de todas las personas

Igualdad y desigualdad entre las personas y los grupos sociales

Todos los hombres están dotados de una igualdad fundamental, «porque todos ellos, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen. Y porque, redimidos por Cristo, disfrutan de la misma vocación y de idéntico destino» (GS 29) y esta igualdad fundamental exige un reconocimiento cada vez mayor (cf. GS 29). Esta igualdad fundamental entre todos los hombres no se opone al hecho de que cada persona sea singular, única e irrepetible, ni a las diferencias entre personas y grupos sociales que continuamente experimentamos.

La igualdad en dignidad está especialmente subrayada en la Sagrada Escritura, al afirmar que «uno mismo es el Señor de todos» (Rm 10, 12) y que «Dios no hace acepción de personas» (Hch 10,34). San Pablo llega a afirmar: «Ya no hay diferencia entre judío y griego, ni entre esclavo y libre, ni entre varón y mujer, porque todos sois uno solo en Cristo Jesús» (Ga 3, 28).

Movidos por estas palabras, el cristianismo ha contribuido decisivamente a la abolición de la esclavitud y a que se reconociera la igual dignidad entre varón y mujer. Con relación a esto último, la DSI insiste en la igual dignidad entre varón y mujer (CCE 2334). Ambos fueron creados a imagen de Dios, redimidos por Cristo y son igualmente llamados a la santidad y a la bienaventuranza eterna (MD 6; GS 9; OA 13).

En la práctica existen desigualdades, algunas razonables y otras no. Hay desigualdades derivadas de las diversas capacidades físicas, intelectuales, culturales o de otras circunstancias que no pueden ser calificadas como injustas. Son diferencias naturales o adquiridas que, correctamente enfocadas, alientan y con frecuencia obligan a las personas mejor dotadas a la *magnanimidad*, a la *benevolencia* y a la *comunicación* de sus bienes con las menos favorecidas.

Sin embargo, hay también *desigualdades escandalosas* que conllevan condiciones de vida inhumana que están en abierta contradicción con el Evangelio. La DSI enseña que la igual dignidad de las personas exige que se llegue a una situación de vida más humana y más justa y que se superen las excesivas desigualdades económicas y sociales entre los miembros o los pueblos de una única familia humana (GS 29; CCE 1937- 1938).

Discriminaciones injustas

Las discriminaciones son injustas cuando son contrarias a la igual dignidad de todos los hombres. Entre ellas se encuentran la esclavitud, el servilismo, el racismo y la xenofobia. También hay discriminaciones arbitrarias por motivos de religión, sexo, condición, social, etc. Algunas de estas discriminaciones siguen aún vigentes en muchos lugares, aunque en muchos otros se han producido notables avances. Nos fijaremos en dos problemas actuales:

- *Trato con emigrantes.* En el racismo hay una discriminación únicamente por razón de raza; en la xenofobia hay aversión por la condición de extranjeros. Con los emigrantes, pueden darse ambos modos de discriminación.

- Moisés, exhorta a tratar bien a los extranjeros: «Amad también vosotros al extranjero, porque extranjeros fuisteis en la tierra de Egipto» (Dt 10, 19) y el Señor, en la parábola del buen samaritano (cf. Lc 10, 30-37) muestra que también los extranjeros, aun siendo enemigos, son nuestro prójimo y han de ser tratados como exige la caridad.
- *Trato con personas con orientación homosexual.* Como toda persona, quienes tienen orientación sexual hacia personas del mismo sexo, merecen respeto en su condición de persona. No es aceptable la homofobia, entendida como aversión, a veces obsesiva, contra hombres o mujeres homosexuales. Sin embargo, esto no significa en modo alguno justificar los actos homosexuales, que son intrínsecamente desordenados (cf. CCE 2357).

La Iglesia enseña que los homosexuales «deben de ser acogidos con respeto, compasión y delicadeza. Se evitará, respecto a ellos, todo signo de discriminación injusta» (CCE 2358). La distinción entre actos homosexuales y tendencias homosexuales (CCE 2357-2358) es importante para armonizar la dignidad y respeto que tales personas merecen como seres humanos y no la aceptación de comportamientos homosexuales, los cuales son reprobados repetidamente por la Sagrada Escritura (cf. Gn 19, 1-29; Rm 1, 24-27; 1 Co 6, 10; 1 Tm 1, 10).

Derechos y deberes humanos

Estrechamente relacionados con la dignidad humana surgen los derechos humanos que son propios de todo ser humano. Estos derechos imponen a los demás el deber de respetarlos. Además, como veremos más adelante, estos derechos están relacionados con los deberes morales propios de todo ser humano.

Derechos humanos

La formulación de los *derechos humanos* —llamados también a veces derechos del hombre, derechos de la persona humana y derechos naturales— es relativamente reciente. Sin embargo, su concepto está implícito en la entera tradición cristiana.

Ya en el Decálogo se «ponen de relieve los deberes esenciales y, por tanto indirectamente, los derechos fundamentales, inherentes a la naturaleza de la persona humana» (CCE 2070). También en otros muchos lugares de la Sagrada Escritura, en los Padres de la Iglesia y en las enseñanzas de doctores y teólogos como santo Tomás de Aquino y Francisco de Vitoria, aparecen deberes que implican unos derechos innatos en todo ser humano»

En 1963, el Papa Juan XXIII publicó la encíclica *Pacem in terris*, cuya primera parte constituye una verdadera carta magna de la concepción cristiana de los derechos humanos. El Concilio Vaticano II y los últimos romanos pontífices no han dejado de proclamar y defender los derechos humanos.

Los derechos humanos en la DSI, no son una mera repetición de las formulaciones civiles, aunque muchos de ellos sean bastante parecidos. Al propio tiempo concreta sus contenidos y distingue los verdaderos derechos de los pseudo-derechos o reivindicaciones abusivas que, en ocasiones, se pretende hacer pasar como

verdaderos derechos. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando se reclama el "derecho" a abortar, o de modo más sutil, el llamado "derecho a la salud reproductiva", que esconde idéntica reivindicación.

Cuando la DSI se ocupa de los derechos humanos lo hace ahondando en su fundamentación y analizando sus características. Insiste sobre todo en lo siguiente:

- *Los derechos humanos surgen de la naturaleza racional y libre del hombre y de su dignidad trascendente* (PT 9-10, GS 29; CCE 1934-1036). Juan XXIII afirma que «el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanar inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza» (PT 9).
- *Los derechos humanos radican en la "verdad del hombre", que incluye necesidades y exigencias para el desarrollo humano.* Ello incluye, por ejemplo, el respeto a la vida, a tener buena fama y el derecho a buscar libremente la verdad, que facilitan el desarrollo de la propia humanidad.
- *Únicamente el hombre, por ser dueño de sus actos, es titular de derechos,* incluyendo esos que denominamos fundamentales.

No es, pues, correcto hablar de "derechos de los animales" porque los animales carecen de racionalidad y libre albedrío, pero no pueden ser maltratados. Han de ser tratados de un modo apropiado a su condición por respeto a uno mismo (la crueldad con los animales embrutece el espíritu) y por respeto al Creador.

- *Es necesario respetar estos derechos, sobre todo, por tener su fundamento último en Dios.* En realidad, Dios mismo ha revelado el respeto debido a determinados derechos humanos fundamentales como se advierte en el Decálogo, que contiene un conjunto de deberes, los cuales suponen la existencia de derechos en los demás (derecho a la vida, a la propiedad, a la buena fama...).
- *Los derechos fundamentales de todo hombre son independientes y anteriores a su reconocimiento y promulgación* por parte del Estado o instituciones sociales.

Como señala Juan XXIII, «los derechos de la persona, por ser innatos, son anteriores e independientes a su reconocimiento y formulación legal. Son anteriores a la sociedad y se imponen a ella» (CCE 1930). No es, pues, la sociedad quien otorga los derechos humanos a las personas, sino que les pertenecen como algo propio. Sin embargo, es muy conveniente que estos derechos sean reconocidos y defendidos por las instituciones sociales y políticas, ya que a través de los derechos humanos la dignidad de la persona tiene una *eficacia operativa* en la sociedad. De hecho, en muchos países cuentan con leyes constitucionales en las que están recogidos un gran número de derechos humanos fundamentales, aunque no siempre con suficiente claridad y firmeza.

Características de los derechos humanos

Varias características o cualidades de los derechos humanos permiten profundizar en su naturaleza. Puede decirse que los derechos humanos son (PT 9; 145):

- *Fundamentales*: manifiestan la naturaleza personal del hombre y son fundamento de las relaciones interpersonales.
- *Naturales*: tienen su origen en la naturaleza humana. No son resultado de culturas o concesiones sociales o políticas, aunque estos elementos puedan contribuir a su descubrimiento racional.
- *Universales*: pertenecen a todo hombre por el hecho de ser hombre, ya que todos los seres humanos poseen naturaleza humana y dignidad de persona. Por ello son universales e inalienables.
- *Inviolables*: existe la obligación moral de respetarlos, aunque no exista una ley positiva que obligue a hacerlo. La violación de los derechos humanos supone atentar contra la dignidad de la persona.
- *Inalienables*: no pueden ser enajenados o suprimidos por nadie, sea cual sea su autoridad. Puede ocurrir, sin embargo, que en determinadas circunstancias concurren dos derechos incompatibles entre sí y uno de ellos, necesariamente tenga que ceder al otro. Esto ocurre, por ejemplo en el caso de legítima defensa (el derecho a la vida de un injusto agresor puede ceder ante el mismo derecho del atacado). En este caso, el derecho a la vida del agresor se mantiene, pero es lesionado con *voluntariedad indirecta* por ser inevitable ante unas causas objetivamente graves (por esta razón tal lesión no es culpable).
- *Irrenunciables*: el respeto a los derechos humanos no puede omitirse aunque lo permita el propio sujeto, ya que estos no descansan en la voluntad sino en la persona. Así, pues, nadie puede hacerse esclavo de otro o renunciar a su derecho a la vida pidiendo que lo maten (tal es el caso de la eutanasia cuando es solicitada por el enfermo).
- *Jerarquizados*: no todos los derechos humanos son igualmente importantes, sino que están jerarquizados. Hay algunos derechos y libertades individuales o familiares que nunca se pueden violar o sacrificar en aras de un pretendido bien común (p.e., el derecho a buscar la verdad, a adorar al verdadero Dios, a ser juzgado con justicia, el derecho a no ser calumniado y el derecho a la vida de todo ser humano inocente). Otros derechos, en cambio, pueden ceder ante derechos más primarios, como por ejemplo, el derecho de propiedad frente al derecho a la vida en caso de extrema necesidad, la libertad de expresión frente al derecho a la fama con verdad (nunca se debe calumniar) o el derecho a la vida (la libertad de expresión no puede utilizarse para hacer apología del terrorismo).
- *Asociados a deberes ajenos*: a cada derecho natural de una persona corresponde por parte de los demás el deber de reconocerlo y aceptarlo. En este sentido, y ante el énfasis en exigir derechos, la DSI no deja de insistir en la necesidad cumplir también los deberes exigidos por los derechos de demás.
- *Correlativos a deberes morales propios*: unidos a *deberes* u obligaciones morales de quien posee esos derechos. Es esta característica importante, que ampliaremos a continuación

Interrelación entre derechos y deberes humanos

El deber de desarrollarse como hombre requiere respete todo lo que contribuye a aquel desarrollo. De este modo, puede afirmarse que de los deberes morales surgen los correspondientes derechos. Por ejemplo, el deber de conservar la vida es relativo al derecho a la vida, el deber de buscar la verdad es el derecho a respetar, y aun facilitar, esta búsqueda, el deber de desarrollarse, el derecho a la educación, etc.

Derechos y deberes tienen en la ley moral natural o ley de razón, su origen, mantenimiento y vigor indestructible. O afirma la *Pacem in terris*, «cualquier derecho fundamental del hombre deriva su fuerza moral obligatoria de la ley natural, lo confiere e impone el correlativo deber» (PT 30).

Con frecuencia se olvida que los derechos naturales están ligados a deberes morales de quien posee esos derechos. Los derechos presuponen deberes, sin los cuales aquellos se convierten en arbitrario. Muchos piensan que solo son titulares de derecho con frecuencia les cuesta madurar en su responsabilidad respecto al desarrollo integral propio y ajeno (cf. CV 43). Exacerba demasiado los derechos puede conducir al olvido de los deberes

Los deberes delimitan los derechos porque remiten a un marco antropológico y ético en cuya verdad se insertan también los derechos y así dejan de ser arbitrarios. Por este motivo los deberes refuerzan los derechos y reclaman que se los defiendan y promuevan como un compromiso al servicio del bien.

En cambio, si los derechos del hombre se fundamentan solo en las deliberaciones de una asamblea de ciudadanos, podrían ser cambiados en cualquier momento y, consiguientemente, se relajaría en la conciencia común el deber de respetarlos y de tratar de conseguirlos. Los gobiernos y los organismos internacionales pueden olvidar entonces la objetividad y la "no disponibilidad" de los derechos humanos (cf. CV 43).

Derechos humanos en la doctrina social

En los documentos de la DSI se enumeran varios derechos fundamentales de la persona. Pueden destacarse los siguientes, que agrupamos en dos categorías: a) derechos personales y b) derechos sociales, políticos y económicos. Señalaremos también algunos derechos más relevantes:

a) derechos personales

- derecho a la *vida*, incluyendo el derecho del hijo a nacer, después de haber sido concebido. Estrechamente unido a este derecho hay otros como el derecho a la *integridad corporal* (prohibición de mutilaciones y torturas);
- derecho a la *alimentación y al agua*, que tiene un papel importante para conseguir otros derechos, comenzando ante todo por el derecho primario a la vida;
- derecho a un *decoroso nivel de vida*, contando con los medios necesarios que incluyen, además de la alimentación y el agua, vestido, vivienda, asistencia médica y servicios indispensables en casos eventuales de desempleo, enfermedad, vejez o viudedad;
- derecho a *buscar y conocer la verdad* y madurar así la propia inteligencia y libertad;

- derecho a la *libertad religiosa y de culto y a seguir la propia conciencia*;
 - derecho a vivir en un *ambiente moral favorable* al desarrollo de la propia personalidad;
 - derecho a poseer *personalidad jurídica*;
 - derecho a la *libertad de educación y cultura*;
 - derecho al debido *respeto a la persona y a la buena fama*;
 - derecho a la *libre elección de estado*.
- b) *derechos sociales, económicos y políticos*:
- derecho *a fundar libremente una familia*, a acoger y *educar a los hijos*, haciendo uso responsable de la propia sexualidad;
 - derecho a expresar y difundir públicamente la *propia opinión* dentro de los límites de la moral y del bien común (libertad de expresión);
 - derecho a disponer de una *información* objetiva de los sucesos públicos (libertad de información);
 - derecho a acceder a la *educación y la cultura*, según las capacidades de cada uno y las posibilidades de cada país;
 - derecho a adquirir *propiedad*, a tener dominio sobre ella y a poder usar de la misma;
 - derecho *a participar en el trabajo* para valorizar los bienes de la tierra y recabar del mismo el sustento propio y de los seres queridos;
 - derecho a un razonable *descanso* y esparcimiento;
 - derecho a la *iniciativa económica* (y otros derechos en el ámbito económico);
 - derecho de *asociación y reunión*;
 - derechos de *residencia y emigración*;
 - derecho *a participar en la vida pública*;
 - derecho a la seguridad jurídica y a un *juicio justo*.

Aunque los derechos, en sentido estricto, son de las personas, en un sentido más amplio puede hablarse también de determinados derechos colectivos y de "derechos de cada nación", ya que las naciones y las patrias son una realidad humana de valor positivo e irrenunciable con cierta "subjetividad" o "soberanía", y son derechos inviolables. Estos derechos se refieren al ámbito económico, político-social y, en cierto modo cultural (SRS 15). Volveremos sobre esta cuestión en el capítulo X.

Proclamación, defensa y promoción de los derechos humanos

La DSI proclama, defiende y promueve los derechos humanos como sólida base para organizar la convivencia sociopolítica y como sólida referencia en la edificación del mundo. Más aún, los derechos humanos «constituyen el elemento clave de todo el orden moral social» (LE 17).

De aquí que la Iglesia insista a las instituciones humanas, privadas o públicas, para que se esfuercen por ponerse al servicio de la dignidad y del fin del hombre y luchen con energía contra cualquier esclavitud social o política; y respeten, asimismo, bajo cualquier régimen político, los derechos fundamentales del hombre (GS 29).

A pesar de los esfuerzos ya realizados, hay países o lugares en los que todavía se siguen conculcando derechos fundamentales y donde la dignidad humana no es suficientemente respetada. Todavía hoy se repite una situación dibujada por san Josemaría hace unos años: «Los bienes de la tierra, repartidos entre unos pocos; los bienes de la cultura, encerrados en cenáculos. Y, fuera, hambre de pan y de sabiduría, vidas humanas que son santas, porque vienen de Dios, tratadas como simples cosas, como números de una estadística. Comprendo y comparto esa impaciencia, que me impulsa a mirar a Cristo, que continúa invitándonos a que pongamos en práctica ese *mandamiento nuevo del amor*» (*Es Cristo que pasa*, 111).

En su primera encíclica, Juan Pablo II advertía de la necesidad de cumplir no solo la "letra", sino también el "espíritu" de los derechos humanos (RH 17). Después, en sus encíclicas sociales, en sus viajes y en muchas otras ocasiones no ha dejado de insistir en la importancia de respetar y promover los derechos humanos, denunciando en ocasiones la violación de derechos específicos: cuando se atenta contra la vida —homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado—; cuando se viola la integridad de la persona humana —mutilaciones, torturas morales o físicas, conatos sistemáticos para dominar la mente ajena—; cuando se ofende a la dignidad humana —permitiendo condiciones infrahumanas de vida, detenciones arbitrarias, deportaciones, esclavitud, prostitución, trata de blancas y de jóvenes—; o se aprueban condiciones laborales degradantes, que reducen al operario al rango de mero instrumento de lucro, sin respeto a la libertad y a la responsabilidad de la persona humana: todas estas prácticas y otras parecidas son en sí mismas infamantes, degradan la civilización humana, deshonran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al honor debido al Creador.

Entre los atentados actuales contra la dignidad del hombre y sus derechos fundamentales son de destacar los siguientes:

- *Atentados contra la vida humana*. Se incluyen homicidios de cualquier clase, actos terroristas, genocidios, infanticidio, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado. Las actividades laborales con insuficiente protección ante el riesgo físico atentan también contra la vida humana.
- *Condiciones infrahumanas de vida*. Las encontramos en amplias zonas de países en vías de desarrollo y también en "bolsas de pobreza" en no pocos países desarrollados. Se refieren a situaciones donde la alimentación, la vivienda, el vestido y la atención sanitaria se encuentran a niveles indignos de la condición humana.
- *Condiciones laborales degradantes*. Tienen lugar cuando la organización del trabajo es tal que se reduce al operario al rango de mero instrumento de lucro, sin respeto a la libertad y a la responsabilidad de quien es una persona libre y consciente.
- *Manipulación de personas y atentados contra su integridad*. En algunos países sigue habiendo graves manipulaciones de personas como detenciones arbitrarias, deportaciones, esclavitud, prostitución —incluso infantil— y proxenetismo. Persisten también atentados contra la integridad física o moral, como mutilaciones, torturas morales o físicas, e intentos sistemáticos para dominar la mente ajena.

- *Escándalos*. Los escándalos, que inducen a otros a cometer el mal, son otro modo de atentar contra la dignidad de las personas y su derecho a desarrollarse en un ambiente moralmente sano. El *Catecismo de la Iglesia Católica* señala que «se hacen culpables de escándalo quienes instituyen leyes o estructuras sociales que llevan a la degradación de las costumbres y a la corrupción de la vida religiosa, o a 'condiciones sociales que, voluntaria o involuntariamente, hacen ardua y prácticamente imposible una conducta cristiana conforme a los mandamientos' (Pío XII, *Discurso*, 1 Junio 1941). Lo mismo ha de decirse de los empresarios que imponen procedimientos que incitan al fraude, de los educadores que "exasperan" a sus alumnos (Ef 6,4; Col 3,21), o los que, manipulando la opinión pública, la desvían de los valores morales» (CCE 2286).
- *Falta de respeto a minorías*. Hay grupos humanos como minusválidos, contagiados de sida, determinados grupos étnicos y otros grupos sociales que, por presentar debilidades, pueden ser injustamente marginados o maltratados.
- *Falta de respeto a la libertad, buena fama e intimidad de las personas*. Aunque garantizada en sus aspectos más básicos en la mayoría de ordenamientos jurídicos, sin embargo, en la vida ordinaria esos derechos no siempre son respetados como merecen. El Concilio Vaticano II señalaba varias de estas prácticas a las que calificaba como infamantes, añadiendo que «inficionan la civilización humana, denigran más a quienes las practican que a quienes padecen la injuria y son un grave insulto a la honra del Creador» (GS 27 Mención especial merece la falta de respeto a la libertad religiosa, de la que nos ocuparemos a continuación).

La libertad religiosa, fundamento y garantía de las libertades

El derecho a la libertad religiosa consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción para obrar en materia religiosa de modo que ni se obligue a nadie a actuar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y público, solo o asociado, dentro de los límites debidos (cf. DH

La libertad religiosa, entendida como «el derecho a vivir la verdad de la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la propia persona», es, en cierto sentido, fuer y síntesis de los demás derechos (cf. CA 47).

En ocasiones se habla de "libertades" al referirse a algunos derechos. Con ello se remarca, entre otras cosas, que cada í humano es una persona responsable de sí misma y de su destino trascendente, así como de la inviolabilidad de su conciencia (cf. LC 32). Entre las "libertades" ocupa un lugar destacado el derecho a la libertad religiosa, junto con el derecho a la libertad conciencia, entendida como el derecho a no ser obligado a actuar en contra de los dictámenes de la propia conciencia. En medida en que la libertad religiosa significa buscar la verdad; que da sentido definitivo a la

existencia y seguirla, puede considerarse como fundamento y garantía de las demás libertades.

La violación de la libertad religiosa es «una injusticia radie frente a lo que es particularmente profundo en el hombre, respecto a lo que es auténticamente humano. (...) La actuación (este derecho es una de las verificaciones fundamentales del auténtico progreso del hombre en todo régimen, en toda sociedad, sistema o ambiente» (RH 17).

Capítulo III

LA VIDA SOCIAL Y SUS VALORES FUNDAMENTALES

El ser humano no solo *vive junto* a otros, sino que vive *con* otros. Las personas están interrelacionadas y forman comunidades, como la familia y la sociedad civil, estructurada políticamente en el Estado. Existen también muchas otras comunidades y grupos sociales, ya sean de carácter religioso, educativo, cultural, cívico, económico, político, deportivo, benéfico, etc. De algún modo, cada persona forma parte de la humanidad entera, crecientemente interconectada.

El hombre vive en sociedad y, de acuerdo con la ciencia etnológica, nada hace pensar que nunca haya vivido completamente aislado y al margen de toda la sociedad. La vida en sociedad es una realidad humana universal. Puede estar muy organizada o puede no estarlo tanto, pero donde hay hombres hay sociedad y hay algún modo de organización social.

El modo de organizar la convivencia social condiciona el desarrollo humano, ya que facilita o dificulta la práctica del bien. De ello se deduce la importancia de una reflexión sobre la sociedad y la necesidad de que la sociedad se organice para bien de las personas. De eso se ocupan también las enseñanzas sociales de la Iglesia.

Relacionalidad y sociabilidad de la persona

Es propio del hombre relacionarse con otros, comunicando sus pensamientos y sentimientos y aun compartiendo lo que es suyo con los demás. Vive en sociedad, de la cual recibe medios materiales y técnicos, ciencia, organización social, cultura, al tiempo que también aporta, a través de su actividad y de lo que posee. Aristóteles afirmaba que el hombre es un "animal social", y añadía que «quien es incapaz de vivir en sociedad o no tiene necesidad de ella porque se basta a sí mismo, tiene que ser un animal o un dios» (*Política*, lib I, cap 2). La *sociabilidad* del hombre no es un sobreañadido, sino algo inherente a la naturaleza humana (cf. CV, 44 y GS 25), al igual que su *relacionalidad* (cf. CV 44, 54).

Es evidente que existe una fuerte interdependencia entre las personas y la sociedad o, para ser más exacto, entre cada persona y las comunidades con las que se relaciona y en las que desarrolla su existencia, empezando por la familia. A través de esta interdependencia, el hombre tiene oportunidad de contribuir al bien de otros y, en consecuencia, de desarrollarse en su humanidad.

La vida en sociedad y la pertenencia a comunidades particulares, hace posible la entrega a los demás, necesaria para un pleno desarrollo humano. «Por el intercambio con otros, la reciprocidad de servicios y el diálogo con sus hermanos, el hombre desarrolla sus capacidades; así responde a su vocación» (cf. CCE 1879; GS 25). La vida social engrandece al hombre en todas sus cualidades y le capacita, con ayuda de la gracia, para responder a su vocación cristiana (cf. GS 25).

El carácter social del hombre y la vida en sociedad dan lugar a un complejo entramado de *relaciones sociales, instituciones y leyes*. El tipo de relaciones existentes, las instituciones que se establezcan y las leyes que se promulguen condicionan la respuesta que dé el hombre a su vocación humana y cristiana.

La sociedad según la Sagrada Escritura y la Tradición

En el primer libro de la Sagrada Escritura aparece la sociedad más básica de la vida social: el matrimonio (cf. Gn 2, 24), institución social ratificada por Cristo (cf. Mt 19, 3-6 y textos paralelos). La experiencia humana de la sociabilidad coincide con las palabras que el autor sagrado pone en boca de Dios poco antes de la creación de la mujer: «No es bueno que el hombre esté solo» (Gn 2, 18).

La Biblia hace notar también que todo el linaje humano procede de la primera sociedad formada por Adán y Eva: «El hombre llamó a su mujer por ser la madre de todos los vivientes» (Gn 3, 20). Esta unión "vertical" con nuestros primeros padres supone también unos nexos "horizontales" entre todos los hombres. Por su parte, los Salmos y demás libros sapienciales contienen elocuentes consejos para la vida en sociedad y la cooperación. Sirvan de ejemplos estos dos textos: «El hermano ayudado por su hermano es como ciudad fortificada» (Pr 18, 19) y «más valen dos que uno, porque logran mejor fruto de su trabajo. Si uno cae el otro le levanta; pero ¡ay del »lo, que si cae no tiene quien le levante! (...) Si uno es agredido, se-dos para defenderse, y la cuerda de tres hilos no es fácil de romper» (Eci 4, 9-12). Señalan, además, el origen divino del poder de gobernar (cf. Pr 8, 15), al tiempo que advierten contra los abusos en el empleo del poder y la responsabilidad ante Dios de quienes lo ejercen (ver, p.e., Sb 6, 2-4).

Moisés y los profetas exhortan con frecuencia a vivir *la Justina* —exigencia básica de la vida en sociedad—, entendiendo la justicia en un sentido muy amplio.

Dios no acepta sacrificios religiosos sin practicar la justicia. Son expresivas las palabras con que el profeta Isaías increpa a su pueblo: «No ME traigáis más esas vanas ofrendas (...). Dejad de hacer el mal, aprendí hacer el bien, buscad lo justo, restituid al agraviado, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda» (Is 1, 13-17). También Jesús reprimirá los modos legalistas de entender la religión cuando esta se reduce a minucias, olvidando las exigencias sociales de una conducta recta, que exigen justicia, misericordia y fidelidad (cf. Mt 23, 23).

El Nuevo Testamento aporta luces nuevas sobre la unidad del género humano y los nexos que le dan cohesión. Dios «hizo de uno todo el linaje humano» (Hch 17, 26), declara san Pablo ante el Areópago de Atenas. A la solidaridad ontológica de la entera humanidad con Adán se une la solidaridad sobrenatural de toda la humanidad con Cristo: «así como en Adán mueren todos, así también en Cristo serán todos vivificados» (1 Co 15, 22; Rm 5, 12-21). Todos los hombres están llamados a formar

parte del cuerpo de Cristo y a vivir en comunión entre ellos: «siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada miembro está al servicio de los otros miembros» (Rm 12, 5).

Jesús eleva el mandamiento del amor al prójimo a una altura incondicional, que incluye hasta a los enemigos (cf. Mt 5, 43-45). Este mandamiento es la expresión máxima de la conducta para la vida social; en él se resumen todos los demás preceptos (Rm 13, 9). Manifiesta, además, la condición fraterna de todos los hombres por tener un Padre común: «todos vosotros sois hermanos (...), uno solo es vuestro Padre, el que está en los cielos» (Mt 23, 8-9).

Junto a la virtud fundamental de la caridad, en el Nuevo Testamento se encuentran abundantes elementos sobre aspectos morales de la vida social, también sobre la comunidad política. Así, por ejemplo, cuando Jesús alude a la distinción entre el poder civil, detentado entonces por el César, y el religioso (cf. Mt 22, 21) o al declarar que su reino no es de este mundo (cf. Jn 18, 36) y desechar todo mesianismo temporal (Hch 1, 6-8). Ante Pilato, Jesús tarifica el origen divino del poder (cf. Jn 19, 11). También en las Cartas de los apóstoles se detallan algunos deberes cívicos (cf. Rm 13, 1-7; 1 P 13, 14).

La condición social del hombre también aparece al manifestarse Dios a un pueblo y al llamarnos a formar parte de una comunión, la comunión de los santos. Aunque el juicio y la salvación o condena son individuales, nadie se salva o se condena solo.

Los Padres de la Iglesia insisten en algunas de estas enseñanzas, aunque, por lo general, no presentan una enseñanza moral sistemática sobre la vida social ni sobre la comunidad política. Repiten las enseñanzas ya explicitadas en el Nuevo Testamento añadiendo advertencias contra actitudes individualistas, cerradas a aquello que es de común utilidad. Así, en uno de los primeros escritos de la Iglesia puede leerse: «No viváis aislados, cerrados en vosotros mismos, como si estuviérais ya justificados, sino reuníos para buscar juntos lo que constituye el interés común» (*Epístola de Bernabé*, 4,10).

En contraste con estas exhortaciones fragmentarias, san Agustín, en su monumental obra *La ciudad de Dios*, presenta una meditada concepción cristiana de la sociedad. Según sus enseñanzas, la sociedad humana debe encarnar los valores éticos verdaderos, por ello, la fe tiene que impregnar la vida social.

Individualismo y colectivismo

Hay dos concepciones ideológicas del hombre que no aceptan plenamente la doble condición individual y social del ser humano: individualismo y colectivismo.

a) Individualismo

Aboga por el individuo, por la satisfacción de sus preferencias y la libertad de elegir. La vida social y la sociedad tendrían por fin únicamente superar conflictos de intereses. Tiene una visión muy restrictiva de la índole social del ser humano y omite considerar la tendencia de las personas a formar asociaciones amistosas.

El individualismo reclama una "ética individualista", que se limita a presentar normas para actuar con justicia en los intercambios y en el cumplimiento de ciertas

reglas de conducta social. Pero no considera el bien de la sociedad como un bien del hombre, ni preconiza la necesidad de que cada persona se solidarice con las necesidades ajenas y contribuya a remediarlas según las propias posibilidades. La preocupación social no se concibe como una obligación de justicia, sino solo como una opción voluntaria de carácter altruista.

La concepción de la sociedad propia del individualismo es un simple agregado de individuos unidos únicamente por intereses. El origen de la sociedad sería un hipotético "contrato social", para evitar la guerra de todos contra todos (Hobbes) o para impedir que la sociedad sofocase la libertad individual (Rousseau). Esta ideología acierta al remarcar el valor del individuo y de la libertad, pero falla al ignorar la dimensión social del hombre y su capacidad de solidaridad. Por otra parte, el "contrato social" y las hipótesis antropológicas que las sustentan son apriorismos que nunca han sido verificados.

b) *Colectivismo*

En el colectivismo el individuo se diluye en su consideración de persona y en la singularidad de su existencia, reclamando igualdad a ultranza. Olvida en demasía las diferencias entre las personas y su libertad, manifestada en iniciativas y esfuerzos individuales que no son recompensados. De hecho, la experiencia histórica muestra que muchas reivindicaciones igualitarias han engendrado injusticias tan graves como aquellas a las que pretendían combatir (cf. LC 13).

La ideología colectivista supone que la sociedad evoluciona siguiendo unas determinadas fuerzas naturales. El origen de la sociedad estaría en una especie de absoluto que se genera a sí mismo, experimentando diversas fases dentro de un proceso evolutivo desde una primera substancia (Hegel, Marx). Según esta concepción, la sociedad sería como un "organismo natural", en el que cada individuo estaría completamente subordinado al colectivo social. Lo determinante de la sociedad serían los medios y procesos de producción y la lucha de clases que los acompaña, más que la libre actuación de los individuos. Las personas no serían más que un producto de la sociedad. Aunque es innegable que hay factores de tipo económico, técnico o cultural que condicionan las formas que adopta la sociedad, hay serios motivos para afirmar que no se puede eliminar el papel de la libertad personal en la historia y en la formación de la sociedad.

Una exaltación exagerada de lo colectivo y de la igualdad puede dar lugar a otra modalidad de individualismo, en la que cada individuo reivindique sus derechos sin hacerse responsable del bien de todos. Es la actitud cómoda que asume que el Estado ha de resolver todos los problemas sociales, oponiéndose o dificultando la iniciativa social de los ciudadanos y sus asociaciones para contribuir a solucionarlos.

La DSI rechaza una visión de la sociedad como una mera agregación de individuos y también la de un organismo con una completa subordinación de la parte al todo. La sociedad no es un simple agregado de individuos basado exclusivamente en la libertad, ni tampoco un colectivo en el que se diluya la singularidad de cada persona. Las enseñanzas de la Iglesia explícitamente reprueban el individualismo (cf. QA 46; OA 23; LC 13) y exhortan a que nadie, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia se conforme con una ética meramente individualista (cf. GS 30). Al mismo tiempo, rechazan el colectivismo y, en general, todas las concepciones de la sociedad

que niegan la libertad o dificultan su ejercicio (cf. OA 34; LE 11; LN VII, 6-8; CA 23-24, etc.).

En el ámbito político, las ideologías *liberales* hunden sus raíces en el individualismo, mientras que las de tipo *socialista* y *comunista* lo hacen en el colectivismo. Actualmente, las ideologías políticas, de uno u otro signo, se presentan con planteamientos menos radicales que las que tuvieron en sus orígenes el liberalismo y el socialismo, aunque siguen poniendo el acento, respectivamente, en el individuo y su libertad, o bien en lo colectivo y la igualdad.

Concepción cristiana de la sociedad

El Magisterio ha desarrollado su doctrina sobre la sociedad sobre todo desde finales del siglo XIX, siguiendo las enseñanzas evangélicas y teniendo también en cuenta los desarrollos de san Agustín y de santo Tomás de Aquino. La ocasión para estos desarrollos ha sido, en gran medida, clarificar la posición católica frente a ideologías opuestas a la tradición cristiana.

La sociedad responde a la libertad y sociabilidad del ser humano

Superando tanto del individualismo como del colectivismo, la DSI afirma que el hombre es «un ser libre y responsable que reconoce la necesidad de integrarse y colaborar con sus semejantes» (CDSI 149) y, consiguientemente, defiende que la sociedad responde, al mismo tiempo, a la libertad y a la sociabilidad del ser humano. Añade que, siendo la sociedad consecuencia de la naturaleza humana, libre y sociable, responde al querer de Dios, por ser Él el autor de la naturaleza humana.

La vida social exige muchos consensos y acuerdos específicos para organizar la vida social, pero la sociedad no es solo fruto de la libertad ni surge exclusivamente de pactos sociales consensuados. La sociedad es, en primer lugar, una consecuencia de la sociabilidad del ser humano. Sobre esta sociabilidad actúa la libertad.

La sociedad en su conjunto, así como las sociedades o comunidades intermedias, resultan de la unión de los que las forman. Como causas de esta unión se encuentran unos nexos interpersonales y grupales que mantienen cohesionados a quienes forman parte de una sociedad. De algún modo, la sociedad también mantiene nexos con el pasado, participando de su herencia, a la vez que tiende a prolongarse en el futuro.

Además de los nexos unitivos, en toda sociedad hay también cierto orden con vistas a un fin común. Gracias a este orden y a la voluntad de cada uno, quienes forman una sociedad, en alguna medida, participan y cooperan a una tarea común.

Lo que formalmente constituye una sociedad no es, pues, una mera suma de individuos ni tampoco un colectivo amorfo, sino un conjunto de personas formando una unidad social a partir de un principio unitivo que está por encima de cada una de ellas. El *Catecismo de la Iglesia católica* lo expresa con estas palabras: «una *sociedad* es un conjunto de personas ligadas de manera orgánica por un principio de unidad que supera a cada una de ellas» (CCE 1880).

La sociedad es para el bien de las personas

La DSI señala que «el orden social y su desarrollo deben, en todo momento, dar como resultado el bien de las personas, puesto que el orden de las cosas ha de subordinarse al orden de las personas, y no al revés» (GS 26). La sociedad es para la persona y no la persona para la sociedad.

En función del fin de cada comunidad humana se establecen normas específicas de comportamiento que otorgan derechos e imponen deberes a sus componentes. Pero estos fines y normas no pueden ser arbitrarios, sino que han de estar en función de la persona y su desarrollo humano (adquisición de virtudes).

Una comunidad cuya finalidad o cuyo modo de actuar fuera contrario a la dignidad humana y a los derechos de la persona no sería moralmente aceptable. De aquí surge un principio fundamental: «El principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser *apersona humana*» (GS 25; cf. CCE 1881).

Si la sociedad es indispensable para la realización de la vocación humana, «es preciso que sea respetada la justa jerarquía de valores que subordina las dimensiones "materiales e instintivas" del ser del hombre "a las interiores y espirituales» (CA 36; cf. CCE 1886). Con frecuencia, sin embargo, la sociedad se organiza prescindiendo de este criterio y poniendo los medios materiales (la economía) —o el mantenimiento en el poder de un grupo determinado— como criterio supremo para la organización social.

La inversión de los medios y de los fines, que lleva a dar valor de fin último a lo que solo es medio para alcanzarlo o a considerar las personas como puros medios para un fin, engendra estructuras injustas que, en el extremo, «hacen ardua y prácticamente imposible una conducta cristiana, conforme a los mandamientos del Legislador Divino» (Pío XI, Mensaje de 1 de junio de 1941; cf. CCE 1887, ver también CA 41).

La DSI alerta sobre este tipo de estructuras sociales perversas que dificultan el desarrollo humano. En ocasiones las ha denominado "estructuras de pecado" (cf. SRS 36). Ante estas estructuras conviene reaccionar. En primer lugar, apelando a la *conversión interior* de las personas para obtener cambios sociales al servicio del bien de la persona. Pero, «la prioridad reconocida a la conversión del corazón no elimina en modo alguno, sino, al contrario, impone la obligación de introducir en las instituciones y condiciones de vida, cuando inducen al pecado, las mejoras convenientes para que aquellas se conformen a las normas de la justicia y favorezcan el bien en lugar de oponerse a él» (CCE1888, cf. LG36).

Las personas han de contribuir al bien de la sociedad

Afirmar que la sociedad es para el hombre, no se opone a que el hombre esté ordenado y tenga deberes hacia la sociedad. Pero la ordenación de las personas a la sociedad es muy distinta de su ordenación a Dios. Como señala santo Tomás de Aquino, el hombre individual es parte de la sociedad civil y, en cuanto tal se ordena a ella, como la parte se ordena al todo (S Th, I-II, q. 90, a.2). Pero el hombre no se ordena a la sociedad según todo su ser ni según todas las cosas que le pertenecen (S. Th, MI, q. 21 a. 4 ad 3).

La persona no está completamente subordinada a la sociedad sino que la trasciende. Esto exige no subordinar el bien de la persona a los dictados de la sociedad: eso sería *colectivismo* y *militarismo*. Pero tampoco es correcto entender, al modo *individualista*, que la sociedad está completamente subordinada a los intereses utilitarios de sus miembros.

Las personas han de colaborar al bien de la sociedad de la cual forman parte, pero la sociedad no puede despojar a las personas de los derechos personales que han recibido del Creador. Más aún, para una efectiva subordinación de la sociedad al bien de las personas, la organización social debe favorecer el ejercicio de las *virtudes*, y no ser obstáculo para ellas (cf. CCE 1895).

La obligación de contribuir al bien común es subrayada por Benedicto XVI, quien habla de una llamada al bien común y del deber de conciencia de contribuir a él, especialmente quienes por su posición pueden tener una mayor influencia. Afirma: «*El desarrollo es imposible sin hombres rectos, sin operadores económicos y agentes políticos que sientan fuertemente en su conciencia la llamada al bien común*», lo cual requiere preparación profesional y coherencia moral (CV 71).

Comunidades naturales: familia y comunidad política

Las distintas necesidades de la vida humana llevan a las personas a organizarse en grupos y asociaciones de diversa naturaleza que se definen por su fin y, en función de él se caracterizan de diversos modos. Cada sociedad tiene un fin propio, por ser una realidad, en cierto modo, distinta de quienes la componen. En este sentido, la DSI señala que, de acuerdo con su fin respectivo, cada comunidad humana tiene un bien común que la configura en cuanto tal. Pero este fin no puede ser cualquiera, ya que el fin de toda institución social ha de ser la persona humana (cf. CCE 1881)¹.

La mayoría de sociedades surgen de la voluntad humana, sobre la base de la sociabilidad humana, pero hay dos sociedades que, de una forma o de otra, siempre existen y son de índole natural: la familia y la comunidad política. Así lo explica el Concilio Vaticano II: «De los vínculos sociales que son necesarios para el cultivo del hombre, unos, como la familia y la comunidad política, responden más inmediatamente a su naturaleza profunda; otros proceden más bien de su libre voluntad» (GS 25).

La familia crea vinculaciones muy sólidas. La condición de cada miembro de la familia—padre, madre, hijos, abuelos,...— facilita entrar en "comunidad" con el otro y quererle de verdad por lo que es, y no solo por lo que aporta.

Junto a la familia, hay otra comunidad natural que se denomina genéricamente "comunidad política" y que a lo largo de la historia ha adoptado muy diversas formas (clan, tribu, pueblo, reino, estado...). Agrupa individuos y familias. Su justificación es la necesidad de un ámbito de convivencia organizado que contribuya al bien de todos en aspectos que superan a la familia. Hay necesidades para lograr una vida plenamente humana que no se podrían alcanzar sin una comunidad más amplia, en la cual todos conjuguen a diario sus energías en orden a una mejor obtención de todo aquello que es bien común.

«Si toda comunidad humana posee un bien común que la configura en cuanto tal, la realización más completa de este bien común se realiza en la sociedad política» (CCE 1910).

Pero tal afirmación no quita importancia a la contribución al bien común que se realiza en otras instituciones que, en muchos aspectos, es menos amplia pero más valiosa. Este es el caso de la contribución al bien común realizado por la Iglesia y, en otros aspectos, por la familia.

Asociaciones intermedias

Las asociaciones o comunidades intermedias entre los individuos, agrupados en familias, y la comunidad política, son muy variadas. Desde hace tiempo, las conexiones y las interdependencias personales y grupales se multiplican creando el fenómeno de "socialización". Esta "socialización" expresa la tendencia natural que impulsa a los seres humanos a asociarse con el fin de alcanzar objetivos que exceden las capacidades individuales. La "socialización" es deseable por cuanto desarrolla cualidades de la persona, en particular, su sentido de iniciativa y de responsabilidad. Ayuda también a garantizar sus derechos (GS 25; CA 12).

Las comunidades intermedias son legítimas y convenientes, ya que la sociedad, para su correcta estructuración, necesita una ordenada unión orgánica. Las sociedades intermedias contribuyen a lograr una unidad armónica y coherente entre los miembros de cuerpo social y el elemento rector de la misma.

Al tiempo que estructuran la sociedad, las asociaciones intermedias facilitan la participación de grupos en defensa de legítimos intereses o derechos sociales y hacen posible muchas acciones que los individuos aisladamente no podrían realizar con eficacia. Con su existencia se crea un rico tejido social que facilita una participación responsable en la vida social, impidiendo que el orden social se polarice en individuos y en el poder político.

Con el fin de favorecer la participación del mayor número de personas en la vida social, la DSI alienta la creación de asociaciones e instituciones de libre iniciativa para diversos fines (cf. MM 60). Estas asociaciones pueden defender aspectos importantes del bien común. Basta pensar, por ejemplo, en la labor benemérita de asociaciones en defensa de la vida, padres de alumnos, telespectadores, en favor de disminuidos, en apoyo de las familias numerosas, servicio a emigrantes, centro asistenciales en barrios deprimidos, promociones empresariales en el tercer mundo, etc. En muchos casos, son «instrumentos indispensables en grado sumo para defender la dignidad y libertad de la persona humana, dejando a salvo el sentido de responsabilidad» (PT 268).

Un correcto funcionamiento de las asociaciones intermedias exige que actúen potenciando la iniciativa de sus miembros y con un dinamismo personalizador que permita a sus miembros madurar y enriquecerse en su humanidad.

Mención aparte merecen las *redes sociales* que permiten a las personas encontrarse más allá de las fronteras del espacio y de las propias culturas, inaugurando así un mundo nuevo de amistades potenciales, dado lugar incluso a verdaderas comunidades virtuales. Como señalaba Benedicto XVI, «la presencia en estos espacios virtuales puede ser expresión de una búsqueda sincera de un encuentro personal con el otro, si se evitan ciertos riesgos, como buscar refugio en una especie de mundo paralelo, o una excesiva exposición al mundo virtual» (*Mensaje*, 5 de junio 2011). Exige también, como en toda forma de asociación o relación amistosa, actuar con

rectitud. «El anhelo de compartir, de establecer "amistades", implica el desafío de ser auténticos, fieles a sí mismos, sin ceder a la ilusión de construir artificialmente el propio 'perfil' público» *(Ibid.)*.

Valores fundamentales para la vida social

Lo expuesto en el apartado remite a cuatro valores fundamentales para el desarrollo humano: caridad, verdad, justicia y libertad. Su vivencia es también necesaria para una correcta ordenación de la vida social. De ellos nos ocuparemos a continuación.

Caridad, verdad, justicia y libertad

a) *Caridad*

Ya hemos hecho notar cómo la caridad —el amor— es clave para el desarrollo humano integral y línea maestra de la DSI. Una caridad que va desde las relaciones con personas y en pequeños grupos a las relaciones sociales, económicas y políticas. La "relacionalidad" humana lleva a reconocer al otro como un semejante y a establecer relaciones de «reciprocidad fraterna» (CV38).

La caridad entendida como amor fraterno adquiere una fundamentación radical desde la fe cristiana. Saber que Dios es Padre común asegura la fraternidad universal; y el seguimiento de Cristo lleva a vivir la caridad con todos, también en la convivencia social, de acuerdo con el mandato del Señor: «que os améis unos a otros; como yo os he amado» (Jn 13, 34).

b) *Verdad*

Buscar la verdad y actuar de acuerdo con ella es exigencia de la razón y un valor fundamental para el desarrollo integral. En el Capítulo I hemos hecho notar, siguiendo a Benedicto XVI, cómo la verdad proporciona a la caridad un contenido racional. La verdad es, además, un valor primordial en la comunicación interpersonal y social.

El respeto a la verdad y el deseo de buscar la verdad es la base para el diálogo interpersonal y social. «Las personas y los grupos sociales cuanto más se esfuerzan por resolver los problemas sociales según la verdad, tanto más se alejan del arbitrio y se adecúan a las exigencias objetivas de la moralidad» (CDSI 198).

La mentira rompe la confianza y el espíritu de cooperación. La convivencia civil solo se puede juzgar ordenada, fructífera y congruente con la dignidad humana si se funda en la verdad. Más aún, «la convivencia de los seres humanos dentro de una comunidad, en efecto, es ordenada, fecunda y conforme a su dignidad de personas, cuando se funda en la verdad» (CDSI 198).

Sustituir la búsqueda de la verdad con la mera exposición de un conjunto de opiniones o de una de ellas, sin ningún discernimiento es renunciar al compromiso con el valor fundamental de la verdad. Cuando falta una actitud positiva de búsqueda de la verdad, con frecuencia opiniones propiciadas por los poderosos ocupa el lugar de la verdad. En el extremo, se presentan incluso falsedades son capa de verdad en aras de

intereses políticos o económicos, o incluso se instalan sistemas enteros basados en la mentira.

La verdad en el ámbito de la comunicación remite necesariamente a una exigencia de transparencia y de honestidad en la actuación personal y social (cf. CDSI 198).

c) *Justicia*

La justicia es una exigencia de la caridad que «consiste en la constante y firme voluntad de dar a Dios y al prójimo lo que les es debido» (CCE 1807). Lo debido es aquello a lo que alguien tiene derecho, aquello que le corresponde por algún título legítimo. La justicia proporciona un criterio fundamental de moralidad en las relaciones interpersonales y sociales. «Un orden social justo ha de respetar, en primer lugar, los derechos de la persona» (CDSI 201), de los que nos ocuparemos más adelante, en este capítulo.

Hay derechos derivados de contratos, pero la justicia no se limita a ellos. En primer lugar lo debido a todo ser humano es su reconocimiento como persona, con dignidad intrínseca. Una visión estrictamente contractualista de la justicia o reducida a preceptos legales, es muy visión incompleta y, en ocasiones, incluso ajena al mismo concepto de justicia en su sentido más genuino. No todo lo que se contrata es justo, ni todas las leyes son necesariamente justas, como pretende el positivismo jurídico.

La ley puede ser expresión de justicia, pero la justicia es anterior a la ley: no deriva de acuerdos ni consensos. La DSI recuerda que la justicia "no es una simple convención humana, porque lo que es 'justo' no está determinado originariamente por la ley, sino por la identidad profunda del ser humano" (SRS, 40; CDSI 202). De este modo, «la plena verdad sobre el hombre permite superar la visión contractual de la justicia, que es una visión limitada, y abrirla al horizonte de la solidaridad y del amor» (CDSI 203).

d) *Libertad*

La libertad es un don de Dios que se relaciona con el desarrollo. «Dios ha creado al hombre racional confiriéndole la dignidad de persona dotada de iniciativa y de dominio de sus actos. Quiso Dios 'dejar al hombre en manos de su propia decisión' (Eci 15, 14), de modo que busque sin coacciones a su Creador y, adhiriéndose a él, llegue libremente a la plena y feliz perfección» (GS 17). Y, como todos están obligados a no conculcar el derecho que cada uno tiene a su propio perfeccionamiento, toda persona humana, creada a imagen de Dios, tiene el derecho natural de ser reconocida como un ser libre y responsable (cf. CCE 1738).

La vocación al desarrollo es una llamada que requiere una respuesta libre y responsable. No hay desarrollo personal, sin actuar con libertad, ya que las virtudes se adquieren con actos buenos de libertad. «El *desarrollo humano integral supone la libertad responsable* de la persona y los pueblos: ninguna estructura puede garantizar dicho desarrollo desde fuera y por encima de la responsabilidad humana» (CV 17), recuerda Benedicto XVI. La persona necesita, pues, libertad para su desarrollo humano y también para corresponder a la gracia de Dios.

La libertad es necesaria para buscar la verdad, y para actuar con justicia y con caridad. Pero, a su vez, la libertad requiere la guía de la verdad, la justicia y la caridad. De otro modo se caería en un ejercicio arbitrario e incontrolado de la propia auto-

nomía. «Lejos de perfeccionarse en una total autarquía del yo y en la ausencia de relaciones, la libertad existe verdaderamente solo cuando los lazos recíprocos, regulados por la verdad y la justicia, unen a las personas» (CDSI 199).

Valores concurrentes y fecundos

Los cuatro valores presentados concurren en el actuar y se requieren mutuamente. «Los valores de la verdad, de la justicia y de la libertad, nacen y se desarrollan de la fuente interior de la caridad» (CDSI 205). Pero cada uno de ellos es necesario para lograr una convivencia humana ordenada, fecunda en el bien y apropiada a la dignidad del hombre. Tal convivencia existe «cuando se funda en la verdad; cuando se realiza según la justicia, es decir, en el efectivo respeto de los derechos y en el leal cumplimiento de los respectivos deberes; cuando es realizada en la libertad que corresponde a la dignidad de los hombres, impulsados por su misma naturaleza racional a asumir la responsabilidad de sus propias acciones; cuando es vivificada por el amor, que hace sentir como propias las necesidades y las exigencias de los demás e intensifica cada vez más la comunión en los valores espirituales y la solicitud por las necesidades materiales» (CDSI 205).

Caridad, verdad, justicia y libertad, vividos conjuntamente, «dan solidez y consistencia al edificio del vivir y del actuar: son valores que determinan la cualidad de toda acción e institución social» (CDSI 205).

La vivencia de esos valores produce sabrosos frutos sociales, deseables para una buena sociedad:

- *Unidad y cohesión social.* Tratar a las personas con justicia y, sobre todo, con caridad produce unidad y cohesión social; y al revés. La injusticia y la falta de afecto no solo separan, sino que son incluso fuentes de aversión, odios y violencias.
- *Sentido de fraternidad.* Consecuencia de la caridad es la fraternidad y la solidaridad, la cual es necesaria para el desarrollo de los pueblos (PP, 66). Hoy estamos en un mundo globalizado y todo lo que acontece nos parece cercano. Pero, como señalaba Benedicto XVI, «la sociedad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos. La razón, por sí sola, es capaz de aceptar la igualdad entre los hombres y de establecer una convivencia cívica entre ellos, pero no consigue fundar la hermandad. Esta nace de una vocación trascendente de Dios Padre, el primero que nos ha amado, y que nos ha enseñado mediante el Hijo lo que es la caridad fraterna» (CV 19).
- *Paz y armonía social.* La paz es "tranquilidad del orden", según una celebrada expresión de san Agustín. La paz es exigida por respeto a la vida humana y su desarrollo (CCE 2304). Requiere una convivencia estable y segura dentro de un orden justo. La paz es obra de la justicia (cf. Is 32, 17) y efecto de la caridad (cf. GS 78).

Todos estos valores manifiestan «la prioridad de la ética sobre la técnica, el primado de la persona sobre las cosas y la superioridad del espíritu sobre la materia» (RH 16). Vivirlos es el camino seguro para el perfeccionamiento personal y para lograr un auténtico humanismo y una convivencia social en armonía y paz.

Comentando algunos de estos valores, san Josemaría anima a los cristianos a contribuir a la convivencia social por ardua que resulte en algunas ocasiones: «Paz, verdad, unidad, justicia. ¡Qué difícil parece la tarea de superar las barreras que impiden la convivencia humana! Y, sin embargo, los cristianos estamos llamados a realizar ese gran milagro de la fraternidad: conseguir, con la gracia de Dios, que los hombres se traten cristianamente, "llevando los unos las cargas de los otros" (Ga 6,2), viviendo el mandamiento del Amor, que es vínculo de perfección y resumen de la ley (cf. Col 3,14 y Rm 13,10)» (*Es Cristo que pasa*, 157).

Capítulo IV

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES PARA LA VIDA SOCIAL

Para una adecuada ordenación de la vida social, con sus relaciones, instituciones y leyes, la DSI propone un conjunto de principios como «el primer y fundamental parámetro de referencia para la interpretación y la valoración de los fenómenos sociales, necesario porque de ellos se pueden deducir los criterios de discernimiento y de guía para la acción social, en todos los ámbitos» (CDSI 161).

Hay siete principios para la vida social, que constituyen pilares fundamentales de la enseñanza social católica (CDSI 160). Dos de ellos, muy primordiales, son el principio personalista o de la inviolable dignidad humana, del que nos hemos ocupado en el capítulo II, y el principio del bien común, del que trataremos en el presente capítulo. Existen, además, otros principios básicos relacionados con el bien común de los que también nos ocuparemos aquí: los principios de *solidaridad* y *subsidiariedad*, que indican cómo ha de realizarse la cooperación en la vida social, y los principios de *participación* y de *autoridad*, que se refieren al modo de ejercer la responsabilidad en la vida social. En relación con la actividad económica, existe otro principio fundamental relativo al *destino universal de los bienes*.

Características de los principios fundamentales para la vida social

La DSI señala varias características a considerar para una correcta aplicación de estos principios:

- Tienen *carácter general y fundamental*, de modo que se refieren a toda la realidad social, desde la familia, la escuela y la empresa, a la sociedad civil nacional e internacional y al mundo en su globalidad.
- Son *universales y permanentes* en el tiempo.
- Están *conectados y articulados* entre ellos, formando una *unidad* (cf. CDSI 162). Utilizar alguno de los principios mencionados ignorando a los demás podría conducir a conclusiones erróneas. Así, invocar al bien común sin subrayar la dignidad humana con el consiguiente respeto a la libertad podría

llevar a posturas totalitarias; invocar el principio de autoridad eludiendo el de participación llevaría al autoritarismo; y el principio de solidaridad sin el de subsidiariedad podría conducir a un estatismo desafortunado.

- Su aplicación práctica requiere considerar la realidad social con *prudencia* (sabiduría práctica) y armonizar los diversos principios.
- Son expresión de los *valores fundamentales* para la vida social y para el desarrollo humano integral: caridad, verdad, justicia y libertad (ver capítulo III). Valores y principios se potencian con el ejercicio personal de las *virtudes*, o disposiciones estables del carácter correspondientes a esos valores (CDSI 197).
- Por último, es importante hacer notar que esos principios se ofrecen no solo a los católicos, sino a todos, para edificar una vida social buena y apropiada a la condición humana.

Principio del bien común

Noción de "bien común"

El concepto de bien común es bastante intuitivo. Que una sociedad esté libre de epidemias es un bien común a todos. También lo es que haya un medio ambiente limpio y agradable, que reine la paz, la concordia y la armonía social, que haya seguridad ciudadana, y que se respeten los derechos humanos.

El bien común, en primer lugar, es "bien"; es decir, algo bueno y conveniente. Es también "común" porque afecta a la vida de quienes forman parte de una comunidad (cf. CCE 1906). Es «un bien relacionado con el vivir social de las personas» (CV 7). El bien común se alcanza por la contribución de todos, y de él pueden participar todos. Así, una familia bien avenida y donde reine espíritu de servicio posee un "bien común" generado por todos, y de cuyos beneficios participan, o pueden participar, todos.

Común no significa, sin embargo, que todos participen de igual modo en la materialidad de algunos bienes incluidos en el bien común. Por ejemplo, unos buenos servicios educativos o sanitarios abiertos a todos son parte del bien común de una comunidad, aunque no todos participen físicamente de estos servicios ni lo hagan en el mismo grado. La vida social se ve favorecida si todos pueden acceder a estos servicios. Hay bien común porque afectan a la vida de todos, en virtud de la relación existente en la vida social.

Como explica Benedicto XVI, el bien común «es el bien de ese "todos nosotros", formado por individuos, familias y grupos intermedios que se unen en comunidad social (GS 26). No es un bien que se busca por sí mismo, sino para las personas que forman parte de la comunidad social, y que solo en ella pueden conseguir su bien realmente y de modo más eficaz» (CV 7).

El bien común es definido con respecto a la persona humana

El bien común «solo puede ser definido en referencia a la persona humana» (CCE 1905). Como se ha dicho, es "bien" en la medida es que se trata de algo bueno para las personas.

"Bien común" es, pues, algo diverso de intereses, preferencias y deseos más o menos compartidos. Por ello, "bien común" no es lo mismo que "interés general", aunque muchas veces coinciden. Al referirse al "bien común" la DSI no lo hace, pues, significando una suma de intereses o preferencias individuales, ni lo identifica con el interés general o de la mayoría. El "bien común" es una categoría ética, que se coloca por encima de intereses particulares y que, a veces, coincide con el interés de la mayoría, pero no siempre. Por ejemplo, si en una sociedad la mayoría acepta despenalizar el aborto, el niño que va a nacer se queda sin protección jurídica y puede ser eliminado impunemente. En este caso, en modo alguno, hay bien común, aunque haya interés mayoritario.

El bien común afecta a las condiciones externas de la vida social en la medida en que contribuyen al bien de las personas y al desarrollo humano. En este sentido, el bien común ha sido definido como la «suma de las condiciones de la vida social, que permitan, tanto a las colectividades como a los individuos, conseguir más plena y fácilmente la propia perfección» (GS 26; cf. GS 74 y CCE 1906).

Dimensión teológica del bien común

El bien común tiene ante todo una dimensión teológica, porque la plenitud humana no es posible sin Dios, que es el Bien común supremo de todos los hombres. Un supuesto "bien común" que eliminara formalmente a Dios, que es el Bien común primero, es una falacia. «Ciertamente el hombre puede organizar la tierra sin Dios, pero al fin y al cabo, sin Dios no puede menos que organizarla contra el hombre» (PP 42, citando al teólogo H. de Lubac). Afirmación que es corroborada por no pocas experiencias históricas.

La aconfesionalidad del Estado, vigente en muchos países, y la necesaria libertad religiosa no equivalen a ignorar el hecho religioso, ni a encerrar la religión a la intimidad de las conciencias, sin ningún tipo de manifestación pública. El laicismo¹ se ha esforzado en sustraer la presencia de Dios y el influjo benéfico de la religión en las personas, en las familias, en la educación y en toda la vida social. Ha surgido así un humanismo cerrado, impenetrable a los valores del espíritu y de Dios, que es la fuente de ellos. Frente a este falso humanismo, es necesario «un humanismo verdadero que se abre al Absoluto» (PP 42).

En este sentido, los últimos romanos pontífices, y en particular Benedicto XVI, llaman a forjar, desde el sentido de la filiación divina, «un pensamiento nuevo, y a sacar nuevas energías al servicio de un humanismo íntegro y verdadero. Por tanto, la fuerza más poderosa al servicio del desarrollo es un humanismo cristiano (PP 42), que vivifique la caridad y que se deje guiar por la verdad, acogiendo una y otra como un don permanente de Dios» (CV 78).

Contenidos y concreción del bien común temporal

Junto al Bien común trascendente hay también un bien común temporal. A este bien común se refiere el *Catecismo de la Iglesia Católica* (CCE 1907-1709) señalando que comporta tres: *elementos esenciales*:

- El respeto a la *persona* y sus *derechos* inalienables (DH 6). En particular, el bien común reside en las condiciones de ejercicio de las libertades naturales que son indispensables para el desarrollo de la vocación humana, entre ellos, el derecho a «obrar de acuerdo con la norma de su recta conciencia, a la protección de la vida privada y a la justa libertad incluso en lo religioso» (GS 26).
- El *bienestar social* y el *desarrollo* del grupo mismo, teniendo en cuenta que el desarrollo es el resumen de todos los deberes sociales.
- La *paz*, es decir, la estabilidad y la seguridad de un orden justo. Supone, por tanto, que la autoridad asegura, por medios honestos, la *seguridad* de la sociedad y la de sus miembros, y fundamenta el derecho a la legítima defensa individual y colectiva.

El *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* aclara que la: exigencia del bien común atañen, ante todo, al compromiso por la paz, a la correcta organización de los poderes del Estado a un sólido ordenamiento jurídico, a la salvaguardia del ambiente, a la prestación de los servicios esenciales para las personas, algunos de los cuales son, al mismo tiempo, derechos de hombre: alimentación, habitación, trabajo, educación y acceso a la cultura, transporte, salud, libre circulación de las informaciones y tutela de la libertad religiosa (cf. CDSI 166).

Las exigencias concretas del bien común han de ser consideradas en relación con las condiciones sociales de cada época y lugar pero siempre están estrechamente vinculadas al respeto y a la promoción integral de la persona y de sus derechos fundamentele: (cf. CDSI 166). Esta concreción de las exigencias del bien común en cada circunstancia requiere prudencia por parte de cada uno y especialmente, de quienes ejercen autoridad (cf. CCE 1906).

Corresponde a la autoridad decidir, en nombre del bien común, entre los diversos intereses particulares; pero, en todo caso, debe facilitar a cada uno lo que necesita para llevar una vida verdaderamente humana: alimento, vestido, salud, trabajo, educación y cultura, información adecuada, derecho a fundar una familia, etc. (cf. GS 26 y CCE 1708).

Principio del bien común

El principio del bien común señala que todo grupo social, comunidad o sociedad encuentran su justificación y legitimidad moral por su ordenación al bien común y, en definitiva, al servicio de las personas. "Una sociedad que, en todos sus niveles, quiere positivamente estar al servicio del ser humano es aquella que se propone como meta prioritaria el bien común, en cuanto bien de todos los hombres y de todo el hombre" (CDSI 165).

El principio del bien común deriva de la dignidad, unidad e igualdad de todas las personas (CDSI 164) y de la exigencia del desarrollo humano integral al que todos estamos llamados, el cual afecta a «todo el hombre y de todos los hombres» (PP 42, SRS 38; CV 8). «La persona no puede encontrar realización solo en sí misma, es decir, prescindir de su ser 'con y 'para los demás» (CDSI 165).

El bien común debe ser, pues, la orientación fundamental de toda institución y acción social. «Como el actuar moral del individuo se realiza en el cumplimiento del bien, así el actuar social alcanza su plenitud en la realización del bien común. El bien común puede considerarse como la dimensión social y comunitaria del bien moral» (CDSI 164).

El bien común en la resolución de conflictos sociales

Los conflictos sociales como consecuencia de intereses contrapuestos son inevitables. Pero por encima de los intereses, y para su correcta resolución, hay que colocar el bien común. Sin embargo, el bien común no legitima atentar contra el bien de la persona, es decir, contra aquello que contribuye a que la persona se perfeccione como tal, ya que el bien común, como se ha señalado, es inseparable del bien de la persona. En este sentido, las autoridades no pueden violentar los derechos humanos, por "razones de Estado" o en nombre de un supuesto "bien común". Por el contrario, en nombre del bien común están obligadas a respetar los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana.

Una consecuencia de la primacía del bien común sobre intereses particulares es que la defensa de sus intereses por parte de ciudadanos, partidos políticos o sindicatos solo está justificada si es conforme con el bien común y, como exige la moral, si se utilizan medios lícitos.

El principio de solidaridad

La solidaridad como virtud

La solidaridad surge de considerar las mutuas interdependencias que crea la vida social y de tomar conciencia de las necesidades ajenas, sin excluir a nadie, y considerarlas como propias. La interdependencia, así asumida, conlleva exigencias de bien común. De este modo, la interdependencia, da lugar a una *categoría moral*. «Cuando la interdependencia es reconocida así —escribía Juan Pablo II—, su correspondiente respuesta, como actitud moral y social, y como "virtud", es la *solidaridad*. Esta no es, pues, un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la *determinación firme y perseverante* de empeñarse por el *bien común*; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos» (SRS 38).

La solidaridad de la que habla la DSI no se identifica con movimientos solidarios esporádicos ocasionados por sentimientos de compasión, o surgidos de sentimientos altruistas con motivo de una catástrofe, o ante la promoción de alguna campaña benéfica. Estos movimientos expresan solidaridad, pero a menos que sean habituales, *no constituyen una disposición estable del carácter, y por tanto una virtud*. Como ocurre con todas las virtudes, la solidaridad requiere rectitud de intención, y no se adquiere con donativos o prestaciones personales cuyo motivo es la vanidad, la autoafirmación o la complacencia personal ("hacer algo por los demás para sentirse bien con uno mismo"). Por el contrario, la virtud de la solidaridad exige un servicio generoso, buscando el bien de los demás, como motivo primordial. El servicio es una

buena medida de la solidaridad. «Muchas veces esta solidaridad —afirmaba san Josemaría— se queda en manifestaciones orales o escritas, cuando no en algaradas estériles o dañosas: yo la solidaridad la mido por obras de servicio» (*Conversaciones*, n. 75).

La solidaridad es una virtud humana, pero también una virtud cristiana en la medida en que responda al seguimiento de Cristo y a la acción del Espíritu Santo. «La solidaridad es sin duda una virtud cristiana (...) y la caridad es signo distintivo de los discípulos de Cristo (Jn 13, 35)» (SRS 40). Más aún, «a la luz de la fe, la solidaridad tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones *específicamente cristianas* de gratuidad total, perdón y reconciliación. Entonces el prójimo no es solamente un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental con todos, sino que se convierte en la *imagen viva* de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo. Por tanto, debe ser amado, aunque sea enemigo, con el mismo amor con que le ama el Señor, y por él se debe estar dispuestos al sacrificio, incluso extremo: "dar la vida por los hermanos" (1 Jn 13, 16)» (SRS 40).

La solidaridad como principio

La solidaridad es también un *principio* ordenador de la vida *social*, que lleva a *considerar* que *toda persona o grupo social*, como parte de la sociedad, está indisolublemente ligado al destino de la misma. Esto exige colaborar en el bien de los demás (incluyendo pueblos y naciones) no solo por utilidad común sino por considerar a las personas y grupos humanos como un "semejante", con quien existe interdependencias, y un bien común.

De acuerdo con el principio de solidaridad, «el hombre debe contribuir con sus semejantes al bien común de la sociedad, a todos los niveles» (LC 73). En otras palabras, «el bien común es un deber de todos los miembros de la sociedad: ninguno está exento de colaborar, según las propias capacidades, en su consecución y desarrollo» (CDSI 167).

El principio de solidaridad exige que *todos* contribuyan al bien común de la sociedad a través de las diversas actividades de la vida económica, política y cultural, cada uno de acuerdo con sus capacidades y posibilidades. Al decir "todos" se incluyen los hombres, los grupos, las comunidades locales, las naciones y los continentes.

Este principio, en último término, es consecuencia de la caridad y de la justicia. Benedicto XVI lo explica en los siguientes términos: «Amar a alguien es querer su bien y trabajar eficazmente por él. Junto al bien individual, hay un bien relacionado con el vivir social de las personas: el bien común. (...) Desear *el bien común* y esforzarse por él *es exigencia de justicia y caridad*» (CV 7). Como se lee en el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «el principio de solidaridad «es una consecuencia directa de la fraternidad humana y cristiana (SRS 38-40; CA 10)» (CCE 1939). La fraternidad exige que «cada uno, sin excepción, debe considerar al prójimo como otro "yo", cuidando, en primer lugar de su vida y los medios necesarios para vivirla dignamente» (GS 27; CCE 1931).

Con el principio de solidaridad, la DSI se opone a todas las formas de individualismo social y político (LC 73) que desprecia el bien común, reduciendo la preocupación por los demás a una cuestión de sentimientos altruistas o de consenso

político. La solidaridad tiene una dimensión horizontal, con nuestros contemporáneos, y otra vertical o histórica, con las generaciones que nos han precedido y con las venideras. El moderno concepto de *sostenibilidad*, que hace referencia a la preocupación por las generaciones futuras, se relaciona con la dimensión vertical del principio de solidaridad.

A todos alcanza el deber de solidaridad. El *Catecismo* lo explica con estas palabras: «Herederos de generaciones pasadas y beneficiándonos del trabajo de nuestros contemporáneos, estamos obligados para con todos, y no podemos desinteresarnos de aquellos que vendrán a aumentar todavía más el círculo de la familia humana. La solidaridad universal es un hecho y un beneficio para todos, y también un deber» (PP 17).

El término "solidaridad", ampliamente empleado por Juan Pablo II, equivale a otras expresiones utilizadas también en la DSI (sobre todo, en los textos más antiguos) como "amistad", entendida en el ámbito social, y "caridad social" (CCE 1939). Pablo VI gustaba hablar de la civilización del amor", en la cual también es esencial en la solidaridad (CAÍ 0).

Algunas manifestaciones específicas de solidaridad

La solidaridad, tanto como virtud que impulsa la responsabilidad personal, como principio ordenador de la vida social, tiene un conjunto de exigencias que han de ser concretadas en cada momento y lugar. No obstante, puede señalarse algunas manifestaciones de la solidaridad que se hacen continuamente presentes (CCE 1940-1942):

- La *distribución de bienes y la remuneración del trabajo*. La distribución de bienes poseídos es una forma genuina de solidaridad, como lo es también la creación y mantenimiento de puestos de trabajo, con la consiguiente remuneración.
- El *esfuerzo en favor de un orden social más justo*. La solidaridad lleva al diálogo y a buscar soluciones superadoras del egoísmo que armonicen los legítimos intereses de las partes. Un orden social justo contribuye a que las tensiones puedan ser mejor resueltas, y los conflictos encuentren más fácilmente una salida negociada.
- La *resolución de los problemas socio-económicos*, ya sea por iniciativas individuales o por acciones solidarias. La DSI propone diversas formas de solidaridad: «solidaridad de los pobres entre sí, de los ricos y los pobres, de los trabajadores entre sí, de los empresarios y los empleados, solidaridad entre las naciones y entre los pueblos» (CCE 1941).
- *Educación para la solidaridad*. La resolución de los problemas de la sociedad exige formación y espíritu de servicio. Educar con sentido de servicio manifiesta solidaridad.

Este espíritu de servicio efectivo, expresión de solidaridad, tiene que impregnar la Universidad y las demás instituciones docentes. «Es necesario —afirmaba san Josemaría— que la Universidad forme a los estudiantes en una mentalidad de servicio: servicio a la sociedad, promoviendo el bien común con su trabajo profesional y su actuación cívica. (...) La Universidad no debe formar hombres que luego

consuman egoístamente los beneficios alcanzados con sus estudios, debe prepararlos para una generosa tarea de ayuda al prójimo, de fraternidad cristiana» (*Conversaciones*, 74-75).

— La *difusión de los bienes espirituales de la fe*. La comunicación de bienes espirituales es más importante aún que la comunicación de bienes materiales (cf. CCE 1948). Esta forma de solidaridad se lleva a cabo mediante el apostolado de los laicos y a través de iniciativas de la jerarquía o de instituciones eclesíásticas.

La difusión de los bienes espirituales de la fe promueven solidaridad. A lo largo, de la historia bimilenaria de la Iglesia, la fuerza de la fe a menudo ha empujado a poner **en** marcha o mantener iniciativas educativas, laborales, asistenciales o culturales que han creado condiciones sociales capaces de hacer posible a todos una vida digna del hombre y del cristiano. Estas iniciativas, valiosas en sí mismas, han facilitado también la difusión de los bienes espirituales de la fe.

Principio de subsidiariedad

Libertad y subsidiariedad

La dignidad humana exige respetar la máxima libertad posible de personas y grupos sociales. Por ello, «se debe observar la regla de la entera libertad en la sociedad, según la cual debe reconocerse al hombre el máximo de libertad, y no debe restringirse sino cuando es necesario y en la medida en que lo sea» (DH 7).

El respeto a la libertad es parte fundamental del bien común (cf. DH 7) y una de sus manifestaciones es respetar y favorecer la libre iniciativa de los ciudadanos. Exige un ámbito adecuado para actuar, el cual es amenazado por una intervención demasiado fuerte de sociedades superiores y, en particular, del Estado.

El modo en que Dios actúa respecto a sus criaturas, marca una pauta a seguir en el respeto a la libertad y autonomía que debe existir en el orden temporal: «Dios no ha querido retener para El solo el ejercicio de todos los poderes. Entrega a cada criatura las funciones que es capaz de ejercer, según las capacidades de su naturaleza. Este modo de gobierno debe ser imitado en la vida social. El comportamiento de Dios en el gobierno del mundo, que manifiesta tanto respeto a la libertad humana, debe inspirar la sabiduría de los que gobiernan las comunidades humanas. Estos deben comportarse como ministros de la providencia divina» (CCE 1884).

El principio de *subsidiariedad* supone una firme defensa de la libertad y de la autonomía personal y social frente a estructuras sociales superiores. La subsidiariedad es «expresión de la inalienable libertad humana» (CV 57). Este principio estaba ya implícito en las enseñanzas de León XIII, pero fue Pío XI quien explícitamente lo formuló por primera vez, calificándolo como un «gravísimo principio inamovible e inmutable» (QA 79).

Contenidos del principio de subsidiariedad

La encíclica *Centesimus annus* explicita el principio de subsidiariedad con estas palabras: «una estructura social de orden superior no debe interferir en la vida interna

de un grupo social de orden inferior, privándola de sus competencias, sino que más bien debe sostenerla en caso de necesidad y ayudarla a coordinar su acción con la de los demás componentes sociales, con miras al bien común» (CA 48; cf. CCE 1883).

El principio de subsidiaridad intenta armonizar las relaciones entre individuos y sociedad respetando la *máxima libertad posible*. Por lo demás, es un principio de buen gobierno en las realidades humanas, pues el hombre se dedica con mayor empeño a lo que considera propio y cercano (S. Th II-II, q. 66, a. 1-2). Este principio incluye tres elementos:

- *No interferir* en la vida de los grupos sociales inferiores, ni absorberles en lo que puedan hacer por sí mismos. En palabras de Pío XI: «como no se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas puedan hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada» (QA 79). Consecuencia de ello es que «ni el Estado ni sociedad alguna deberán jamás sustituir la iniciativa y la responsabilidad de las personas y de los grupos sociales intermedios en los niveles en que estos puedan actuar, ni destruir el espacio necesario para su libertad» (LC 73).
- *Sostener y ayudar* a los grupos inferiores para que puedan realizar aquello de lo que son capaces: «toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos» (QA 79). Este segundo elemento viene a potenciar a los grupos inferiores, dándoles el soporte necesario. Es precisamente este aspecto lo que da nombre a todo el principio, ya que, en tiempo de los romanos, el *subsidium* era el apoyo que se daba desde la retaguardia a las líneas de vanguardia. Como explica Benedicto XVI, «la subsidiariedad es ante todo una ayuda a la persona, a través de la autonomía de los cuerpos intermedios. Dicha ayuda se ofrece cuando la persona y los sujetos sociales no son capaces de valerse por sí mismos, implicando siempre una finalidad emancipadora, porque favorece la libertad y la participación a la hora de asumir responsabilidades» (CV 57).
- *Coordinar* la acción de los grupos inferiores, siempre con vistas al bien común de la sociedad. En esta coordinación se ha de incluir la *supletoriedad*, en la que el grupo superior suple al inferior en lo que este sea realmente incapaz de hacer (incluso con apoyo) y en aquello que sea necesario para un funcionamiento coordinado de los grupos sociales o del bien común.

Con el principio de subsidiaridad, que se opone a toda forma de colectivismo (LC 73), se protege a las personas, las comunidades locales y los grupos intermedios del peligro de perder su legítima autonomía, y se trazan los límites de la intervención del poder ilimitado del Estado en la vida social (CCE 1885). También salvaguarda los derechos de los pueblos en las relaciones entre sociedades particulares y la sociedad universal.

Algunas manifestaciones prácticas del principio de subsidiariedad

Consecuencia inmediata de este principio es la necesidad de prestar apoyo a la iniciativa social sin absorciones ni intromisiones innecesarias. Su aplicación evita también el absolutismo político y la centralización de los poderes del Estado a

expensas de las instituciones locales. El principio de subsidiariedad tiene manifestaciones prácticas en muchos ámbitos:

a) *En la familia y en la escuela*

Exige que cada miembro de la familia, o cada alumno en el caso de la escuela, encuentre apoyo necesario, pero respetando la iniciativa y la responsabilidad de cada uno, de modo que cada uno haga aquello que es capaz de hacer. El "superproteccionismo" de los hijos, que no cuenta con su iniciativa o su implicación en tareas domésticas proporcionadas a su edad y capacidad, no contribuye a su desarrollo. Algo parecido ocurre en la comunidad escolar cuando se aplican metodologías que dejan poca creatividad y responsabilidad a los alumnos.

b) *En la actuación del Estado*

El Estado no debe sustituir la iniciativa y la responsabilidad de grupos sociales intermedios en los niveles en los que estos puedan actuar (economía, educación, sanidad y asistencia social). Lejos de destruir los espacios de libertad necesarios para esta acción, ha de fomentarlos y aun ayudar a que se realicen. Sin embargo, el Estado puede suplir en aquello que sea necesario para el bien común cuando no puede llevarse a cabo por la iniciativa social. Este criterio se expresa, a veces, como *principio de supletoriedad*.

Particular importancia reviste el principio de subsidiariedad en el ámbito educativo, como veremos en el Capítulo V, en el que el Estado debe respetar la iniciativa social; y en la actividad económica, donde el Estado ha de dejar hacer a la iniciativa privada, evitando nacionalizar empresas salvo que haya sólidas exigencias del bien común, y promoviendo la privatización de empresas cuando puedan ser gestionadas por la iniciativa privada y sin riesgos para el bien común (ver Capítulo VII).

c) *En la empresa*

La subsidiariedad se manifiesta en dar a los empleados y directivos iniciativa en el trabajo, autonomía de gestión y capacidad de decisión, sin limitarlos a meros ejecutores pasivos de órdenes. Han de hacer lo que puedan realizar eficazmente por sí mismos, con el debido apoyo y manteniendo la unidad de la organización y la persecución de metas comunes.

d) *En la ayuda a países en desarrollo*

Tal ayuda ha de orientarse a favorecer las iniciativas de los nativos, procediendo «con proyectos de subsidiariedad convenientemente diseñados y gestionados, que tiendan a promover los derechos, pero previendo siempre que se asuman también las correspondientes responsabilidades» (CV 47).

Principio de autoridad

Autoridad y principio de autoridad

La DSI llama "autoridad" a la cualidad en virtud de la cual personas o instituciones dan leyes y órdenes a los hombres y esperan la correspondiente

obediencia (cf. CCE 1897). La autoridad se relaciona con el cuarto mandamiento del Decálogo. En virtud de este mandamiento, tomado en sentido amplio, Dios nos ordena «honrar a todos los que, para nuestro bien, han recibido de Dios una autoridad en la sociedad. Este mandamiento determina tanto los deberes de quienes ejercen la autoridad como los de quienes están sometidos a ella» (CCE 2234).

El principio de autoridad establece que toda comunidad humana necesita una autoridad que la rijan. Sin autoridad la sociedad carecería de unidad (cf. CCE 1898), que es lo que la mantiene como tal. «Una sociedad bien ordenada y fecunda requiere gobernantes, investidos de legítima autoridad, que defiendan las instituciones y consagren, en la medida suficiente, su actividad y sus desvelos al provecho común del país» (PT 46, CEC 1897).

Tener autoridad no es un fin en sí mismo: «La autoridad no saca de sí misma su legitimidad moral» (CEC 1902). Solo se justifica por el servicio a la comunidad que le da razón de ser o, como enseña el *Catecismo*: la misión de la autoridad «consiste en asegurar en cuanto sea posible el bien común de la sociedad» (CCE 1898). En consecuencia, «la autoridad solo se ejerce legítimamente si busca el bien común del grupo considerado y si, para alcanzarlo, emplea medios moralmente lícitos» (CCE 1903).

Origen de la autoridad

La autoridad tiene su fundamento en la naturaleza humana (CCE 1897), por cuanto la sociedad surge del ser social del hombre y la sociedad necesita de autoridad. En último término la autoridad deriva de Dios, autor de la naturaleza social del hombre.

La Sagrada Escritura pone de manifiesto que la autoridad exigida por el orden moral emana de Dios.

«Por mí reinan los reyes, y los príncipes decretan lo justo», se lee en el libro de los Proverbios (Prv. 8, 15) y de un modo parecido se expresa san Pablo (cf. Rom 13, 1). El propio Cristo recuerda a Pilato que ningún poder tendría si no lo hubiera recibido de lo alto (cf. Jn 19, 11). Este origen divino del poder da un fundamento trascendente a la autoridad pública, pero, al mismo tiempo, denota responsabilidad ya que la autoridad debe ejercerse no de modo absoluto, sino como quien actúa por encargo divino. A este propósito también se lee en la Biblia: «Oíd los que imperáis sobre las muchedumbres y los que os engreís sobre la multitud de las naciones. Porque el poder os fue dado por el Señor, y la soberanía por el Altísimo, que examinará vuestras obras y escudriñará vuestros pensamientos» (Sab 6, 2-4).

Hay, pues, un origen divino del poder, pero esta doctrina no justifica ningún modo concreto de gobierno y, menos aún los absolutismos, como en algún momento histórico se ha pretendido, interpretando los textos sagrados de un modo abusivo. Por otra parte, si bien la autoridad tiene su último fundamento en Dios, queda a la libre disposición de los hombres el tipo de régimen y el modo concreto de elegir a quienes ha de ejercer la autoridad. «Si la autoridad responde a un orden fijado por Dios, 'la determinación del régimen y la designación de los gobernantes queden a la libre voluntad de los ciudadanos' (GS 74, 3)» (CCE1901).

Esta concepción de la autoridad como derivada de la naturaleza humana y, en último término de Dios, contrasta con la idea individualista, según la cual la autoridad deriva únicamente de un "contrato social".

Ejercicio de la autoridad

La autoridad se ejerce sobre seres libres y responsables, y como tales deben ser tratados. El ejercicio de una autoridad implica dirigir la acción de todos hacia el bien común, no mecánica o despóticamente, sino actuando como una fuerza moral que respeta la libertad y el sentido del deber y de responsabilidad de cada uno (GS 74; cf. CCE 1902). Esto requiere, en primer lugar, no ordenar o instituir lo que es contrario a la dignidad de las personas y a la ley natural (CCE 2234). El ejercicio de la autoridad ha de manifestar también una justa jerarquía de valores con el fin de facilitar el ejercicio de la libertad y de la responsabilidad de todos (CCE 2236).

Al realizar distribuciones, es necesario que la autoridad que las realice no haga acepción de personas, sino que actúe siguiendo criterios equitativos como establece la justicia distributiva. Para ello ha de actuar con sabiduría teniendo en cuenta las necesidades y la contribución de cada uno y atendiendo a la concordia y la paz (CCE 2236).

Gobernarlas bien no puede limitarse simplemente a garantizar los derechos y el cumplimiento de deberes, como tampoco la sola fidelidad a los compromisos. Las justas relaciones entre patronos y empleados, gobernantes y ciudadanos, suponen la benevolencia natural conforme a la dignidad de personas humanas deseosas de justicia y fraternidad» (CCE 2213). A partir de aquí puede hacerse una observación sencilla, pero importante. Hay abstracciones utilizadas por las ciencias sociales en las que las personas son reducidas a uno solo de sus aspectos. Se habla de recursos humanos, consumidores, administrados, votantes, etc. Sería un grave error antropológico y ético tratarlos solo bajo estas abstracciones sin considerar que, por encima de todo, son personas.

El interés personal de quien ejerce la autoridad no debe prevalecer sobre el *bien de la comunidad*. En este sentido, ha de velarse porque las normas y disposiciones que se establezcan no induzcan a oponer el interés personal al de la comunidad (CCE 2236; CA 25).

El Evangelio da un criterio clave para entender cómo han de actuar quienes tienen autoridad: «Quien entre vosotros quiera llegar a ser grande, sea vuestro servidor» (cf. Mt 20, 26). Esto lleva a afirmar que el ejercicio de la autoridad debe realizarse como un servicio. La autoridad es para servir, y no para servirse de ella para lucro personal.

Obediencia a la autoridad

Al servicio de la autoridad al bien común corresponde una leal cooperación a dicha autoridad de quienes le están sometidos, obedeciendo sus justos mandatos y ayudando a un recto ejercicio de la autoridad.

La obediencia a las autoridades en sus justos mandatos está bien establecido en la Sagrada Escritura y en la Tradición cristiana.

San Pablo no duda en afirmar que «todos han de estar sometidos a las autoridades superiores, pues no hay autoridad sino bajo Dios; y las que hay por Dios han sido establecidas, de suerte que quien resiste a la autoridad resiste al mismo Dios» (Rm 13, 1-2). Esto conlleva exigencias concretas: «Dad a cada cual lo que se le debe: a quien impuestos, impuestos; a quien tributo, tributo; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor» (Rm 13, 7). Más aún, el apóstol exhorta a ofrecer oraciones y acciones de gracias por los reyes y por todos los que ejercen la autoridad, «para que podamos vivir una vida tranquila y apacible con toda piedad y dignidad» (1 Tm 2, 2). En términos parecidos se expresa san Pedro: «Sed sumisos, a causa del Señor, a toda institución humana... Obrad como hombres libres, y no como quienes hacen de la libertad un pretexto para la maldad, sino como siervos de Dios» (1 Pe 2, 13.16).

En los escritos cristianos primitivos aparece la ejemplaridad de los cristianos en el cumplimiento de sus deberes cívicos. En la *Epístola a Diogneto* (siglo II) se lee: «Los cristianos residen en su propia patria, pero como extranjeros domiciliados. Cumplen todos sus deberes de ciudadanos y soportan todas sus cargas como extranjeros... Obedecen a las leyes establecidas, y su manera de vivir está por encima de las leyes... Tan noble es el puesto que Dios les ha asignado, que no les está permitido desertar» {*Vid.* 5, 5.10; 6,10).

La obediencia a la autoridad ha de ser un acto de libertad responsable, fundada en saber que la autoridad procede de Dios, que obedecer es cooperar con el bien común y que, por ello, los mandatos de la autoridad obligan en la medida en que no se opongan a la ley moral. No se trata de una obediencia servil, que iría en contra de la dignidad de la persona, sino de una cooperación responsable con la autoridad en la búsqueda del bien común.

En definitiva, autoridades y súbditos sirven, de modos distintos, al bien común. La autoridad mandando de conformidad con el bien común de la sociedad y los súbditos obedeciendo los justos mandatos de la autoridad.

Principio de participación

La participación libre y responsable en la vida social

«La participación es el compromiso voluntario y generoso de la persona en los intercambios sociales» (CCE 1913). Históricamente, el deseo de participación se ha hecho manifiesto con la extensión de la educación y la cultura y por influjo también del progreso económico (GS 73).

La DSI considera una exigencia moral lograr «una mayor participación en las responsabilidades y decisiones» (OA 47). Pero la fundamentación última radica en la libertad y dignidad del ser humano. Como escribió Pablo VI, «... el acceso a las responsabilidades es una exigencia fundamental de la naturaleza humana, un ejercicio concreto de su libertad, un camino para su desarrollo» (OA 47).

La participación libre y responsable en la vida social es, en efecto, una necesidad para el desarrollo humano. De ahí surge la exigencia de que nadie sea relegado —o se autoexcluya, si no es por motivos válidos— a un simple elemento pasivo de su comunidad. Con la participación, el hombre es protagonista activo de la convivencia social, del curso de los acontecimientos y de los resultados de la actividad

social; cada uno toma parte en la promoción del bien común como un sujeto responsable y no solo en forma de colaboración pasiva.

Al tiempo que favorece el desarrollo, la participación equilibra el poder de la autoridad y facilita un buen uso de la autoridad en la medida en que previene, limita o impide los abusos de poder, y evita una hipertrofia de la intervención de la autoridad.

La participación como principio ético-social

El principio de participación se refiere al deber-derecho de quienes forman parte de una comunidad de asumir responsabilidades y tomar parte en las decisiones de la vida social, en el modo y medida que prudencialmente se estimen apropiados.

La DSI no aporta fórmulas concretas de participación, ya que «las modalidades de esta participación pueden variar de un país a otro o de una cultura a otra» (CCE 1915). Caben muchos modos de participación que han de determinarse prudencialmente según las circunstancias de cada tiempo y lugar. Pero, en todo caso, ha de organizarse la vida social de manera que todos puedan sentirse responsables de ella y tomar parte razonablemente en las decisiones sociales. Es concreto, la DSI alaba el modo de proceder de las naciones en donde la mayor parte de los ciudadanos participan con verdadera libertad en los quehaceres públicos (GS 31).

El principio de participación tiene dos grandes exigencias: el deber de participar en la vida social y el derecho a participar, que exige facilitar todo lo posible la participación.

a) El deber de participar en la vida social

La participación en la vida social es una exigencia moral para las personas y grupos sociales. El *Catecismo* recuerda que «es necesario que todos participen, cada uno según el lugar que ocupa y el papel que desempeña, en promover el bien común. Este deber es inherente a la dignidad de persona humana» (CCE 1913).

Los modos de participación en la vida social pueden ser muy variados, pero conviene no olvidar que «la participación se realiza primero en la dedicación a campos cuya *responsabilidad personal se*, asume: por la atención prestada a la educación de su familia, por la conciencia en su trabajo, el hombre participa en el bien de los otros y de la sociedad» (CCE 1914, cf. CA 43).

En ocasiones, los ciudadanos pueden tener poca conciencia de la necesidad de participar de un modo activo en la promoción del bien común y retraerse por algún motivo poco razonable. Ante esta conducta, la DSI advierte que «la participación de todos en la promoción del bien común implica, como todo deber ético, una conversión, renovada sin cesar, de los miembros de la sociedad. El fraude y otros subterfugios mediante los cuales algunos escapan a la obligación de la ley y a las prescripciones del deber social deben ser firmemente condenados por incompatibles con las exigencias de la justicia» (CCE 1916).

b) El derecho a participar en la vida social

El derecho a participar en la vida social se puede facilitar de varios modos:

- *Creando estructuras sociales* que hagan efectivo el derecho a participar en la vida social, tanto en el ámbito político como en otros ámbitos. Respecto al primero, el Concilio Vaticano II siguiendo las enseñanzas anteriores de Pío XII y Juan XXIII, señala que «está plenamente de acuerdo con la naturaleza humana que las estructuras jurídico-políticas sean tales que ofrezcan a todos los ciudadanos, cada vez más y sin ninguna discriminación, la posibilidad efectiva de participar libre y activamente tanto en el establecimiento de los fundamentos jurídicos de la comunidad política como en el gobierno del Estado y en la determinación del ámbito y de los fines de los diversos organismos, como en la elección de los gobernantes» (GS 75).
- *Motivando la participación*. Siendo la participación algo necesario, «hay que estimular en todos la voluntad de participar en empresas comunes» (GS 31). La motivación a participar requiere confianza. Sin confianza en los demás y principalmente en quienes ejercen la autoridad en una comunidad difícilmente se logrará una buena participación. En este sentido, la DSI señala que «corresponde a los que ejercen la autoridad reafirmar los valores que engendran confianza en los miembros del grupo y los estimulan a ponerse al servicio de sus semejantes» (CCE 1917).
- *Mediante la educación y un adecuado entorno cultural* que propicien tomar conciencia de la importancia de la participación. «La participación comienza por la educación y la cultura» (CCE 1917). Asimismo, la existencia de asociaciones intermedias con diferentes objetivos puede facilitar la participación en la vida social de modo adecuado a las condiciones de cada uno (GS 31). Puede lograrse «una rica gama de cuerpos intermedios con finalidades económicas, sociales, culturales: cuerpos que gocen de una autonomía efectiva respecto a los poderes públicos, que persigan sus objetivos específicos manteniendo relaciones de colaboración leal y mutua » (LE 14).

Capítulo V

FAMILIA Y EDUCACIÓN

La familia es una realidad presente en todas las sociedades conocidas y una institución social fundamental. Como en las demás materias, la Iglesia, en sus enseñanzas sobre la familia, parte del conocimiento que posee por la Revelación sobre el hombre y la familia, al que une los hallazgos de la razón sobre la naturaleza y las exigencias éticas relativas a la familia y a la vida familiar. Tiene también en cuenta las aportaciones de las ciencias sociales sobre la familia, pero no como fuente principal, sino como datos a considerar y, si acaso, a juzgar, pero no como pauta de comportamiento.

Así, por ejemplo, afirmar que, en una determinada sociedad, existen muchas uniones libres o "parejas de hecho" sin ningún vínculo matrimonial es una descripción, pero no indica la norma a seguir. La situación sociológica de la familia en un

determinado país y en un cierto momento histórico únicamente indica lo que acontece, pero no lo que la familia está llamada a ser, lo que "debe ser".

En este capítulo nos ocuparemos de la familia y de otro tema estrechamente relacionado con ella: la educación. Veremos cómo los padres son los primeros responsables de la educación de sus hijos y consideraremos un conjunto de aspectos fundamentales a tener en cuenta en la actividad educativa. Estamos ante un tema de una gran importancia práctica, ya que el futuro de la sociedad depende, en gran manera, de lo que sean la familia y la educación.

Matrimonio y familia como instituciones sociales fundamentales

La familia es expresión primera y fundamental de la naturaleza relacional y social del hombre. «En el matrimonio y la familia se constituyen un conjunto de relaciones interpersonales —relación conyugal, paternidad-maternidad, filiación, fraternidad— mediante las cuales toda persona humana queda introducida en la "familia humana" y en la "familia de Dios" que es la Iglesia» (FC 15). Las relaciones interpersonales dentro de la familia enriquecen a la personas que la constituyen, pero estas no se anulan (cf. CV 53).

Diversas ciencias sociales, como la antropología, la sociología y las ciencias jurídicas, se ocupan de la familia. Pero esta es, ante todo, una realidad humana con serias implicaciones éticas para el *desarrollo humano* y para el *bien común de la sociedad*. *La teología arroja luz para una mejor comprensión de la familia y su misión.*

Matrimonio y familia en los planes del Creador

El matrimonio y la familia fundada sobre el matrimonio no son una invención humana, *sino que responden a los planes del Creador*. Ya en las primeras páginas de la Biblia, tras la narración de la creación, aparece el matrimonio y la institución familiar, al menos implícitamente, en la bendición de Dios a nuestros primeros padres: «creced, multiplicaos» (Gn 1, 28) y de modo más explícito en el segundo capítulo del Génesis: «dejará el hombre su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán una sola carne» (Gn 2, 24). En este último texto, se expresa la grandeza del matrimonio y sus propiedades esenciales: la unidad y la indisolubilidad. Jesús debió de referirse a él cuando explicó la indisolubilidad del matrimonio y remitió "al principio", esto es, a los planes del Creador (cf. Mt 19, 4-6).

En otros muchos lugares de la Sagrada Escritura se alude directa o indirectamente al matrimonio y a la familia, a su significado y exigencias éticas. San Pablo llega a comparar la unión entre los esposos a la que existe entre Cristo y la Iglesia (cf. Ef 5, 22-32).

El Magisterio enseña que «según el designio de Dios, el matrimonio es el fundamento de una comunidad más amplia, que es la familia: ya que la institución misma del matrimonio y el amor conyugal están ordenados a la procreación y educación de la prole, en la que encuentran su coronación» (FC 14).

El matrimonio entre varón y mujer es núcleo y origen de la familia; surge del consentimiento personal e irrevocable, por el cual los esposos se dan y se reciben

mutuamente. «De este consentimiento nace, aun ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina» (GS 48). De aquí que pueda también afirmarse que la familia «es la sociedad natural donde el hombre y la mujer son llamados al don de sí en el amor y en el don de la vida» (CCE 2207). La familia es, por ello, «una comunidad de personas, para las cuales el modo propio de existir y vivir juntos es la comunión» (CF 7).

La institución natural del matrimonio es anterior al sacramento del matrimonio. Mientras que la institución matrimonial deriva de la naturaleza humana y sus exigencias éticas y sociales alcanzan a todos, el sacramento del matrimonio es el modo concreto de acceder a la institución matrimonial entre bautizados.

El matrimonio, una realidad anterior e independiente de los contrayentes

El carácter de institución social del matrimonio y de la familia implica una realidad anterior e independiente de quienes entran en ella, esto es, de los contrayentes. Una persona es libre para casarse o no, pero al contraer matrimonio asume y entra a formar parte de la institución matrimonial tal como es. Así, el matrimonio no es un contrato meramente privado, ni depende por completo del consentimiento y arbitrio privado de ambos contrayentes, como sucede en los contratos estrictamente privados (cf. CC 32).

Las denominadas "uniones libres" o también "parejas de hecho" no se corresponden con el plan de Dios sobre el amor humano y son contrarias a la dignidad personal, que exige considerar al cónyuge como una persona a quien se debe un amor total, fiel y exclusivo hasta la muerte, y abierto a la transmisión de la vida (cf. HV 9). El verdadero amor conyugal incluye el amor posesivo del otro (*eros*) pero es, sobre todo, amor de donación (*ágape*), que busca ser-para-el otro (cf. DCE 3-11), aun a costa del sacrificio personal. Cuando falta esta segunda dimensión, la mera inclinación erótica, cultivada de modo egoísta, se desvanece rápida y lamentablemente. Es lo que ocurre con frecuencia en las "parejas de hecho", en las que falta el compromiso de una total donación de sí mismos. La "pareja" es entonces un simple sujeto de intercambios y la unión muy provisional. Si son cristianos se privan, además, de la gracia del sacramento y dan lugar a escándalo (FC 81 y también CC 4, GS 49 y HV 9). Cuando la legislación equipara las "parejas de hecho" al matrimonio, contribuye a la destrucción de concepto de familia, disminuye la importancia social de la institución del matrimonio, es desconsiderada con los posibles hijos de tales uniones y su derecho a nacer en una familia estable y bien constituida, atenúa el valor de fidelidad y afianza el sentido de egoísmo en la vida social.

Junto con las uniones libres, la dignidad de la institución matrimonial y familiar con frecuencia está oscurecida por la "epidemia del divorcio" —en palabras de la *Gaudium et spes*— y, en algunos países, incluso por la poligamia (GS 47). También la legislación divorcista, so pretexto de avalar la libertad o poner remedio a situaciones difíciles, ocasiona un grave daño social, por diversos motivos: disminuye el reconocimiento social del matrimonio y de la fidelidad, hace que muchísimas desavenencias familiares, solucionables con un poco de espíritu de sacrificio y generosidad, fácilmente lleguen a una ruptura definitiva; pone en riesgo la educación

de los hijos y les priva de tener padres que cuiden conjuntamente de ellos. Además, el divorcio, fácilmente deja a una de las partes en una situación muy dura de sobrellevar.

La familia como célula primera y vital de la sociedad

La familia «constituye el fundamento de la sociedad» (GS 52). Con frecuencia se ha comparado el papel de la familia al de la células en un organismo vivo, por ser el elemento más simple, primario y fundamental de la sociedad, y su núcleo vital.

Las células crecen, generan nuevas células y aportan sus cualidades al organismo al que pertenecen. Así, también la familia está llamada a facilitar el crecimiento humano de sus miembros, es el lugar adecuado para generar nuevas vidas humanas y desarrollar su humanidad y, con su existencia y actividad, contribuye al bien de la entera sociedad. El Magisterio de la Iglesia acude con frecuencia a esta analogía para expresar la relación y la importancia de la familia en la sociedad. Pío XII denominó a la familia «la célula vital más perfecta y fecunda de la sociedad» (LS 24). En términos parecidos se expresó Juan XXIII al considerarla «como la semilla primera y natural de la sociedad humana» (PT 16).

El Concilio Vaticano II afirma que «la familia ha recibido de Dios la misión de ser la célula primera y vital de la sociedad» (AA 11). Pablo VI y Juan Pablo II han utilizado también esta analogía biológica. Por su parte, el *Catecismo de la Iglesia católica* califica a la familia como «célula original de la vida social» (CCE 2207).

La familia es el lugar adecuado para la transmisión de la vida y para la educación más fundamental, por cuanto ofrece un clima propicio de afecto y estabilidad familiar, basada en un sólido compromiso y en la comunión de personas, junto a la complementariedad que ofrece el padre y la madre para la educación de sus hijos. En la familia cada uno es amado por lo que es y, de este modo, se aprende de un modo práctico qué es el amor.

La familia, escuela de virtudes

En la familia, los esposos, «se ayudan y se sostienen mutuamente, adquieren conciencia de su unidad, y la logran cada vez más plenamente» (GS 48). Y algo parecido ocurre con los hijos. El amor a quienes forman parte de la familia exige entrega y sacrificio, lo cual ayuda a crecer en humanidad y a desarrollar virtudes humanas. Es en el seno de la familia donde «el hombre recibe las primeras nociones sobre la verdad y el bien; aprende qué quiere decir amar y ser amado, y por consiguiente qué quiere decir en concreto ser una persona» (CA 39).

La familia es «una encrucijada de varias generaciones que se ayudan entre sí para adquirir una sabiduría más honda y armonizar los derechos de las personas con las exigencias de la vida social» (GS 52). La familia es «escuela del más rico humanismo» (GS 50), «una escuela de las mejores virtudes humanas» (GS 52) y «de virtudes sociales, que todas las sociedades necesitan» (GE 3).

Son muchos los valores y las virtudes adquiridos en la vida familiar que después se manifiestan en la vida social. «La autoridad, la estabilidad y la vida de relación en el seno de la familia constituyen los fundamentos de la libertad, de la seguridad y de la fraternidad en el seno de la sociedad. La familia es la comunidad en la que, desde la

infancia, se pueden aprender valores morales, se comienza a honrar a Dios y a usar la libertad. La vida de familia es iniciación a la vida en sociedad» (CCE 2207).

La familia es también lugar de educación para el trabajo: «Trabajo y laboriosidad condicionan (...) todo el proceso educativo dentro de la familia» (LE 10).

El futuro de la humanidad se fragua en la familia

Puede asegurarse que «el bienestar de la persona y de la sociedad humana y cristiana está estrechamente ligado a la prosperidad de la comunidad conyugal y familiar» (GS 47). Ciertamente, «en la familia encuentra la nación la raíz natural y fecunda de su grandeza y potencia» (LS 23). La calidad de las familias condicionan la calidad moral de quienes forman un país. De aquí que pueda afirmarse con Juan Pablo II: «¡El futuro de la humanidad se fragua en la familia!» (FC 86).

A pesar de la claridad de esta doctrina y de sus consecuencias prácticas, la dignidad del matrimonio y de la familia y su condición de célula y núcleo vital de la sociedad está oscurecida en diversos lugares. Entre los motivos que contribuyen a ello, además de las prácticas que atentan contra la familia y a las que ya nos hemos referido (divorcios, uniones libres...), hay que añadir ciertas deformaciones del amor conyugal, consecuencia de actitudes egoístas y hedonistas, que llevan a prácticas anticonceptivas y, a veces, incluso abortistas. También contribuyen a ello, algunas dificultades prácticas en la transmisión de los valores y en la educación en las virtudes dentro de la familia, y la influencia de determinados medios de comunicación social poco favorables a la familia.

Existen, además, algunas influyentes ideologías, como el feminismo radical y el homosexualismo, que difunden concepciones y actitudes contrarias al matrimonio, a la familia y la cultura de la vida. La Iglesia, que defiende con firmeza la dignidad de la mujer y que se esfuerza para que todos acojan y respeten a los homosexuales como personas, expresa también con claridad que este respeto no debe llevar a justificar reivindicaciones que no son verdaderos derechos, sino prácticas contrarias a un recto sentido del matrimonio y de la sexualidad humana.

Desde otra perspectiva, también el individualismo perturba una correcta concepción del matrimonio y la familia. Como ya se ha señalado, en el Capítulo III, el individualismo solo considera relevante al individuo y sus intereses. La sociedad no estaría formada por las personas y sus familias, sino únicamente por individuos. La familia lejos de ser la célula vital de la sociedad, solo sería una opción del individuo equiparable a cualquier otro pacto o contrato social.

En la raíz de muchos de los males que aquejan a la familia, como señaló Juan Pablo II, hay una concepción errónea de la libertad, a la que no se ve «como la capacidad de realizar el proyecto de Dios sobre el matrimonio y la familia, sino una fuerza autónoma de autoafirmación, no raramente contra los demás, en orden al propio bienestar egoísta» (FC 6).

Deberes y derechos de la familia

La naturaleza del matrimonio y la familia y su misión en la sociedad y en la Iglesia presentan un conjunto de deberes que han de ser asumidos por los diversos miembros de la familia, cada uno según su condición. A estos deberes se corresponden

un conjunto de derechos de la familia, que deben ser respetados y promovidos en la vida social para que la familia pueda llevar a cabo sus cometidos. A eso deberes y derechos nos referiremos a continuación.

Deberes familiares

a) *Servicio a la vida*

Siguiendo la Sagrada Escritura (Gn 1, 28) y la Tradición, la Iglesia enseña que «el cometido principal de la familia es el servicio a la vida, el realizar a lo largo de la historia la bendición original del Creador, transmitiendo en la generación la imagen divina del hombre al hombre» (FC 28). Los padres son «cooperadores en la propagación de la vida» (CC 6). Se trata de una misión de elevado valor moral: «En el deber de transmitir la vida humana y de educar la prole, lo cual han de considerar los esposos como su misión propia, saben ellos que son cooperadores del amor de Dios creador y sus intérpretes» (GS 50).

La familia es el "santuario de la vida" (cf. CA 39, y diversos lugares de la EV): «es el ámbito donde la vida, don de Dios, *puede ser acogida y protegida de manera adecuada contra* ¡OS múltiples ataques a que *está* expuesta, y puede desarrollarse según las exigencias de un auténtico crecimiento humano. Contra la llamada cultura de la muerte, la familia constituye la sede de la cultura de la vida» (CA 39).

En relación al servicio a la vida, la Iglesia defiende con fuerza el valor sagrado de la vida humana y el respeto que requiere su transmisión (EV 2, 92), de modo que el ejercicio de la sexualidad no puede quedar reducido a un mero hecho hedonista y lúdico (CV44). La sexualidad humana no puede, pues, presentarse como una simple fuente de placer. Tampoco es lícito establecer políticas de planificación forzada de la natalidad. «En ambos casos —afirma Benedicto XVI— se trata de concepciones y políticas materialistas, en las que las personas acaban padeciendo diversas formas de violencia» (CV 44).

La Iglesia enseña como principio fundamental «la inseparable conexión que Dios ha querido y que el hombre no puede romper por propia iniciativa, entre los dos significados del acto conyugal: el significado unitivo y el significado procreador» (HV 12; CCE 2366). Esto exige que «cualquier acto matrimonial debe quedar abierto a la transmisión de la vida» (HV 11; CCE 2366, HV 12; CC 21), siendo intrínsecamente mala «toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga como fin o como medio, hacer imposible la procreación» (HV 14; CCE 2370). Es, pues, ilícito el uso de anticonceptivos y el aborto voluntario. Se excluye también la transmisión de la vida fuera del acto matrimonial (fecundación artificial) (CCE 2376-2377²).

La procreación responsable, aceptando una familia numerosa, tras una deliberación ponderada y generosa, o espaciando los hijos, no por egoísmo, sino por razones bien justificadas y con respeto a la ley moral (cf. HV 10; CCE 2368), es una contribución efectiva al desarrollo humano integral (cf. CV44). La paternidad y la maternidad responsables es una especial participación de los cónyuges en la obra creadora de Dios (CDSI 232).

b) *Educación de los hijos*

Los padres son los primeros responsables de la educación de sus hijos. «Puesto que los padres han dado la vida a sus hijos tienen la gravísima obligación de educar a la prole, y, por tanto, hay que reconocerlos como los primeros y principales educadores de sus hijos» (GE 3). Esta responsabilidad tiene varias implicaciones. Entre ellas, la educación en la fe, que debe empezar desde la más tierna infancia (cf. CCE 2226), en la virtudes (cf. CCE 2223) y a usar rectamente su razón y su libertad (CCE 2228). Especial importancia reviste elegir una escuela adecuada para sus hijos, de acuerdo con sus convicciones (cf. CCE 2229). También ayudarles con consejos juiciosos, especialmente en la elección de profesión y estado de vida, respetando, al mismo tiempo, su libertad (cf. CCE 2230).

El *Catecismo* remarca algunos medios mediante los cuales los padres llevan a cabo su responsabilidad de ser los primeros y principales educadores (cf. CCE 2208, 2223 y 2224), «ante todo por la *creación de un hogar*, donde la ternura, el perdón, el respeto, la fidelidad y el servicio desinteresado son norma.

Los padres han de enseñar a los hijos a subordinar las dimensiones «materiales e instintivas a las interiores y espirituales (CA 36)» (CCE 2223). En estrecha relación con esta enseñanza, el Concilio Vaticano II añade: «Es, pues, obligación de los padres formar un ambiente familiar animado por el amor, por la piedad hacia Dios y hacia los hombres, que favorezca la educación íntegra personal y social de los hijos» (GE 3).

En esta tarea educativa, el ejemplo es fundamental. Como señala san Josemaría Escrivá, «los padres educan fundamentalmente con su conducta. Lo que los hijos e hijas buscan de su padre o de su madre no son sólo unos conocimientos más amplios que los suyos o unos consejos más o menos acertados, sino algo de mayor categoría: un testimonio del valor y del sentido de la vida encarnado en una existencia concreta, confirmado en las diversas circunstancias o situaciones que se suceden a lo largo de los años» (*Es Cristo que pasa*, n. 28).

c) *Respeto y responsabilidad paterno-filial*

«Los padres deben mirar a sus hijos como hijos de Dios y respetarlos como personas humanas» (CCE 2221). Este respeto y afecto de los padres tiene diversas manifestaciones. Durante la infancia, se traduce, ante todo, en el cuidado y atención que han de prestar en educar a sus hijos y proveer a sus necesidades físicas y espirituales (cf. CCE 2228).

Por su parte, los hijos deben a sus padres respeto filial. Este respeto filial esta hecho de gratitud hacia quienes deben la transmisión de la vida, su ayuda al crecimiento y educación, su amor y su trabajo. En muchas ocasiones los padres han sido también los instrumentos para adquirir dones sobrenaturales más valiosos: la fe, la gracia del Bautismo y la vida de la Iglesia.

El respeto filial se expresa de diferentes modos en las diversas etapas de la vida. En la infancia exige sobre todo docilidad y obediencia a los padres (en todo aquello que no se oponga a la ley moral), en la edad adulta requiere responsabilidad (cf. CCE 2214-2220). Esta ha de llevar a preocuparse de modo efectivo por sus necesidades: «En cuanto puedan deben prestarles ayuda material y moral en los años de vejez y durante los tiempos de enfermedad, de soledad o de abatimiento» (CCE 2218).

d) *Contribución a la ayuda recíproca y a la armonía familiar*

«Las relaciones en el seno de la familia entrañan una afinidad de sentimientos, afectos e intereses que provienen sobre todo del mutuo respeto de las personas» (CCE 2206). La comunidad de personas que es la familia requiere esfuerzo por parte de todos los que la integran por reconocer, comprender y querer a cada uno de los miembros de la familia, empezando por los padres.

La familia, «para que pueda lograr la plenitud de su vida y de su misión, requiere un tierno intercambio de afecto y una armonía de criterio entre los cónyuges, así como una cooperación atenta en la educación de los hijos» (GS 52). En este sentido, la familia debe vivir de manera que sus miembros aprendan el cuidado de los más débiles y necesitados, también más allá de la propia familia (cf. CCE 2208).

El respeto filial contribuye en gran manera a la armonía de toda la vida familiar. «El respeto a los padres irradia en todo el ambiente familiar» y alcanza a las relaciones entre hermanos y hermanas (cf. CCE 2219).

Derechos de la familia en la sociedad

La familia, como sujeto social, tiene derechos, porque tiene también deberes. La primera responsabilidad de la sociedad respecto de la familia es respetar esos derechos y la intimidad propia de las relaciones familiares.

El *Catecismo de la Iglesia católica* subraya que «la importancia de la familia para la vida y el bienestar de la sociedad (GS 47,1) entraña una responsabilidad particular de esta en el sostén y fortalecimiento del matrimonio y de la familia». Y, recogiendo un texto del último Concilio, añade: «el poder civil ha de considerar como deber grave "el reconocimiento de la auténtica naturaleza del matrimonio y de la familia, protegerla y fomentarla, asegurar la moralidad pública y favorecer la prosperidad doméstica" (GS 52,2)» (CCE 2210).

El apoyo social a las familias ha de contribuir a que las familias puedan actuar por sí mismas, sin absorberlas ni hacer por ellas lo que cada familia es capaz de hacer por sí misma. «De conformidad con el principio de subsidiariedad, las comunidades más vastas deben abstenerse de privar a las familias de sus propios derechos y de inmiscuirse en sus vidas» (CCE 2209).

Muchas declaraciones internacionales de derechos humanos se han referido a diversos derechos familiares, pero hasta ahora el único texto internacional dedicado con carácter monográfico es la *Carta de los derechos de la familia*, publicada por la Santa Sede en 1983. Está inspirada en diversos textos de la DSI y especialmente en un listado de la *Familiaris consortio* (FC 46).

El *Catecismo de la Iglesia católica* afirma (n. 2211) que la comunidad política tiene el deber de honrar a la familia, asistirle, y asegurar especialmente:

- La libertad de fundar un hogar, de tener hijos y de educarlos de acuerdo con sus propias convicciones morales y religiosas.
- La protección de la estabilidad del vínculo conyugal y de la institución familiar.
- La libertad de profesar su fe, transmitirla, educar a sus hijos en ella, con los medios y las instituciones necesarios.

- El derecho a la propiedad privada, la libertad de iniciativa, de tener un trabajo, una vivienda, el derecho a emigrar.
- El derecho a la atención médica, a la asistencia de las personas de edad, a los subsidios familiares, conforme a las instituciones del país.
- La protección de la seguridad y la higiene, especialmente por lo que se refiere a peligros como la droga, la pornografía, el alcoholismo, etc.
- La libertad para formar asociaciones con otras familias y de estar así representadas ante las autoridades civiles.

La educación de la infancia y de la juventud

El ser humano nace con capacidades que pueden desarrollarse y perfeccionarse o, por el contrario, deteriorarse. La educación se propone, ante todo, ayudar el desarrollo humano. En cierto sentido, contribuye a que el sujeto que se educa sea "más hombre". El Concilio Vaticano II, en la declaración *Gravissimum educationis* dedicado a la educación cristiana de la juventud, lo ha expresado con estas palabras: «la verdadera educación se propone la formación de la persona humana en orden a su fin último y al bien de las varias sociedades, de las que el hombre es miembro y de cuyas responsabilidades deberá tomar parte una vez llegado a la madurez» (GE 1).

Educación integral y armonizada

La educación no puede, pues, limitarse a simple instrucción para ganarse la vida, ni siquiera a una preparación para injertarse en una sociedad y en una cultura. Sin duda, es necesario que la educación prepare para trabajar en alguna actividad que permita obtener los medios necesarios para vivir. También debe facilitar una adecuada asimilación cultural y la integración en una sociedad. Pero eso no basta: la educación ha de ser integral, abarcando los diversos aspectos de la persona y armonizando su desarrollo. De otro modo, no sería verdadera educación de la persona.

«Hay que ayudar, pues, a los niños y a los adolescentes, teniendo en cuenta el progreso de la psicología, de la pedagogía y de la didáctica, para desarrollar armónicamente sus condiciones físicas, morales e intelectuales, a fin de que adquieran gradualmente un sentido más perfecto de la responsabilidad en la cultura ordenada y activa de la propia vida y en la búsqueda de la verdadera libertad, superando los obstáculos con valor y constancia de alma» (GE 1).

Una educación integral y armonizada se opone a una educación unilateral y desequilibrada, excesivamente técnica, orientada únicamente a la eficacia productiva.

A este respecto, Juan Pablo II, en un discurso ante la UNESCO (2 de junio de 1980, n. 13), denunciaba la alienación de una educación que «en lugar de trabajar en favor de lo que el hombre debe "ser", trabaja únicamente en favor de lo que el hombre puede utilizar en el campo del "tener", de la "posesión"».

Se trata, en definitiva, de procurar una educación que integre armónicamente los conocimientos científicos y técnicos con saberes culturales, humanísticos y filosóficos. Ha de procurar también que se desarrollen hábitos personales, que incluyan aprendizajes operativos (capacidad de hacer cosas), hábitos morales (capacidad de

actuar bien) y hábitos intelectuales (disposición habitual de buscar la verdad y utilizar correctamente la razón).

Derecho prioritario de los padres a la educación de sus hijos

La DSI defiende con firmeza el derecho de los padres a la educación moral y religiosa de sus hijos. Siendo los padres los primeros y principales educadores de sus hijos (GE 3), han de ser también quienes determinen el tipo de formación religiosa y moral que deseen para sus hijos. Es este un derecho primordial, insustituible e inalienable de los padres que, en alguna medida, realiza la escuela por delegación suya. En consecuencia, el Estado no puede imponer legítimamente ninguna formación de la conciencia moral de los alumnos al margen de la libre elección de los padres³: más aún, si aquello que se impone es una moral de Estado y partidista, un pensamiento único, contrario a la ley natural y a la moral religiosa.

Algunos aspectos claves de la educación

La DSI pone de relieve varios aspectos en la educación que son hoy especialmente destacables:

a) *Respetar la condición racional y libre del sujeto a educar*

Esto exige ayudar a hacer captar la verdad, a promover la verdadera libertad y la creatividad, así como el espíritu de iniciativa. Pero, no se debe olvidar que, como consecuencia del pecado original, la capacidad humana para conocer la verdad y hacer el bien está parcialmente oscurecida y debilitada. De aquí la importancia de proporcionar apoyos, con la palabra, el ejemplo y un adecuado entorno educativo, que favorezcan el desarrollo de las virtudes humanas.

b) *Educar en el conocimiento y el amor de Dios*

Los niños y los adolescentes tienen derecho «a que se les incite a conocer y amar más a Dios» (GE 1).

Sin la apertura a la trascendencia, la educación carece de aquello que le da el sentido definitivo. En palabras de san José-María, puede afirmarse que «la religión es la mayor rebelión del hombre que no quiere vivir como una bestia, que no se conforma —que no se aquieta— si no trata y conoce al Creador: el estudio de la religión es una necesidad fundamental. Un hombre que carezca de formación religiosa no está completamente formado» (*Conversaciones*, n. 73).

La educación cristiana ha de proponerse que «los bautizados se hagan más conscientes cada día del don de la fe, mientras son iniciados gradualmente en el conocimiento del misterio de la salvación; aprendan a adorar a Dios Padre en el espíritu y en verdad, ante todo en la acción litúrgica, adaptándose a vivir según el hombre nuevo en justicia y en santidad de verdad, y así lleguen al hombre perfecto, en la edad de la plenitud de Cristo y contribuyan al crecimiento del Cuerpo Místico» (GE 2).

c) *Fomentar el ejercicio responsable de la libertad*

No es aceptable una "pedagogía naturalista", de carácter permisivo, en la que se acepte como buenas todas las tendencias naturales o espontáneas del niño o del adolescente, excluyendo todo criterio moral para orientarlas y encauzarlas. La

educación exige fomentar un ejercicio responsable de la libertad, guiada por la verdad moral. «Lo que se llama *permisividad de las costumbres* se basa en una concepción errónea de la libertad humana; para edificarse, esta necesita dejarse educar previamente por la ley moral» (CCE 2526).

d) *Educación en valores y virtudes*

La presentación de verdaderos valores morales ha de realizarse con claridad y vigor: «los niños y los adolescentes tienen derecho a que se les estimule a apreciar con recta conciencia los valores morales y a aceptarlos con adhesión personal» (GE 1). La verdadera libertad requiere educar las virtudes humanas, lo cual se consigue actuando bien, con sano juicio. Requiere también aprendizaje de la abnegación y dominio de sí (CCE 1733 y 2223). «Las virtudes humanas adquiridas mediante la educación, mediante actos deliberados, y una perseverancia, reanudada siempre en el esfuerzo, son purificadas y elevadas por la gracia divina» (CCE 1810). En este sentido, la educación cristiana contribuye a disponer al sujeto a crecer como hijo de Dios por las virtudes teologales, las cuales «son infundidas por Dios en el alma de los fieles para hacerlos capaces de obrar como hijos suyos y merecer la vida eterna» (CCE 1813).

e) *Proporcionar una correcta visión del amor humano y la sexualidad*

El amor es vocación fundamental e innata de todo ser humano. Según la Revelación cristiana, la vocación de la persona humana al amor se puede realizar de dos modos: en el matrimonio o en la virginidad (cf. FC 11).

Una correcta educación para el amor humano ha de proporcionar un conocimiento adecuado de la naturaleza e importancia de la sexualidad en orden al desarrollo y maduración de la personalidad. Sirve a este fin y adquiere verdadera calidad humana tan solo en la medida en que es integrada en el amor de donación. Amor y fecundidad son unos significados y valores que se reclaman e incluyen mutuamente; no pueden por eso ser considerados alternativos ni opuestos (cf. OAH 1-47).

La educación sexual ha de darse de un modo progresivo y con la debida delicadeza. Es necesario iniciar a los niños y adolescentes, «conforme avanza su edad, en una positiva y prudente educación sexual» (GE 1). Esta educación deberá tener en cuenta que «la sexualidad no es algo puramente biológico, sino que afecta al núcleo íntimo de la persona humana en cuanto tal. Ella se realiza de modo verdaderamente humano solamente cuando es parte integral del amor con que el hombre y la mujer se comprometen totalmente entre sí hasta la muerte» (FC 11).

Esta visión humana de la sexualidad y del amor se opone a una educación sexual concebida como mera información de características y procesos biológicos, que trivializa la sexualidad o la separa de sus significados de donación y procreación. De aquí que «la educación sexual no se puede limitar a una instrucción técnica, con la única preocupación de proteger a los interesados de eventuales contagios o del 'riesgo' de procrear. Esto equivaldría a empobrecer y descuidar el significado profundo de la sexualidad, que debe ser en cambio reconocido y asumido con responsabilidad por la persona y la comunidad» (CV 44).

Como toda educación, la sexual corresponde principalmente a la familia, aunque la apertura y la colaboración de otros educadores puede ser positiva si se realiza correctamente (OAH 48-52).

f) *Educación para la participación y la solidaridad*

La educación ha de incluir una activa preocupación por los demás y una adecuada formación que lleve a ser sensible y a contribuir en la resolución de los problemas sociales. El último concilio exhorta a preparar a los jóvenes «para la participación en la vida social, de forma que, bien instruidos con los medios necesarios y oportunos, puedan participar activamente en los diversos grupos de la sociedad humana, estén dispuestos para el diálogo con los otros y presten su fructuosa colaboración gustosamente en la consecución del bien común» (GE 1).

Derecho a la educación y libertad educativa

El deber de crecer como persona, exige el derecho, inherente a su dignidad, a recibir una educación que le ayude a la persona en su desarrollo humano, respetando, al mismo tiempo, sus condiciones peculiares, individuales y sociales.

La Iglesia proclama que «todos los hombres, de cualquier raza, condición y edad, en cuanto participantes de la dignidad de la persona, tienen el derecho inalienable a una educación que responda al propio fin, al propio carácter, al diferente sexo, y que sea conforme a la cultura y a las tradiciones patrias, y, al mismo tiempo, esté abierta a las relaciones fraternas con otros pueblos a fin de fomentar en la tierra la verdadera unidad y la paz» (GE 1).

El derecho a la educación es un derecho ampliamente reconocido en declaraciones internacionales de derechos humanos y en las constituciones de muchos países. Sin embargo, no siempre se llega a hacer efectivo con todas las exigencias señaladas en el texto anterior, ya sea por motivos ideológicos, por no disponer de suficientes recursos materiales y, sobre todo, por falta de educadores debidamente preparados.

En relación con el derecho a la educación, la Iglesia ruega «encarecidamente a todos los que gobiernan los pueblos o están al frente de la educación, que procuren que la juventud nunca se vea privada de este sagrado derecho. Y exhorta a los hijos de la Iglesia a que presten con generosidad su ayuda en todo el campo de la educación, sobre todo con el fin de que puedan llegar cuanto antes a todos los rincones de la tierra los oportunos beneficios de la educación y de la instrucción» (GE 1).

El ejercicio real y efectivo del derecho a la educación exige solidaridad. En cada país ha de procurarse alcanzar los más altos niveles posibles, según la situación y los recursos disponibles, en alfabetización, extensión y calidad de la escolarización y capacitación para participar en la vida profesional, cultural y social.

El derecho a la educación y la solidaridad para hacerlo efectivo ha de armonizarse con la libertad de los padres para elegir centro educativo; y también con la libertad de iniciativa social en promoverlos. Ante posturas ideológicas que reclaman para el Estado el derecho a imponer escuela, la Iglesia defiende que «los padres, cuya primera e intransferible obligación y derecho es el de educar a los hijos, tengan absoluta libertad en la elección de las escuelas» (GE 6).

El derecho de los padres a la educación de sus hijos puede verse dificultado de diversos modos. Uno de ellos es la falta de apoyo social y estatal a la iniciativa social en tareas educativas. Otra, más sutil, es condicionar la ayuda económica a los padres o a los centros educativos a exigencias que no respeten el derecho primario de los padres a la educación de sus hijos. El problema es especialmente grave para niveles

educativos que la legislación considera gratuitos, pero solo lo son realmente si los padres renuncian a su derecho a elegir escuela. Esto, muchas veces, significa que los padres, cuando no disponen de suficientes recursos económicos, están obligados a enviar a sus hijos a una escuela cuyo ideario, clima de convivencia escolar, educación moral o formación religiosa no responden a sus convicciones.

El Estado debe garantizar tanto el derecho a la educación (de modo que se asegure el acceso de todos a una educación básica) como la libertad en la promoción de la educación y elección de centro por parte de los padres.

De acuerdo con el principio de subsidiariedad (ver Capítulo IV) el Estado no debe absorber ni obstaculizar la iniciativa, creatividad y responsabilidad de las personas y de los grupos sociales en la promoción de la educación. Por el contrario ha de apoyarles en lo posible para lograr un efectivo ejercicio de su iniciativa y libertad en la creación y gestión de instituciones educativas con miras al bien común. Ha de excluirse, por tanto, «cualquier monopolio de las escuelas, que se opone a los derechos nativos de la persona humana, al progreso y a la divulgación de la misma cultura, a la convivencia pacífica de los ciudadanos y al pluralismo que hoy predomina en muchas sociedades» (GE 6). Como norma positiva, puede afirmarse con el último Concilio que «el poder público, a quien pertenece proteger y defender la libertad de los ciudadanos, atendiendo a la justicia distributiva, debe procurar distribuir las ayudas públicas de forma que los padres puedan escoger con libertad absoluta, según su propia conciencia, las escuelas para sus hijos» (GE 6).

Ámbitos de responsabilidad educativa

La responsabilidad en la educación de la infancia y la juventud tiene lugar en diversos ámbitos:

a) El hogar familiar

Como ya ha sido dicho, el deber de la educación pertenece, en primer lugar, a la familia, y en particular a los padres, aunque la familia necesita de la ayuda de toda la sociedad. El hogar es el lugar adecuado para la educación en las virtudes y en la fe. En la familia, los hijos sienten la primera experiencia de una sana sociedad humana. Por medio de la familia, se introducen fácilmente en la sociedad civil y en el Pueblo de Dios (GE 3). El «deber de la educación familiar es de tanta trascendencia que, cuando falta, difícilmente puede suplirse» (GE 3).

b) La escuela

Es un ámbito privilegiado de educación que continúa y facilita a los padres su deber primario en la educación de sus hijos.

La escuela «en virtud de su misión, a la vez que cultiva con asiduo cuidado las facultades intelectuales, desarrolla la capacidad del recto juicio, introduce en el patrimonio de la cultura conquistado por las generaciones pasadas, promueve el sentido de los valores, prepara a la vida profesional, fomenta el trato amistoso entre los alumnos de diversa índole y condición, contribuyendo a la mutua comprensión;

además, constituye como un centro de cuya laboriosidad y de cuyos beneficios deben participar a un tiempo las familias, los maestros, las diversas asociaciones que promueven la vida cultural, cívica y religiosa, la sociedad civil y toda la comunidad humana» (GE 5).

La misión de la escuela es de apoyo, y no de sustitución, al deber educativo primordial de los padres. Por ello, la escuela ha de estar en estrecho contacto con los padres y contar mucho con ello. Los padres, directamente o través de alguna asociación adecuada, han de seguir toda la labor de la escuela especialmente en la educación moral y religiosa que en ella se imparte.

c) *La Iglesia*

Como Madre que es, la Iglesia está obligada a dar a sus hijos una educación que llene su vida del espíritu de Cristo y a promover el bien de la sociedad (cf. GE 3). Lo hace en la catequesis, en instituciones educativas y a través de sus fieles. De hecho, la Iglesia católica ha sido la primera institución social que se ha preocupado de la educación en la sociedad. En la Edad Media creó escuelas y universidades y, partir del siglo xvi, numerosas congregaciones religiosas se han dedicado a la educación como misión específica dentro de la Iglesia. En las últimas décadas han surgido muchas instituciones educativas promovidas y gestionadas por profesionales con orientación cristiana que, sin ser instituciones de la Iglesia, realizan los objetivos básicos de la educación católica.

Estas instituciones, en las que pueden colaborar personas no creyentes pero en buena sintonía con un proyecto educativo de carácter cristiano, procuran la formación de una comunidad educativa favorable al desarrollo de las virtudes humanas y cristianas, imparten formación y enseñanza religiosa y tratan de educar buscando una síntesis coherente entre la fe, la cultura y la vida.

La Iglesia exige ante la sociedad su derecho a educar a través de sus instituciones educativas (escuelas y universidades católicas) o impartiendo docencia a los alumnos católicos en instituciones públicas, y en muchos países así se reconoce.

d) *La sociedad civil y el Estado*

Además de los derechos de los padres y de aquellos a quienes ellos les confían una parte de la educación de sus hijos, existen ciertas obligaciones y derechos que corresponden a la sociedad civil y, sobre todo, al Estado. La sociedad civil ha de estar atenta a necesidades educativas y, en la medida de lo posible, ha de promoverlas. Por su parte, las autoridades públicas han de tutelar los derechos y obligaciones de los padres y de todos los demás que intervienen en la educación, y colaborar con ellos. «El Estado debe procurar que a todos los ciudadanos sea accesible la conveniente participación en la cultura, y que se preparen debidamente para el cumplimiento de sus obligaciones y derechos civiles. Por consiguiente, el mismo Estado debe proteger el derecho de los niños a una educación escolar conveniente, vigilar la capacidad de los maestros y la eficacia de los estudios, mirar por la salud de los alumnos y promover, en general, toda la obra escolar» (GE 6).

Capítulo VI

COMUNIDAD POLÍTICA Y ESTADO DEMOCRÁTICO

La idea de "comunidad política" evoca la idea de un conjunto de personas y grupos con cierta unidad cultural, unidos bajo un poder soberano. A lo largo de la historia humana encontramos diversas formas de comunidad política: clanes y tribus de los pueblos primitivos, ciudades-estado de la Grecia clásica, grandes imperios, reinos con estructuras feudales, monarquías absolutas o parlamentarias, dictaduras y repúblicas, entre otras. Actualmente, la comunidad política está generalmente estructurada en lo que denominamos "Estado".

Naturaleza y fin de la comunidad política

Como se ha explicado en el Capítulo III, la comunidad política encuentra su origen en la sociabilidad humana. Junto con la familia, la comunidad política responde de modo inmediato a la naturaleza íntima del hombre, que establece vínculos de convivencia determinando formas soberanas de organización y gobierno.

Las personas y las familias necesitan que haya leyes que regulen la vida social, tribunales que administren justicia, medios de defensa, gobernantes que velen por el orden público y que apliquen adecuadas políticas educativas, sanitarias y culturales. Se ha de procurar también que no falten las oportunas infraestructuras y un adecuado marco para la actividad económica. Estas y otras necesidades requieren una comunidad política a la que pertenecen un conjunto de ciudadanos.

La justificación de la comunidad política, como la de cualquier otra comunidad, está en su contribución al *bien común*. Como explica la *Gaudium et spes*, «la comunidad política tiene su razón de ser en el bien común, en el que encuentra su plena justificación y su sentido, y del que extrae su derecho primario y propio» (GS 74).

Misión del Estado

En línea con lo anterior, el Estado, como forma organizativa de la comunidad política, tiene como misión fundamental procurar el bien común de los ciudadanos. Aunque el bien común es cosa de todos, «corresponde al Estado defender y promover el bien común de la sociedad civil, de los ciudadanos y de las instituciones intermedias» (CCE 1910). Un aspecto importante de ese bien común es que haya justicia y se respeten y promuevan los derechos humanos. Benedicto XVI subraya que «una norma fundamental del Estado debe ser perseguir la justicia y que el objetivo de un orden social justo es garantizar a cada uno, respetando el principio de subsidiariedad, su parte de los bienes comunes» (DCE 26).

El Estado, pues, está en función de las personas, a modo de garante y defensor de sus derechos. Ha de crear condiciones favorables, que ayuden con mayor eficacia a los ciudadanos y a los grupos en la búsqueda libre del bien completo del hombre. Por ello, no es aceptable que la autoridad política caiga en formas totalitarias o dictatoriales que lesionen los derechos de las personas o de los grupos sociales (GS 75).

El estado lleva a cabo su misión y ejerce su poder a través a sus instituciones y, en definitiva, por la actuación de los políticos y funcionarios que las dirigen. La

acción del Estado en su misión de favorecer el bien común ha de orientarse a todos, y con especial énfasis a los miembros más débiles de la sociedad. En algunos países el Estado ha alcanzado un tamaño tan grande que puede parecer excesivo. Algunos critican su coste, dudosa eficacia y, lo que es más, su intromisión abusiva en ciertos asuntos. Sin embargo, hay naciones donde falta Estado, y «la construcción o reconstrucción del Estado sigue siendo un elemento clave para su desarrollo» (CV 41).

Intervención estatal y sus límites

La DSI reconoce, pues, la necesidad de que el Estado intervenga en la vida social como garante del bien común, pero, a la vez, insiste sobre los necesarios límites de la intervención de Estado y sobre su carácter instrumental, ya que el individuo, la familia y la sociedad son anteriores a él. El propio Estado existe para tutelar los derechos de aquel y de estas, y no para sofocarlos (cf. CA 11).

Los derechos de la persona marcan la misión y también los límites de la intervención del Estado. El Estado no haría bastante si estos derechos no quedaran suficientemente protegidos: y aun promovidos, pero se excedería en su misión si fuera más allá de lo que exigen esos derechos. Sería contrario a la misión del Estado utilizar sus instituciones como instrumento de dominio por parte de quienes ejercen el poder. Tampoco cumpliría con su misión si se transformara en una gigantesca máquina administrativa y perdiera así su razón de ser, que no es otra que el servicio a los ciudadanos.

La intervención del Estado ha de respetar también el principio de *subsidiariedad*, como ya se ha hecho notar (ver Capítulo IV), lo cual exige que los poderes públicos no asuman lo que pueden hacer los ciudadanos y sus órganos asociativos. Los gobernantes han de respetar las agrupaciones familiares, sociales *culturales* y *aun favorecer su actividad ordenada*. Por su parte, los ciudadanos han de evitar atribuir un poder excesivo a la autoridad pública, de modo que disminuya la responsabilidad de las personas, las familias o los grupos sociales.

Defensa de la libertad de la persona

Un aspecto fundamental en la organización del Estado es el respeto y la defensa de la libertad de la persona. El derecho al ejercicio de la libertad es una exigencia inseparable de la dignidad de la persona humana, cuyo respeto es necesario para una recta ordenación de las relaciones dentro de las comunidades humanas, y en particular en la comunidad política, ya que «la libertad se ejerce en las relaciones entre los seres humanos» (CCE 1738).

Las estructuras sociales y las instituciones son importantes para la vida social y el desarrollo, pero deben ser instrumentos de la libertad humana, y no un obstáculo para su ejercicio. «Solo si es libre, el desarrollo puede ser integralmente humano; solo en un régimen de libertad responsable puede crecer de manera adecuada» (CV 17).

Una sociedad que no respete la libertad no respeta tampoco la dignidad de la persona, pero la libertad solo es plenamente valorizada por la aceptación de la verdad. En un mundo sin verdad, la libertad pierde su consistencia y el hombre queda expuesto

a la violencia de las pasiones y a condicionamientos patentes o encubiertos. El cristiano vive la libertad y la sirve (cf. *Jn* 8, 31-32), pero lo hace proponiendo continuamente la verdad que ha conocido (CA 46). Eso puede parecer contradictorio, pero no lo es. La defensa de la libertad ajena no se opone a la defensa de la verdad cristiana. La defensa firme de la verdad se hace sin fanatismo, ni se imponen tampoco aspectos opinables y cambiantes como parte de la verdad.

Como explicaba Juan Pablo II, «al no ser ideológica, la fe cristiana no pretende encuadrar en un rígido esquema la cambiante realidad sociopolítica, y reconoce que la vida del hombre se desarrolla en la historia en condiciones diversas y no perfectas» (CA 46). Esta actitud lleva a buscar la máxima libertad posible para todos, siempre con el debido respeto a las personas. Evita también cometer atropellos y falacias en nombre de la libertad, lo cual ocurre, por ejemplo, cuando una pretendida libertad no respeta los derechos humanos. Tal es el caso del aborto o la eutanasia. De este modo la libertad se armoniza con la verdad y llega a ser una libertad responsable.

Autoridad política y deberes ciudadanos fundamentales

Parte fundamental de la comunidad política es la existencia de una *autoridad o poder político*. «Para que la comunidad política no se disuelva a causa de la diversidad de opiniones, se requiere una autoridad que dirija las fuerzas de los ciudadanos hacia el bien común, es decir, a que el hombre pueda lograr con más plenitud y facilidad su propia perfección» (GS 74).

La autoridad política tiene poder coactivo, que se justifica para «asegurar el normal desarrollo de las actividades humanas para proteger la libertad y los derechos de todos» (GS 74). Pero, como ya se ha indicado a propósito del principio de autoridad (Capítulo IV), la autoridad se ha de ejercer principalmente como fuerza moral basada en la libertad y en el sentido del deber y la responsabilidad.

Quienes ejercen funciones de autoridad en una comunidad política no han de perder de vista que están allí para servir al bien común y no a sus intereses particulares o de partido. Han de servir al país y no servirse del cargo para sus intereses particulares. La *corrupción* en la actuación de quienes ejercen autoridad crea desconfianza y es un grave deterioro para el país. Por otra parte, han de respetar los *derechos fundamentales* de la persona humana y las condiciones de ejercicio de su libertad (cf. CCE 2254; 2237), administrando justicia en el respeto al derecho de cada uno, especialmente de las familias y de los desheredados (CCE 2237).

A su vez, los ciudadanos han de «cooperar con la autoridad civil al bien de la sociedad en un espíritu de verdad, justicia, solidaridad y libertad» (CCE 2239). La sumisión a las autoridades legítimas y el servicio del bien común exige cumplir con la responsabilidad ciudadana en la vida de la comunidad política (CCE 2239). Esto incluye:

- Prestar atención y participar en la vida pública en la medida de las posibilidades de cada uno. En este sentido, «es de desear que haya mayor atención y participación en la *res publica* por parte de los ciudadanos» (CV 24).

- Obedecer las leyes justas, las cuales, en la medida en que se ajustan a la ley natural, son expresión de la ley moral (cf. CCE 1959 y 1952). La Iglesia enseña que «el fraude y otros subterfugios mediante los cuales algunos escapan a la obligación de la ley y a las prescripciones del deber social deben ser firmemente condenados por incompatibles con las exigencias de la justicia (GS 30,1)» (CCE 1916). Sin embargo, «si los dirigentes proclamasen leyes injustas o tomaran medidas contrarias al orden moral, estas disposiciones no pueden obligar en conciencia. 'En semejante situación, la propia autoridad se desmorona por completo y se origina una iniquidad espantosa (PT 285)» (CCE 1903). El deber cívico no exige, pues, obedecer los mandatos de la autoridad civil si sus prescripciones son contrarias a las exigencias del orden moral, a los derechos fundamentales de las personas o a las enseñanzas del Evangelio (cf. CCE 2242).
- Pagar los legítimos impuestos (cf. CCE 2240).
- Ejercer el derecho al voto (cf. CCE 2240), contribuyendo a que se promulguen leyes justas y se establezcan políticas y acciones políticas favorables al bien común.
- Defender al país en caso de necesidad (cf. CCE 2240).
- Dar a la autoridad los honores que le son debidos, y rodear de respeto y, según su mérito, de gratitud y de benevolencia a las personas que la ejercen (cf. CCE 1900).
- Colaborar con las autoridades en su ejercicio en favor del bien común. El propio bien común señala los límites a la colaboración con las autoridades del Estado.
- En su caso, y como expresión de colaboración leal de los ciudadanos con las autoridades, ejercer una justa reprobación de lo que les parece perjudicial para la dignidad de las personas o el bien de la comunidad (cf. CCE 2238).

Si la autoridad pública, excediéndose en sus competencias, oprime a los ciudadanos, estos no deben rechazar las exigencias objetivas del bien común; pero les es lícito defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de esta autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica (cf. GS 74; CCE 2242).

El rechazo de la obediencia a las autoridades civiles, cuando sus exigencias son contrarias a las de la recta conciencia, tiene su justificación en la distinción entre el servicio de Dios y el servicio de la comunidad política. «Dad, pues, al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22, 21) y en la primacía de la Ley de Dios: «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 5, 29).

Regímenes políticos y estado de derecho

Caben diversos regímenes políticos, o formas de organización general de la vida política. No es competencia de la Iglesia determinar cuál ha de ser el régimen político de un país, ni precisar las instituciones necesarias, o señalar los contenidos de las leyes constitucionales. Como explica el *Catecismo* recogiendo las enseñanzas del Magisterio

anterior, «la diversidad de los regímenes políticos es moralmente admisible con tal que promuevan el bien legítimo de la comunidad que los adopta» (CCE 1901). Sin embargo, la DSI alaba o reprueba determinadas formas de organización política tomando como referencia el respeto a la dignidad y derechos humanos y, en definitiva, al bien común, al que el Estado debe servir. En concreto, señala que «los regímenes cuya naturaleza es contraria a la ley natural, al orden público y a los derechos fundamentales de las personas, no pueden realizar el bien común de las naciones en las que se han impuesto» (CCE 1901). Desde esta perspectiva, pueden distinguirse tres tipos de regímenes políticos:

- *Regímenes totalitarios*. La característica principal del Estado totalitario es una concepción totalizante del mundo y de la vida (nazismo, comunismo, fascismo,...) encarnada por el Estado, cuya misión es hacer efectiva dicha ideología entre sus ciudadanos y aun contribuir a imponerla a otros Estados. En esta situación, la dignidad de la persona y muchos derechos humanos son pisoteados en nombre de la ideología dominante. De aquí el rechazo de estos regímenes por parte de la doctrina católica¹, y también por una multitud de personas que se revelan ante la imposición de una concepción de la vida sin espacio para la libertad.
- *Regímenes irrespetuosos con la libertad civil o religiosa*. En este sentido, el Concilio Vaticano II se lamentaba de «determinadas formas políticas vigentes en muchos países, que dificultan la libertad civil o religiosa, multiplican las víctimas de las pasiones y los crímenes políticos y desvían del ejercicio del bien común el ejercicio de la autoridad en provecho de una determinada facción o de los propios gobernantes» (GS 73). Hoy es particularmente deplorable la situación de aquellos países en los que la libertad religiosa no es respetada.
- *Regímenes democráticos*. En ellos los gobernantes son elegidos y depuestos por el pueblo, el cual participa, además, en el gobierno con referéndum y otras consultas políticas. La Iglesia, aunque como se ha dicho no se identifica con ningún sistema político concreto, aprecia el sistema de la democracia (cf. CA, 46; GS, 29, 75; Pío XII *Radiomensaje*, 24.XII.1944).

El Concilio Vaticano II señala que «está plenamente de acuerdo con la naturaleza humana que las estructuras político-jurídicas sean tales que ofrezcan a todos los ciudadanos, cada vez más y sin ninguna discriminación, la posibilidad efectiva de participar libre y activamente tanto en el establecimiento de los fundamentos jurídicos de la comunidad política como en el gobierno del Estado y en la determinación del ámbito y los fines de los diversos organismos, como en la elección de los gobernantes» (GS 75). Esto es precisamente lo que ofrece la democracia. De modo más explícito, Juan Pablo II (cf. CA 46) señalaba tres motivos por los que la Iglesia aprecia el sistema de la democracia:

- Asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas.
- Garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes.
- Permite sustituirlos oportunamente de manera pacífica.

Por otra parte, la DSI aboga a favor del "Estado de derecho", en el cual es soberana la ley y no la voluntad arbitraria de los hombres. Además ve con buenos ojos la

estructura actual de los Estados en tres poderes —legislativo, judicial y ejecutivo— por cuanto evita que el poder se concentre en la misma persona o institución. Esto promueve el equilibrio de poderes y facilita que cada uno de ellos se mantenga dentro de sus justos límites (*cf* CA 44).

Con la Revolución francesa, frente al "viejo régimen" de la monarquía absoluta surgirían regímenes o formas organizativas del Estado basados en el gobierno del pueblo a través de representantes, con separación de los tres grandes poderes públicos (legislativo, judicial y ejecutivo) como garantía de libertad y freno de abusos. Se daba primacía a ley, a la que todos están sometidos, para regular la actividad judicial y ejecutiva; había reconocimiento de derechos y libertades y un sistema de recursos para la defensa de ciudadanos ante posibles abusos de la Administración Pública.

La democracia, sustentada y legitimada por valores morales

La DSI, al tiempo que alaba la democracia en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, insiste en que ha de tener sólidos fundamentos morales. «Una auténtica democracia —ha escrito Juan Pablo II— es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana» (CA 46). Sin el respeto por la dignidad de todo ser humano y sus derechos innatos, la democracia carecería de un auténtico y sólido fundamento (RH 17) (CA 47).

La negación de la *verdad del hombre*, con su *dignidad y derechos inalienables* es propio de regímenes despóticos o totalitarios. «La raíz del totalitarismo moderno hay que verla (...) en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios invisible y, precisamente por esto, sujeto natural de derechos que nadie puede violar: ni el individuo, el grupo, la clase social, ni la Nación o el Estado» (CA44). En cambio, la democracia «mira el nombre en cuanto tal, quien lejos de ser objeto y elemento puramente pasivo de la vida social es, y debe ser y permanecer, sujeto, fundamento y fin de la misma» (BH 11).

La propia democracia está en riesgo si no acepta unos valores superiores que la sustenten y legitimen: «el valor de la democracia se mantiene o decae con los valores que encarna y promueve: fundamentales e imprescindibles son ciertamente la dignidad de la persona humana, el respeto de sus derechos inviolables e inalienables, así como la consideración del bien común como fin y criterio regulador de la vida pública» (EV 70).

En bastantes regímenes democráticos existe un elevado grado de respeto por los derechos humanos y las legítimas libertades. Pero, por desgracia, no siempre incluye a todos los seres humanos. Es lo que ocurre con las legislaciones que no protegen la vida del ser humano concebido, pero aún no nacido. Con palabras muy duras, Juan Pablo II se preguntaba: «Cuando una mayoría parlamentaria o social decreta la legitimidad de la eliminación de la vida humana aún no nacida, inclusive con ciertas condiciones, ¿acaso no adopta una decisión 'tiránica respecto al ser humano más débil e inocente?» (CA 44). Otra situación inaceptable es el abuso democrático contra una minoría social, «marginándola, oprimiéndola, explotándola o incluso intentando destruirla» (CA 44).

El gobierno de las mayorías debe respetar a las minorías en sus derechos fundamentales.

El recto orden democrático requiere, además, otras condiciones. Una de ellas es que «no puede favorecer la formación de grupos dirigentes restringidos que, por intereses particulares o por motivos ideológicos, usurpan el poder del Estado» (CA 46). Ocurre cuando, aun con apariencia de gobierno del pueblo, con el pueblo y para el pueblo, los políticos o grupos en el poder solo buscan su provecho particular, o impiden la participación efectiva en la actividad política a un determinado grupo de ciudadanos. El régimen democrático exige también que los ciudadanos posean formación personal, sentido de responsabilidad y una adecuada y veraz información de la vida pública. Requiere también unas estructuras sociales apropiadas que faciliten la asociación de personas con ideales afines y la participación en la vida social y política. En este sentido, Juan Pablo II advertía que la democracia «requiere que se den las condiciones necesarias para la promoción de las personas concretas, mediante la educación y la formación en los verdaderos ideales, así como de la 'subjetividad' de la sociedad mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad» (CA 46).

El riesgo de alianza entre democracia y relativismo ético

Hay un riesgo importante que acecha a la democracia: su alianza con el *relativismo ético*. La *Centesimus annus* advierte de ello: «Hoy se tiende a afirmar que «1 agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad, y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos» (CA 46).

Quienes defienden que el relativismo es una condición de la democracia argumentan que solo el relativismo garantiza la tolerancia, el respeto recíproco entre las personas y la adhesión a las decisiones de la mayoría, mientras que las normas morales, consideradas objetivas y vinculantes, llevarían al autoritarismo y a la intolerancia (cf. EV 70). Es un argumento sencillo que puede seducir a no pocas personas, pero es falaz. En realidad, se excluye del relativismo valores como la tolerancia y el respeto recíproco. Por otra parte, el relativismo es bastante endeble. Lo que da mayor solidez a la democracia es el reconocimiento de unos pocos valores morales absolutos sobre los cuales han de apoyarse las decisiones de las mayorías. Unos firmes valores morales pueden facilitar más la adhesión personal que las decisiones mayoritarias.

Es innegable que, a lo largo de la historia, se han cometido abusos en nombre de la verdad, y que existe el riesgo que unos pocos quieran imponer su opinión como si fuera la verdad más absoluta. Pero, ¿es esto suficiente para prescindir de la verdad? ¿No se han cometido también muchos atropellos por quienes no aceptan ninguna verdad objetiva? ¿Es tolerancia permitir que se eliminen vidas humanas inocentes e indefensas simplemente porque así lo ha decidido la mayoría? «Es cierto —comenta Juan Pablo II— que en la historia ha habido casos en los que se han cometido crímenes en nombre de la "verdad". Pero crímenes no menos graves y radicales negaciones de la libertad se han cometido en nombre del "relativismo ético"» (EV 70). Más aún, «si no

existe una verdad última la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia» (CA 46).

Por otra parte, cuando no se aceptan normas morales objetivas, con frecuencia, las normas legales vienen a sustituir la moralidad. Entonces, lo "aceptado por la mayoría", lo "aprobado democráticamente", lo que "tolera la sociedad", lo "constitucional"... fácilmente se convierten en criterios prácticos para las actuaciones institucionales y aun personales, como si la democracia fuera la norma moral definitiva, por muy pluralista que sea la sociedad. Como advierte el Romano Pontífice, «la democracia no puede mitificarse convirtiéndola en un sustitutivo de la moralidad o en una panacea de la inmoralidad» (EV 70). La democracia, «fundamentalmente, es un 'ordenamiento' y, como *tal*, un instrumento y no un fin. Su carácter 'moral' no es automático, sino que depende de su conformidad con la ley moral a la que, como cualquier otro comportamiento humano, debe someterse» (EV 70).

Desde una perspectiva histórica, puede añadirse, que la democracia moderna surgió como reacción a abusos absolutistas y en defensa de los derechos del hombre y del ciudadano y, en definitiva de unos valores superiores a la voluntad arbitraria de unos hombres sobre otros. Todavía hoy siguen preconizándose los derechos humanos y un sistema democrático que los respete, frente a abusos de regímenes más o menos totalitarios.

La democracia sustentada sobre valores absolutos es, sin duda, un enfoque más sólido que otros apoyados en el relativismo ético, con valores cambiantes según sea la opinión mayoritaria, en la cual influyen poderosamente los medios de comunicación y otras fuentes de poder.

«Para el futuro de la sociedad y el desarrollo de una sana democracia —insiste Juan Pablo II— urge pues descubrir de nuevo la existencia de valores humanos y morales esenciales y originarios, que deriven de la verdad misma del hombre y expresen y tutelen la dignidad de la persona. Son valores, por tanto, que ningún Estado puede crear, modificar o destruir, sino que solo debe reconocer, respetar y promover» (EV 71).

Necesidad de que las leyes civiles se ajusten a la ley moral natural.

Un aspecto importante de la actividad política son las leyes que rigen la comunidad. La DSI proclama la necesidad de que las leyes no prescindan de su base ética. Como explica Juan Pablo II, «solo el reconocimiento de una ley moral objetiva, en cuanto es "ley natural" inscrita en el corazón del hombre, es punto de referencia normativa de la misma ley civil» (EV 70). La ley natural establece «la base moral necesaria para la edificación de la comunidad de los hombres», al tiempo que «proporciona la base necesaria a la ley civil que se adhiere a ella, bien mediante una reflexión que extrae las conclusiones de sus principios, bien mediante adiciones de naturaleza positiva y jurídica» (CCE 1959). Los derechos de las personas derivadas de la ley natural dan lugar al denominado «derecho natural».

Las leyes civiles son menos amplias que la ley moral y pueden no penalizar determinadas acciones contrarias a la moral, como es el caso del adulterio y la prostitución. Sin embargo, la ley siempre ha de proteger los derechos inalienables de la persona. De aquí que «la ley civil deberá tolerar a veces, en aras del orden público, lo que no puede prohibir sin ocasionar daños más graves. Sin embargo, los derechos inalienables de la persona deben ser reconocidos y respetados por parte de la sociedad civil y de la autoridad pública» (DVt 101). Por ello, «cuando el Estado no pone su poder al servicio de los derechos de todo ciudadano, y particularmente de quien es más débil, se quebrantan los fundamentos mínimos del Estado de derecho» (DVt 103).

Cuando las leyes son contrarias a la moral, hay que considerarlas como mera coacción externa. De acuerdo con santo Tomás de Aquino, «la ley humana es tal en cuanto esté conforme con la recta razón y, por tanto, derive de la ley eterna. En cambio, cuando una ley está en contraste con la razón, se la denomina ley inicua; sin embargo, en este caso, deja de ser ley y se convierte más bien en un acto de violencia» (S Th , I—II, q. 93, a.3ad2;CCE1902)..

Esta falta de adecuación de la ley a la moral se da en algunas leyes actuales, invocando la teoría del "positivismo jurídico" que considera que justicia es, por definición, lo legislado, en lugar de legislar buscando la justicia. Pero el positivismo jurídico es hoy muy criticado, y con frecuencia se habla de "leyes injustas". Es fácil de comprender que basándose en el positivismo jurídico se pueden cometer muchos atropellos a la dignidad y derechos humanos, como así ha ocurrido a lo largo de la historia. Un ejemplo típico son las leyes nazis con las que se cometieron flagrantes injusticias, que fueron calificadas como "crímenes contra la humanidad".

El papel de la ley civil no consiste, como a veces se piensa, en legalizar lo que ocurre en la sociedad. Menos aún ha de regularse siguiendo únicamente intereses electoralistas, como a veces ocurre. Las leyes civiles, ante todo, han de proporcionar normas justas para la convivencia. «La función de la ley civil consiste en garantizar una ordenada convivencia social sobre la justicia. (...) Precisamente por esto, la ley civil debe asegurar a todos los miembros de la sociedad el respeto de algunos derechos fundamentales, que pertenecen originariamente a la persona y que toda ley positiva debe reconocer y garantizar» (EV 71).

Una ley "democrática" no equivale, pues, a una ley "justa". Por tanto, aceptar la democracia no significa considerar justa cualquier ley aprobada por una mayoría parlamentaria. Eso sería caer en el error del positivismo jurídico y equiparar democracia con moralidad.

Cuando una ley se estima injusta es necesario luchar por cambiarla. La democracia permite determinadas actuaciones que pueden contribuir a conseguirlo. En ocasiones será necesario proceder en varias etapas.

La derogación de leyes abortivas puede ser uno de estos casos. En la Encíclica *Evangelium vitae* se señala que «cuando no sea posible evitar o abrogar completamente una ley abortista, un parlamentario, cuya absoluta oposición personal al aborto sea clara y notoria a todos, puede ofrecer su apoyo a propuestas encaminadas a limitar los daños de esa ley y disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública». Se justifica esta actuación porque «obrando de este modo no se presta una colaboración ilícita a una ley injusta; antes bien se realiza un intento legítimo y obligado de limitar sus aspectos inicuos» (EV 73).

En la práctica, la introducción de legislaciones injustas pone con frecuencia a profesionales de recta conducta en situaciones difíciles en las que han de presentar *objeción de conciencia*. No raramente ocurre también que la negativa de estos profesionales a participar en determinadas actividades inmorales, aunque permitidas por la legislación vigente, les ocasionen perjuicios **en** su trabajo o en su promoción. En estos **casos**, la propia ley debería defender a los profesionales respetuosos con la dignidad humana y derechos de la persona (EV 74).

La Iglesia y la comunidad política: independencia y colaboración.

Las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política **no** siempre han sido fáciles. En ocasiones, algunos eclesiásticos han ejercido un poder político creando gran confusión entre los fieles. Otras veces, en cambio, ha sido el poder temporal el que ha querido servirse de la Iglesia para sus intereses políticos.

Las posturas ideológicas han oscilado desde un *cesaropapismo*, que ponía a la Iglesia bajo la protección, pero también dependencia, del poder temporal, hasta la *separación radical* entre la Iglesia y el Estado propugnada por el liberalismo desde finales del siglo XVII y recogida hoy por el *laicismo fundamentalista*.

La doctrina de la Iglesia formulada en el Concilio Vaticano II (cf. GS 76) defiende la mutua independencia y autonomía de la Iglesia y la comunidad política y, al mismo tiempo, la necesidad de mantener relaciones de colaboración: «La comunidad política y la Iglesia, cada una en su ámbito propio, son mutuamente independientes y autónomas». Explica que la Iglesia «por razón de su misión y competencia no se confunde de ninguna manera con la comunidad política ni está ligada a ningún sistema político». Añade, sin embargo, la necesidad de que Iglesia y comunidad política colaboren ya que «ambas, aunque por título diverso, están al servicio de la vocación personal y social de unos mismos hombres. Tanto más eficazmente ejercerán este servicio en bien de todos cuanto mejor cultiven entre ellas una sana colaboración, teniendo también en cuenta las circunstancias de tiempo y lugar».

Temas concretos que reclaman esta colaboración son, por ejemplo, los matrimonios canónicos, la enseñanza religiosa, los entierros, los actos externos de culto, el patrimonio monumental de titularidad eclesiástica, como algunas catedrales, monasterios e iglesias, y algunos otros temas.

Estas enseñanzas conciliares están en línea con la denominada "laicidad positiva", una posición que defiende la aconfesionalidad del Estado, pero reconoce el papel de la religión en la sociedad y promueve relaciones de cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas.

Por su parte, la Iglesia, cumpliendo su misión, ayuda a la buena marcha del Estado, recordando a los fieles sus deberes como buenos ciudadanos y animando a todos a fomentar el bien común. Además, a través de instituciones eclesiásticas e iniciativas sociales animadas por la Iglesia se llevan a cabo no pocas obras benéficas y asistenciales que redundan en bien de la sociedad. Considerando estas valiosas aportaciones a la comunidad política, parece razonable que la Iglesia obtenga cierta ayuda económica del Estado para el sostenimiento de sus ministros y sus actividades, o

que se facilite su financiación a través de aportaciones de los fieles mediante mecanismos fiscales, como ocurre en España y en otros países.

Particular importancia tiene un adecuado reconocimiento de la libertad de la Iglesia y su derecho a evangelizar y desarrollar su misión. La Iglesia no deja de reclamar este derecho en todo el mundo: «siempre y en todas partes (la Iglesia) tiene el derecho de predicar la fe con auténtica libertad, a enseñar su doctrina sobre la sociedad, a ejercer sin trabas su misión ante los hombres, así como expresar su juicio moral acerca, incluso, de cosas que se refieren al orden político, cuando así lo exijan los derechos fundamentales de las personas o la salvación de las almas» (GS 76).

APÉNDICE: Participación de los católicos en la vida pública

Las relaciones de colaboración entre la Iglesia y el Estado a la que nos acabamos de referir son de carácter institucional y tienen gran importancia, pero no deben confundirse con las acciones políticas que los fieles católicos, en nombre propio y como ciudadanos guiados por su conciencia llevan a cabo, ya sea individualmente o unidos a otros ciudadanos católicos o no católicos (GS 76).

El cristiano ha de vivir la *unidad de vida* en su actuación en la vida pública de modo ejemplar, como quien actúa con conciencia del deber y al servicio al bien común (cf. GS 43, 75). Sería absurdo dejar de ser católico al entrar en el Parlamento, como el que deja el sombrero en la puerta (cf. *Camino*, n. 353). La actitud cristiana en la vida pública es de apertura y colaboración, pero no de renuncia a la verdad conocida. «En el diálogo con los demás hombres y estando atento a la parte de verdad que encuentra en la experiencia de vida y en la cultura de las personas y de las Naciones, el cristiano no renuncia a afirmar todo lo que le han dado a conocer su fe y el correcto ejercicio de su razón» (CA 46). Por ello, «la conciencia cristiana bien formada no permite a nadie favorecer con el propio voto la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contengan propuestas alternativas o contrarias a los contenidos fundamentales de la fe y la moral. Ya que las verdades de fe constituyen una unidad inseparable, no es lógico el aislamiento de uno solo de sus contenidos en detrimento de la totalidad de la doctrina católica».

La Iglesia alaba y estima la labor de quienes se dedican a servir a los demás en la cosa pública y aceptan las cargas de este oficio, aunque las modalidades de esta participación pueden variar de un país a otro o de una cultura a otra (cf. GS 31, 75). A pesar de que, como en otros ámbitos, haya políticos que abusen de su cargo, no por ello hay que despreciar a quienes sirven a la comunidad política. «Los cristianos — advierten los obispos españoles— debemos ser los primeros en mostrar nuestro agradecimiento hacia los políticos (...); carece de fundamento evangélico una actitud de permanente recelo, de crítica irresponsable y sistemática en este ámbito» (VHL 62).

Es una responsabilidad de todos hacer rendir los propios talentos, también en el ámbito social y político. La inhibición de muchos católicos al retraerse de tomar parte activa en la vida social y política pone el poder en manos de otras personas con ideas o ambiciones quizá menos rectas. Los católicos, como los demás ciudadanos «deben cuanto sea posible tomar parte activa en la vida pública» (CCE 1915). Han de actuar con iniciativa y responsabilidad personal, con competencia, integridad moral y

prudencia, dedicándose al bien de todos con sinceridad, equidad, fortaleza y caridad (cf. GS 43 y 75).

Los fieles católicos han de respetar a otros católicos y a todos aquellos que en virtud de un legítimo pluralismo y bajo su propia responsabilidad se dedican a la política. Han de actuar sin comprometer a la Iglesia en sus opciones políticas, pero siempre de un modo coherente con la fe y la moral cristiana (cf. GS 43). Si forman parte de partidos políticos, han de tener en cuenta que estos «deben promover lo que crean que es necesario para el bien común; pero nunca es lícito anteponer el propio interés al bien común» (GS 75).

Las iniciativas y los modos de participación en la vida social y política pueden ser muy variados (cf. CVP). Un modo es la militancia en partidos políticos y la participación activa en la política, pero la participación en la vida pública tiene muchas otras posibilidades. Una de ellas es la participación en asociaciones profesionales, cívicas o sindicales. Los medios de comunicación social y las redes sociales ofrecen también buena: oportunidades, ya sea de modo directo (comentarios a artículo: *online*, cartas a los periódicos, participación en debates radiofónicos o televisivos, envío de mensajes en programas Interactivos, etc.), o mediante formas sociales de supervisión o control (asociaciones de telespectadores, alabanzas o quejas al defensor del lector, etc.). Conviene también destacar la participación en asociaciones cuya misión es promover o defender determinados valores o proyectos (familia, educación, derecho a la vida, dignificación de determinadas profesiones, calidad moral en los medios de comunicación, etc.) y, en general, todas aquellas intervenciones orientadas a mejorar la moda, las costumbres sociales o la legislación.

Capítulo VII

FUNDAMENTOS MORALES DE LA ACTIVIDAD ECONÓMICA

El ser humano necesita para su vida un conjunto de medios que son relativamente escasos y requieren una diligente administración. A estos medios se les atribuye un valor "económico" (*economía* deriva del griego, *oikonomía*, y significa "dirección o administración de una casa"). Entre los medios económicos se cuentan algunos que son necesarios para la vida física (alimentación, vivienda, cuidado de la salud...), mientras que otros; contribuyen al desarrollo cultural o espiritual del hombre (educación, bienes culturales, medios de comunicación social transportes, lugares de culto...).

La ciencia económica se ocupa de la actividad humana encaminada a satisfacer necesidades y deseos de la gente utilizando recursos escasos, mientras que la organización económica se propone cubrir de un modo ordenado y eficiente dicha actividad por medio de instituciones y procedimientos adecuados.

La Iglesia no pretende hacer ciencia económica, ni establecer modelos o programas para la organización de la economía pero le preocupan los aspectos éticos de la ordenación económica. A este propósito enseña que «la actividad económica dirigida según sus propios métodos, debe moverse dentro de los límites del orden

moral, según la justicia social, a fin de responder al plan de Dios sobre el hombre (GS 64)» (CCE 2426).

La actividad económica, al servicio del hombre

Como señala Benedicto XVI, "el sector económico no es ni éticamente neutro ni inhumano o antisocial por naturaleza. Es una actividad del hombre y, precisamente porque es humana, debe ser articulada e institucionalizada éticamente" (CV 36).

La actividad económica ha de ponerse al servicio del hombre. El Concilio Vaticano II expresaba que «según el parecer casi unánime de creyentes y no creyentes, todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos» (GS 12). Esto equivale a afirmar que la riqueza, igual que la tecnología y los procesos económicos, son instrumentales respecto a las personas.

En consecuencia, «el desarrollo de las actividades económicas y el crecimiento de la producción están destinados a remediar las necesidades de los seres humanos. La vida económica no tiende solamente a multiplicar los bienes producidos y a aumentar el lucro o el poder; está ante todo ordenada al servicio de las personas, del hombre entero y de toda la comunidad humana» (CCE 2426).

Considerar el afán de riqueza como un absoluto y *no como* un medio para satisfacer necesidades humanas es invertir el correcto orden de *valores*. *El propio Evangelio advierte* de modo contundente: «No podéis servir a Dios y al dinero» (Mt 6,24; cf. Le 16,13). Cuando se sirve al dinero en lugar de a Dios hay un serio desorden moral. El *Catecismo* recoge una larga experiencia histórica al recordar que «el apetito desordenado de dinero no deja de producir efectos perniciosos. Es una de las causas de los numerosos conflictos que perturban el orden social (cf. GS 63, 3; LE 7; CA 35)» (CCE 2424).

Reconocer que la riqueza tiene un valor instrumental no significa, sin embargo, que deba despreciarse, ni que el lucro sea algo malo en sí mismo. Lo que es malo es poner la riqueza, o su medida que es el dinero, por encima de las personas. Si así fuera, la riqueza ya no serían un medio, sino un fin; se estaría sirviendo a las riquezas, en lugar de servirse de ellas. Y esta inversión de medios y fines es contraria al Evangelio y a la recta razón.

De aquí surge un principio, repetido de diversos modos por la DSI, que expresa la necesidad de orientar la economía y la entera actividad económica al servicio del hombre. El Concilio Vaticano II lo formulaba del siguiente modo: «En la vida económico-social también hay que respetar y promover la persona humana y su íntegra vocación, igual que el bien de toda la sociedad. El hombre es el autor, el centro, el fin de toda la vida económico-social» (GS 63).

Una teoría económica adecuada no puede perder de vista esta realidad. En este sentido, el *Catecismo* señala que «una teoría que hace del lucro la norma exclusiva y el fin último de la actividad económica es moralmente inaceptable» (CCE 2424).

El destino universal de los bienes

Poner la actividad económica al servicio de las personas implica que los bienes creados lleguen a todos de un modo justo y solidario. Este "destino universal de los bienes" aparece en la teología de la creación. Al comienzo Dios confió los recursos de

la tierra a nuestro primeros padres para que tuviera cuidado de ellos, los dominaran mediante su trabajo y se beneficiara de sus frutos (cf. Gn 1, 26-29; Gn 2, 15). De aquí surge un principio fundamental que el Concilio Vaticano II enuncia con estas palabras: «Dios destinó la tierra, con todo lo que ella contiene, al uso de todos los hombres y los pueblos: de manera que los bienes creados deben llegar equitativamente a todos, dirigidos por la justicia y acompañados de la caridad» (GS 69). Juan Pablo II ha calificado este principio, llamado también, a *veces*, principio del uso común de los bienes, «el primer principio de todo el ordenamiento ético social» (LE 19).

Existen diversos modos de acceder al destino universal de los bienes, y a través de ellos es como estos bienes pueden llegar a todos:

- *Por extracción o fructificación de la propia propiedad*, con más o menos trabajo. Es lo que ocurre con los campos y los bosques, con la caza y la pesca, con el ganado y animales de granjas y, en general, por todos los frutos de la tierra que se multiplican espontáneamente o con ayuda del trabajo humano. La propiedad puede ser adquirida por el propio trabajo o ser recibida como herencia, donación o compra.
- *A través de la remuneración del trabajo*. No todo el mundo tiene propiedades u obtiene de las mismas lo que necesita o desea, pero puede hacerlo trabajando por cuenta ajena.
- *Por recepción de donaciones voluntarias* procedentes de personas, grupos o instituciones que actúan con solidaridad.
- *Mediante acciones de redistribución de la riqueza* llevada a cabo por los poderes públicos, utilizando una parte de los impuestos o del patrimonio nacional acumulado para otorgar subsidios, pensiones o para llevar a cabo otras acciones de política social.

La tradición cristiana, desde los tiempos apostólicos, exhorta a compartir lo propio con quienes pasan necesidad y, desde León XIII, apoya también la existencia de políticas sociales (cf. RN 25, LS 9). Asimismo, sugiere facilitar el acceso de todos a la propiedad privada de ciertos bienes (cf. MM 115)-

En la práctica, no siempre se logra encontrar una fórmula adecuada para hacer efectivo el destino universal de los bienes de un modo eficiente y justo. De hecho, los bienes económicos están distribuidos en el mundo de modo muy desigual. Hay países con mayor abundancia de recursos naturales y países en los que son escasos, hay gente rica y gente pobre, y personas con distintas capacidades, conocimientos, formación y relaciones para acceder a bienes económicos.

Para muchos el modo usual de acceder a los bienes necesarios para la vida es a través del trabajo, trabajando en una empresa o ejerciendo libremente una profesión. Pero hay gente que no logra entrar en el sistema de empresa (cf. CA 33), ya sea por falta de conocimientos o preparación, por limitaciones físicas o psíquicas, o por motivos de enfermedad. Ocurre también que, en muchos lugares y países, no existen suficientes posibilidades de empleo, o falta comunicación para acceder a ellos. En estos casos, el destino universal de los bienes exige encontrar otras soluciones: favorecer la creación de empleos y mejorar la formación profesional, la movilidad y la intercomunicación para encontrar trabajo, proporcionar ayudas, subvenciones o pensiones cuando fallan las soluciones anteriores.

En el ámbito internacional el problema es aún más complejo, pero a menudo también más acuciante. Volveremos sobre este tema en el Capítulo IX, a propósito del desarrollo de los pueblos.

Propiedad privada y su función social

A primera vista podría pensarse que la propiedad privada, con el carácter excluyente que se le atribuye, es incompatible con el destino universal de los bienes. Pero no es así. Como explica el *Catecismo de la Iglesia Católica*, «los bienes de la tierra están destinados a todo el género humano. Sin embargo, la tierra está repartida entre todos los hombres para dar seguridad a su vida, expuesta a la penuria y amenazada por la violencia. La apropiación de bienes es legítima para garantizar la libertad y la dignidad de las personas, para ayudar a cada uno a atender sus necesidades fundamentales y las necesidades de los que están a su cargo» (CCE 2402). El derecho a poseer una parte de bienes suficiente para sí mismos y para sus familias es un derecho que a todos corresponde (GS 69) y que está implícito en el séptimo mandamiento del Decálogo, que prohíbe robar (cf. Ex 20, 15; Dt5, 19; Mt 19, 18).

Negar el derecho de propiedad privada no solo es reprobable por motivos morales, sino también por razones operativas. La experiencia histórica muestra la inviabilidad práctica de poseer todo en común, al menos cuando se aplica a la sociedad en su conjunto. Es bien conocido cómo los regímenes comunistas del Este de Europa llevaron al borde de la bancarrota a países enteros. Mucho antes de que esto ocurriera, autores como Aristóteles, santo Tomás de Aquino y otros, habían sostenido con razones de mucho peso que la promoción del bien común exige la propiedad privada, su derecho y su ejercicio. Y así lo enseña también la doctrina social de la Iglesia (cf. CCE 2403).

Se plantea así la cuestión de cómo hacer compatible el destino universal al que están destinados los bienes de la creación con la propiedad privada. La solución a esta cuestión pasa por descubrir el carácter relativo de la propiedad privada y su función social.

Imaginemos el propietario de una valiosa colección de pinturas que, alegando que son de su propiedad, decide destruirlas; o el propietario de un magnífico bosque que, de pronto, decide quemarlo porque es "suyo". ¿Tiene derecho a hacerlo? Más dramático aún sería un terrateniente que teniendo una gran finca, donde pueden establecerse cultivos rentables, decide no hacerlo porque no lo necesita, mientras que en la población que hay junto a la finca existe abundante paro. ¿Tendría derecho a inhibirse de este problema afirmando que aquella finca es suya y que con ella hace lo que quiere?

Para el liberalismo radical, la propiedad privada es un derecho casi absoluto que proporciona poder para ser usada, vendida y consumida sin más límites que los daños que pueda ocasionar a las libertades de los demás o lo que establezcan las leyes. En cambio, para el socialismo primitivo, la propiedad privada es el origen de todos los males, y por ello debe ser abolida.

Frente a ideologías extremas, la Iglesia siempre ha mantenido que la propiedad privada es un derecho, pero no absoluto. El derecho a poseer, usar y disponer de unos bienes está subordinado al destino universal de los bienes. En palabras del último Concilio, «el hombre al utilizar esos bienes, debe considerar no solo como propias las

cosas que legítimamente posee, sino también como comunes, en el sentido de que no solo a él aprovechen, sino también a los demás» (GS 69).

Puede, pues, afirmarse que la propiedad privada tiene una función social inseparablemente unida al derecho de dominio sobre unos bienes económicos. Juan Pablo II ha llegado a afirmar que inherente en toda propiedad privada hay una "hipoteca social" (cf. SRS 42). Dicho de otro modo, la propiedad privada «debe hacer posible que se viva la solidaridad entre los hombres» (CCE 2402), procurando que la propiedad posibilite que todos tengan lo necesario para una vida verdaderamente humana.

A la luz de estas cuestiones, ha de considerarse simultáneamente el derecho de propiedad privada y el destino universal de los bienes. Así lo hace el *Catecismo* al indicar que «el séptimo mandamiento prohíbe tomar o retener el bien del prójimo injustamente y perjudicarle de cualquier manera en sus bienes. Prescribe la justicia y la caridad en la gestión de los bienes terrenos y de los frutos del trabajo de los hombres. Con miras al bien común exige respeto al destino universal de los bienes y al derecho de propiedad privada. La vida cristiana se esfuerza por ordenar a Dios y a la caridad fraterna los bienes de este mundo» (CCE 2401).

Propiedad privada y ayuda a los pobres

La propiedad, además de ayudar a satisfacer las necesidades propias y de los que están a su cargo, hace posible ocuparse de algunas necesidades de los demás. El *Catecismo* recuerda varios textos bíblicos que ponen de manifiesto la necesidad de amar y prestar ayuda a los pobres (cf. CCE 2443 - 2444) y que explican por qué «el amor de la Iglesia por los pobres pertenece a su constante tradición» (CA 57; cf. CCE 2444).

Este amor «está inspirado en el Evangelio de las bienaventuranzas (cf. Le 6,20-22), en la pobreza de Jesús (cf. Mt 8,20), y en su atención a los pobres (cf. Me 12,41-44)» (CCE 2443). La DSI recuerda también que «el amor a los pobres es incompatible con el amor desordenado de las riquezas o su uso egoísta» (CCE 2445). Los poseedores de bienes de uso y consumo deben, pues, usarlos con templanza reservando la mejor parte a las necesidades de los demás (cf. CCE 2405). Es este el sentir de los Padres y de los doctores de la Iglesia, quienes enseñaron que los hombres están obligados a ayudar a los pobres, y por cierto no solo con los bienes superfluos (cf. CCE 2446 — 2447). San Juan Crisóstomo lo expresa vigorosamente: «No hacer participar a los pobres de los propios bienes es robarles y quitarles la vida. Lo que tenemos no son nuestros bienes, sino los suyos» (Homilía *In Lazarum* 1,6; CCE 2446).

Hay que hacer notar con Juan Pablo II que el amor a los pobres no abarca solo la pobreza material, sino también las numerosas formas de pobreza cultural y religiosa (CA 57; CCE 2444). La ayuda a solucionar todas estas formas de pobreza requiere soporte económico, pero también dedicación personal de algunas gentes.

En relación con situaciones extremas de pobreza, el magisterio de la Iglesia, siguiendo la tradición cristiana, llega a afirmar que «quien se encuentra en necesidad extrema tiene derecho a procurarse lo necesario tomándolo de la riqueza de los demás» (GS 67). En este caso, tomar lo ajeno no sería un robo, porque el derecho de propiedad cedería al superior derecho a la vida, que requiere el uso común de los bienes. Pero, se

debería probar que la situación es realmente de "necesidad extrema". En la práctica ha de evitarse llegar a esta situación, que daría lugar a un evidente desorden social.

Inversiones de capital

Una de las implicaciones prácticas de la función social de la propiedad es hacerla rendir, de modo que facilite el acceso al destino universal de los bienes. En concreto, los bienes de producción, ya sean materiales o inmateriales, como tierras o fábricas, «requieren los cuidados de sus poseedores para que su fecundidad aproveche al mayor número de personas» (CCE 2405). Los medios de producción —afirma Juan Pablo II— «no pueden ser *poseídos contra el trabajo*, no pueden ser ni siquiera *poseídos para poseer*, porque el único título legítimo para su posesión —y esto ya sea en la forma de la propiedad privada, ya sea en la de la propiedad pública o colectiva— *es que sirvan al trabajo*», consiguientemente que, sirviendo al trabajo, hagan posible la realización del primer principio de aquel orden, que es el destino universal de los bienes y el derecho a su uso común» (LE 14).

El capital, al ser invertido tiene capacidad para generar riqueza y crear puestos de trabajo. De aquí la «obligación moral de no mantener capitales improductivos y, en las inversiones, mirar ante todo al bien común. Esto exige que se busque prioritariamente la consolidación o creación de nuevos puestos de trabajo para la producción de bienes realmente útiles» (LC 87).

Las inversiones deben orientarse a asegurar posibilidades de trabajo y beneficios suficientes a la población presente y futura (GS 70). Los responsables de las inversiones y de la organización de la vida económica, tanto los particulares como los grupos o las autoridades públicas, deben tenerlo muy presente y reconocer su grave obligación de estar muy atentos a los fines a los que van destinadas las inversiones de capital, ya que «la opción de invertir en un lugar y no en otro, en un sector productivo en vez de otro, es siempre una *opción moral y cultural*» (CA 36).

Regulación de la propiedad privada

La autoridad política tiene el derecho y el deber de proteger la propiedad privada como verdadero derecho natural (cf. RN 11, 26; QA 49). Pero también ha de regular el ejercicio legítimo de ese derecho y armonizarlo con el bien común (cf. QA, 49, GS 7; SRS 42; CA 40; 48). En caso de conflicto entre propiedad privada y exigencias comunitarias primordiales, toca a los poderes públicos encontrar una solución, sin excluir la expropiación, y actuar. En este último caso, la decisión deberá contar con la activa participación de personas y grupos sociales, estar sólidamente justificada por razones de bien común y pagarse un precio justo (cf. PP 23-24).

La DSI, aunque no excluye la nacionalización de empresas en casos muy excepcionales, aboga por lo contrario, recordando que la economía, como las demás ramas de la actividad humana, «no es por su naturaleza una institución del Estado; por el contrario es el producto viviente de la libre iniciativa de los individuos y de sus agrupaciones libremente constituidas» (Pío XII, *Carta 10 de julio de 1946*, 6).

En los últimos años en muchos países se han llevado a cabo no pocas privatizaciones de empresas controladas por el gobierno, pues ya no se ve razón para que sigan siendo públicas. Los economistas suelen señalar como argumento para las privatizaciones una mayor eficacia en la gestión. Pero hay también, y sobre todo, un

argumento ético: el principio de subsidiariedad. De acuerdo con este principio, los medios de producción de titularidad pública deben privatizarse cuando la iniciativa privada puede gestionarlos y no existen razones de bien común para la titularidad pública (seguridad nacional, o falta de incentivos económicos en servicios necesarios, por ejemplo).

Sistemas económicos y su valoración moral

La actividad económica puede organizarse de muy diversos modos, pero si no se respeta la primacía del hombre sobre las cosas, tal como enseña la DSI, el orden económico se hace inhumano. Por ello no es de extrañar que el magisterio de la Iglesia, atento a la dignidad y derechos del hombre y a todo aquello que dificulta el desarrollo humano, juzgue los aspectos morales de los sistemas económicos.

Capitalismo liberal y colectivismo marxista son dos sistemas de organización de la actividad económica que parten de dos visiones diversas del hombre, de su libertad y de su cometido social. Cada una de estas ideologías ha propuesto formas antitéticas de organización del trabajo y estructuras de la propiedad, especialmente en lo referente a los llamados medios de producción. Juan Pablo II, recogiendo las enseñanzas de sus predecesores afirma que «la doctrina social de la Iglesia asume una actitud crítica tanto ante el capitalismo liberal como ante el colectivismo marxista» (SRS 21), especialmente en sus formas más primitivas. Sin embargo, deja abierta la posibilidad y el deseo de que estos sistemas se transformen y sean capaces de favorecer o promover un desarrollo verdadero e integral del hombre y de los pueblos en la sociedad actual (cf. SRS 21).

Juicio moral del colectivismo

En el *colectivismo*, entendido como un capitalismo de Estado para el entero sistema productivo no se respetan derechos básicos de la persona como la iniciativa económica, el derecho de propiedad y la libertad de intercambio (cf. CA 22-29). No puede ser aceptable porque «un sistema que 'sacrifica los derechos fundamentales de la persona y de los grupos en aras de la organización colectiva de la producción es contrario a la dignidad del hombre (GS 65)» (CCE 2424).

Frente al capitalismo de Estado, la DSI propone una sociedad basada en el trabajo libre, en la empresa y en la participación. Tampoco se opone al mercado (ver sección siguiente), aunque exige que este sea controlado oportunamente por las fuerzas sociales y por el Estado, de manera que se garantice la satisfacción de las exigencias fundamentales de toda la sociedad (cf. CA35).

El rechazo absoluto del colectivismo no excluye, sin embargo, una presencia razonable del Estado en la actividad económica, dejando siempre a salvo el principio de subsidiariedad (cf. MM 55). Es lo que ocurre en los sistemas económicos en los que coexisten formas de propiedad pública y privada. Pero, en todo caso, debe evitarse que el Estado absorba para sí lo que puedan hacer los ciudadanos ejercitando legítimamente su libertad.

Juicio moral del capitalismo

Respecto al capitalismo las enseñanzas de la Iglesia también son muy severas cuando este adopta formas radicales. No es aceptable un sistema económico cuyo método asegura el predominio absoluto del capital, de los medios de producción y de la tierra, respecto a la libre subjetividad del trabajo (CA 35). En un sistema así, aunque de un modo distinto al anterior, tampoco la dignidad y el desarrollo de la persona humana gozan de la primacía que les corresponde. «Toda práctica que reduce a las personas a no ser más que medios de lucro esclaviza al hombre, conduce a la idolatría del dinero y contribuye a difundir el ateísmo» (CEE 2424).

Sin embargo, no todas las formas de capitalismo son igualmente rechazables por la DSI. En un famoso texto de la encíclica *Centesimus annus*, se afirma: «Si por "capitalismo" se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de "economía de mercado", o simplemente de "economía libre". Pero si por "capitalismo" se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa» (CA 42).

El mercado: posibilidades y límites de función social

El mercado es una institución socioeconómica en la que libremente se realizan intercambios de acuerdo con la oferta y la demanda. El mercado proporciona un mecanismo para fijar el precio de las cosas por acuerdo entre vendedor y comprador. El colectivismo comunista, con su economía centralizada y planificada, prácticamente anula el mercado y la libertad de intercambio. Por el contrario, el capitalismo más radical tiende a confiar la regulación de la actividad económica únicamente al mercado, eliminando toda regulación del mercado que vaya más allá de las "reglas de juego" de la libre competencia, basados en el cumplimiento de los contratos y "juego limpio", sin fraudes ni engaños. Esto último, sin duda es necesario, pero insuficiente.

El mercado no es solo un mecanismo de intercambio. Quienes operan en él son personas que realizan transacciones en un marco de confianza y cooperación, dentro del cual se desarrolla la competencia. Benedicto XVI pone de relieve que «si el mercado se rige únicamente por el principio de la equivalencia del valor de los bienes que se intercambian, no llega a producir la cohesión social que necesita para su buen funcionamiento. *Sin formas internas de solidaridad y de confianza recíproca, el mercado no puede cumplir plenamente su propia función económica*» (CV 35).

Posibilidades y límites del mercado

El libre mercado tiene muchos aspectos positivos, pero tiene también sus limitaciones. Entre los primeros, destacan:

- favorece el intercambio de los productos;
- contribuye eficazmente a la actividad económica, ya que incentiva la producción hacia productos realmente demandados;
- promueve asignaciones de personas y recursos tendentes a una disminución de costes;
- estimula la innovación y la mejora de la relación calidad-precio de los productos;
- orienta la distribución hacia usos económicamente eficientes;
- respeta la libertad de elección de las personas. En la Encíclica *Centesimus annus*, se reconocen las anteriores ventajas, poniendo de relieve esta última, al dar la primacía a la voluntad y a las preferencias de las personas (cf. CA 40).

La propia encíclica, señala que el mercado tiene sus límites y no puede satisfacer todas las necesidades humanas (cf. CA 34). En efecto, hay aspectos de la actividad económica que no se pueden regular exclusivamente con los mecanismos del mercado. Así ocurre, por ejemplo, con:

- el deterioro del medio ambiente por la actividad económica;
- los denominados bienes de interés general (servicios de vigilancia, publicidad genérica, parques...);
- la existencia de monopolios, ya sean naturales (cuando solo es rentable tener un único producto, como agua o gas en una ciudad) o los creados para aprovecharse de una situación de poder.

Estos y otros problemas difícilmente pueden ser resueltos apelando únicamente a las fuerzas del mercado. El mercado indica qué debe producirse atendiendo a la capacidad adquisitiva de los compradores y a la posibilidad de alcanzar un determinado precio. Pero es evidente que:

- hay necesidades humanas que no son "solventes" y otras que, por su naturaleza, no pueden ser resueltas por el mercado;
- el mercado no considera la moralidad del producto ni asegura que lo producido sea lo más adecuado para la formación de una personalidad madura en el comprador. Más aún, puede incentivar determinadas actuaciones éticamente cuestionables (determinados productos inmorales, condiciones de trabajo inhumanas, publicidad nociva, etc.) o, por el contrario, puede desincentivar otras deseables (el ejercicio de ciertas responsabilidades sociales).

En resumen, no se puede negar las ventajas del mercado, pero tampoco se pueden ignorar sus limitaciones, ya que esto último conlleva el riesgo de caer en una "idolatría" del mercado (cf. CA40).

Regulación del mercado

Haciendo frente a los dos planteamientos extremos antes citados, el *Catecismo*, señala que «la regulación de la economía únicamente por la planificación centralizada pervierte en la base los vínculos sociales; su regulación únicamente por la ley de mercado quebranta la justicia social, porque 'existen numerosas necesidades humanas que no tienen salida en el mercado' (CA 34)» (CCE 2425). Por ello, la sociedad deseable «no se opone al mercado, sino que exige que este sea controlado oportunamente por las fuerzas sociales y por el Estado, de manera que se garantice la satisfacción de las exigencias fundamentales de toda la sociedad» (CA 35). En consecuencia, la DSI afirma que «es preciso promover una regulación razonable del mercado y de las iniciativas económicas, según una justa jerarquía de valores y atendiendo al bien común» (CCE 2425).

La ordenación ético-jurídica del mercado se lleva a cabo mediante instituciones, normas y leyes adecuadas. «La actividad económica, en particular la economía de mercado, no puede desenvolverse en medio de un vacío institucional, jurídico y político. Por el contrario, supone una seguridad que garantiza la libertad individual y la propiedad, además de un sistema monetario estable y servicios públicos eficientes» (CA 48).

Estado y sociedad civil en el funcionamiento del mercado

La DSI señala que «el Estado tiene la incumbencia de velar por el bien común y cuidar que todas las esferas de la vida social, sin excluir la económica, contribuyan a promoverlo, naturalmente dentro *del* respeto debido a la justa autonomía de cada una de ellas» (CA 11). Para un buen funcionamiento del sistema económico, el Estado ha de hacer posible que exista:

- *Seguridad* que garantice a quien trabaja y produce que pueda gozar de los frutos de su trabajo y, por tanto, se sienta estimulado a realizarlo eficiente y honestamente.
- *Estabilidad monetaria* que elimine incertidumbre en emprender actividades económicas y fomente la confianza inversora.
- *Servicios públicos* que proporcionen la infraestructura necesaria para el crecimiento económico.

De acuerdo con el principio de *solidaridad*, el Estado ha de impedir abusos de poder hacia las partes más débiles en relación con las condiciones de trabajo y de consumo. Este principio exige también la intervención del Estado cuando situaciones particulares de monopolio den lugar a injusticias o impidan el desarrollo (CA 15). También es deber del Estado «promover la defensa y tutela de los bienes colectivos, como son el ambiente natural y humano, cuya salvaguardia no puede estar asegurada por los simples mecanismos de mercado» (CA 40).

Al mismo tiempo, el Estado ha de respetar y promover el derecho a la libre iniciativa en la actividad económica. De acuerdo con el principio de *subsidiariedad*, el Estado no ha de asumir para sí lo que puedan hacer grupos inferiores, sino que ha de crear condiciones favorables para el libre ejercicio de la actividad económica, de modo

que esta proporcione una oferta abundante de oportunidades de trabajo y de fuentes de riqueza (CA 15). Sin embargo, el Estado puede ejercer funciones de suplencia en situaciones excepcionales y de modo transitorio cuando sectores sociales o sistemas de empresas, demasiado débiles o en vías de formación sean inadecuados para su cometido (CA 48). El Estado también ha de «vigilar y encauzar el ejercicio de los derechos humanos en el sector económico, pero en este campo la primera responsabilidad no es el Estado, sino de cada persona y de los diversos grupos y asociaciones en que se articula la sociedad» (CA 48).

La sociedad civil, a través de ciudadanos individuales, organizaciones no gubernamentales, medios de comunicación, y diversas instituciones civiles, culturales o religiosas pueden hacer oír su voz —a menudo también su poder de compra— presionando antes empresas y autoridades públicas. Con frecuencia lo hace cuando alguna empresa no respeta suficientemente los derechos humanos o atenta contra la moralidad pública (p.e, en ciertos programas televisivos deplorables). También cuando se conoce la existencia de proveedores de una empresa —o una cadena de proveedores— que actúan sin respetar los derechos humanos de los trabajadores o explotando el medio ambiente de un modo insostenible. En un mundo global, donde el poder del Estado es limitado, la sociedad civil en el ámbito internacional puede realizar un gran papel en el control social de la actividad económica.

Globalización económica y solidaridad mundial

La globalización es un fenómeno que en las últimas décadas ha adquirido una gran relevancia. Viene caracterizada por una creciente comunicación e interdependencia entre los distintos países y gentes del mundo. Las nuevas tecnologías, los modernos medios de comunicación y transporte y la apertura de mercados y fronteras ha dado lugar a una globalización económico-financiera, tecnológica, social y cultural a escala mundial. La globalización tiene también una dimensión moral de la que no se puede prescindir.

La globalización ha contribuido a la especialización productiva y al crecimiento económico de diversos países, ofreciendo oportunidades y también riesgos. Al considerar la globalización, no hay que olvidar que junto a la creación de riqueza y desarrollo económico la globalización se asocia al cierre de plantas productivas en países desarrollados, a condiciones operativas y no siempre respetuosas con los derechos humanos y con el medio ambiente y a situaciones cuestionables en materia de comercio internacional, transferencia de tecnología e impuestos. Pero la globalización debe ser vista como una situación en la cual la injusticia sea inevitable, por entenderse desde un fatalismo ante el cual nada puede hacerse. Ante la globalización, la DSI insiste en dos puntos:

a) La globalización requiere criterios morales

La globalización no es un fenómeno donde no caben criterios morales para valorarla y orientarla. Al contrario, debe ser encauzada correctamente con criterios éticos. A este respeto, Benedicto XVI afirma: «La superación de las fronteras no es solo un hecho material, sino también cultural, en sus causas y en sus efectos. Cuando se entiende la globalización de manera determinista, se pierden los criterios para valorarla y

orientarla. Es una realidad humana y puede ser fruto de diversas corrientes culturales que han de ser sometidas a un discernimiento» (CV 42).

b) *Es necesario globalizar la solidaridad*

Es necesario promover la solidaridad a nivel global, insistiendo en que el mundo está habitado por una sola familia humana. Se trata de globalizar la solidaridad y no solo la economía. La globalización nos hace más interconectados, pero el sentido de solidaridad y de fraternidad no es espontáneo; es necesario promoverlo. Por tanto, «hay que esforzarse incesantemente para favorecer una *orientación cultural personalista y comunitaria, abierta a la trascendencia, del proceso de integración planetaria*» (CV42).

Capítulo VIII

TRABAJO Y EMPRESA

El trabajo, entendido en sentido amplio, es una actividad intencional con finalidad productiva que acompaña la vida del hombre en la tierra. El trabajo así entendido no se reduce a actividad remunerada, ni a un empleo dentro de una organización profesional o empresarial, aunque muchas veces lo sea. En este sentido, es también trabajo las tareas del hogar, el estudio o la preparación para una actividad laboral, el trabajo de los jubilados, e incluso el trabajo de "buscar trabajo" cuando se está en el paro.

La DSI se ha ocupado del trabajo, considerando sus aspectos antropológicos y éticos. Dentro de las enseñanzas pontificias, destaca la Encíclica *Laborem exercens*, publicada en 1981 por Juan Pablo II, la cual puede ser considerada como la Carta Magna de la concepción humanista y cristiana del trabajo. En ella se afirma, entre otras muchas cosas, que el «trabajo humano es la clave, quizá la clave esencial de toda la cuestión social» (LE 3).

El hombre con su trabajo cultiva la tierra, utiliza los materiales de la creación para hacerlos más útiles, presta servicios útiles para otros. En definitiva, el hombre transforma el entorno con su trabajo y lo humaniza: «el trabajo humano, autónomo o dirigido, procede inmediatamente de la persona, la cual marca a la naturaleza como un sello y la somete a su voluntad» (GS 67).

Con frecuencia, aunque no siempre, el trabajo se realiza de modo organizado dentro de lo que llamamos empresa, y que es uno de los pilares de la vida social. En este capítulo nos ocuparemos de ambos temas: trabajo y empresa.

El valor del trabajo

Fe y razón iluminan el valor trabajo, más allá de la consideración social que haya tenido a lo largo de la historia. Aquí nos fijaremos en tres aspectos fundamentales:

- El valor originario del trabajo en los planes de Dios y la vocación universal del hombre al trabajo.
- El valor humano del trabajo, por su capacidad para perfeccionar a quien lo realiza y su contribución al bien común.
- El valor santificador del trabajo cuando se realiza en unión con Cristo y con rectitud de intención, el tiempo que se impregna de sentido cristiano el quehacer laboral y las relaciones que surgen en el trabajo.

Valor originario del trabajo y vocación del hombre al trabajo

En los dos relatos de la *Creación* que aparecen en el Génesis, se manifiesta la voluntad de Dios creando al hombre para que *trabajara*. En el primer capítulo, se relata como Dios confiere al hombre —varón y mujer— el dominio sobre la tierra (cf. Gn 1, 27) que se realiza mediante el trabajo. En el capítulo siguiente, que narra también la creación, aunque partiendo de otras fuentes, se afirma que Dios puso al hombre en el jardín del Edén para que lo guardara y cultivara (cf. Gn 2, 8).

El trabajo está, pues, inserto en el misterio de la Creación (cf. LE 4). Al crear al hombre, Dios lo llama a trabajar. El trabajo no es, pues, un castigo que surge como consecuencia del pecado original, sino que está en los planes de Dios desde el principio de la Creación. Lo que el pecado original trae consigo es el carácter penoso del trabajo, que exige esfuerzo y acarrea fatiga (cf. Gn 3, 17-19).

En coherencia con estas verdades, la Iglesia enseña que el hombre «creado a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero» (GS 34).

San Pablo recuerda el deber de trabajar a los primeros cristianos que vivían en Tesalónica. Al constatar que algunos vivían desordenadamente, sin hacer nada (cf. 2 Tes 3, 11), les advierte con firmeza: «Si alguno no quiere trabajar, que tampoco coma» (2Ts3,10;cf. 1Ts4,11).

El *Catecismo de la Iglesia Católica*, al tiempo que subraya que el trabajo honra los dones del Creador y los talentos recibidos, recuerda que el trabajo es un deber, y que cada uno debe poder sacar del trabajo los medios para sustentar su vida y la de los suyos, y para prestar servicio a la comunidad humana (cf. CCE 2427-2428).

Al hablar del trabajo como deber, no hay que entender, sin embargo, que el trabajo sea solo una carga que no hay más remedio que soportar, o el modo ordinario de ganarse la vida. Como acabamos de señalar, el trabajo es, ante todo, una llamada de Dios que permite la realización o perfeccionamiento humano y un medio de santificación.

Valor humano del trabajo

El hombre, al trabajar, no solo transforma el entorno, sino que se transforma a sí mismo al tener consciencia de lo que realiza y quererlo. El Concilio Vaticano II expresa este doble aspecto del trabajo al afirmar: «La actividad humana, así como procede del hombre, así también se ordena al hombre. Pues este, con su acción, no solo

transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo. Aprende mucho, cultiva sus facultades, se supera y se trasciende. Tal superación, rectamente entendida, es más importante que las riquezas exteriores que puedan acumularse. El hombre vale más por lo que es que por lo que tiene» (GS 35).

Juan Pablo, profundizando en esta enseñanza, distinguirá entre lo que él denomina el trabajo en "sentido objetivo" y el trabajo en "sentido subjetivo" (cf. LE 5-6). El trabajo tiene un sentido objetivo por el dominio que con él se ejerce sobre la creación y tiene un sentido subjetivo por la incidencia del trabajo en el sujeto que lo realiza.

Quien trabaja se perfecciona a sí mismo, al reconocer significados y querer realizar valores elevados o, por el contrario, se deteriora en su humanidad. El valor primordial del trabajo pertenece, pues, al hombre mismo, que es su autor y su destinatario. De aquí que el trabajo no debe esclavizar al que lo realiza, sino que ha de ser un medio para desarrollar su vocación humana y cristiana: «El trabajo es para el hombre y no el hombre para el trabajo» (CCE 2428; LE 6).

Frente al marxismo, que consideraba alienante todo trabajo por cuenta ajena porque el trabajador era desposeído del fruto de su trabajo, la DSI mantiene que el trabajo no es alienante por el hecho de trabajar bajo la dirección de otro y recibir en compensación un salario. Hay alienación humana cuando hay inversión entre los medios y los fines: el hombre, cuando uno «no reconoce el valor y la grandeza de la persona en sí mismo y en el otro, se priva de hecho de la posibilidad de gozar de la propia humanidad y de establecer una relación de solidaridad y comunión con los demás hombres, para lo cual fue creado por Dios» (CA 41). El trabajo es alienante cuando impide la realización humana de quien trabaja, ya sea por consistir en una actividad inmoral o por impedir el crecimiento como persona, como es el caso de una desordenada aplicación al trabajo. Entonces el trabajo se vuelve contra la persona del trabajador; lo enajena en lo que es y en lo que está llamado a ser.

Con el trabajo se contribuye además a la vida y progreso de la sociedad, al bien común. El trabajo «es para el trabajador y para su familia el medio ordinario de subsistencia; por él el hombre se une a sus hermanos y les hace un servicio, puede practicar la verdadera caridad y cooperar al perfeccionamiento de la creación divina» (GS 67).

Valor santificador del trabajo

La Encarnación y la Redención de Cristo arrojan nueva luz sobre el significado y valor del trabajo. Cristo asumió el trabajo —un trabajo manual muy humilde— dándole una dignidad sin igual. Con su Encarnación, el Hijo de Dios asumió todo lo humano, también este aspecto fundamental de la existencia humana que es el trabajo. Jesús era conocido como el "artesano, el hijo de María" (cf. Me 6, 3) y también como "el hijo del artesano" (cf. Mt 13, 55). Su vida de trabajo en Nazaret, donde trabajó con manos de hombre, es «el más elocuente 'Evangelio del trabajo'» (LE 6, 26).

El trabajo de Cristo, como toda su vida, es parte de la obra de la Redención que culmina con su muerte en la Cruz y su gloriosa Resurrección. El cristiano, al trabajar imita a Cristo y se une a Él por la fe y por el amor. Más aún, «con la oblación de su trabajo a Dios, los hombres se asocian a la propia obra redentora de Jesucristo» (GS

67). En efecto, «soportando la fatiga del trabajo en unión con Cristo crucificado por nosotros, el hombre colabora en cierto modo con el Hijo en la redención de la humanidad» (LE 27).

Como señala el *Catecismo*, «el trabajo puede ser un medio de santificación y una animación de las realidades terrenas en el espíritu de Cristo» (CCE 2427). Juan Pablo II insiste en la misma idea, señalando que «los fieles laicos han de cumplir su trabajo con competencia profesional, con honestidad humana, con espíritu cristiano, como camino de la propia santificación» (CL43).

En relación con esto último, el Fundador del Opus Dei, pionero en la predicación sobre la santificación del trabajo, recuerda que «si queremos de veras santificar el trabajo, hemos de cumplir ineludiblemente la primera condición: trabajar, ¡y trabajar bien!, con seriedad humana y sobrenatural» (*Forja*, n. 698). Pero, trabajar bien no es suficiente para santificarse. Como actividad intencional que es, el trabajo está en función del amor: «el hombre no debe limitarse a hacer cosas, a construir objetos. El trabajo nace del amor, manifiesta el amor, se ordena al amor» (*Es Cristo que pasa*, n. 48). Por ello, cuando se trabaja buscando el servicio de Dios, lo definitivo es el amor: «la categoría del oficio depende del nivel espiritual de quien lo realiza» (*Forja*, n. 618).

La relación trabajo-capital

El trabajo, y en particular el trabajo por cuenta ajena, se relaciona con el capital, entendido como un factor de producción constituido por inmuebles, maquinaria, fondos financieros o instalaciones de cualquier género. La combinación de trabajo y capital da lugar a la producción de bienes de consumo, servicios, conocimientos y nuevo capital. La relación entre quienes aportan trabajo y capital no siempre ha sido fácil y en ocasiones incluso muy conflictiva. Para una correcta comprensión de la relación trabajo-capital empezaremos considerando la dignidad del trabajo.

Dignidad del trabajo

El trabajo procede de modo inmediato de la persona, quien ejerce y aplica una parte de las capacidades inscritas en su naturaleza. En el trabajo se comprometen la inteligencia y la voluntad del hombre. No es un impulso instintivo, sino algo *intencional*, específico del ser humano. En sentido propio solo el hombre trabaja; solo por analogía hablamos del trabajo de los animales y de las máquinas. Precisamente por ser actividad intencional de la persona humana, el trabajo tiene dignidad. De este modo, el trabajo participa de la dignidad propia de todo ser humano, sea cual sea el trabajo realizado.

El trabajo puede ser evaluado por la producción realizada, la cual tiene cierto valor económico, o por el prestigio social de la actividad, pero más allá de estas valoraciones, el trabajo tiene dignidad. Como señala Juan Pablo II, «el primer valor del trabajo es el hombre mismo, su sujeto» (LE 6). Cualquier trabajo, cualquiera que sea su valor económico o la consideración social que reciba, tiene un valor intrínseco por proceder de un ser humano.

El trabajo no debe ser, pues, considerado como una simple "mercancía", como hacen las visiones economicistas, ni tampoco una "fuerza anónima" de producción, como sugieren las ideologías colectivistas, sino *actividad de la persona*, dotada de dignidad. Ambas ideologías tienen una visión deformada del trabajo. La primera no ve el trabajo como actividad consciente y libre de la persona, dotado de dignidad. La segunda tampoco valora la dignidad del trabajo ni acierta a descubrir que el trabajo es un servicio y como tal ha de ser apreciado y contratado.

Contratación laboral

Una manifestación importante de las relaciones trabajo-capital es la contratación laboral. A través del contrato laboral, el trabajador acuerda emplear su actividad laboral, actuando bajo la dirección de la parte contratante o de alguien designado por él. El contrato laboral proporciona un "empleo".

Trabajar bajo las órdenes de otro no significa depender absolutamente de otro, ni es contrario a la dignidad humana. Pero, como se ha indicado, no es aceptable ver el trabajo como una simple mercancía, sin considerar que es actividad voluntaria de una persona. Esto ha de manifestarse en la consideración que se da al contrato laboral y en sus consecuencias prácticas. El contrato de trabajo es, ante todo, una *prestación personal* con unas exigencias propias de justicia anteriores al consentimiento de las partes contratantes.

León XIII, ante la situación de su tiempo, antes quienes cuestionaban la dignidad del trabajo de los "proletarios", la defendía con fuerza, añadiendo que es vergonzoso e inhumano «abusar de los hombres como de cosas de lucro y no estimarlos en más que cuanto sus nervios y músculos pueden dar de sí» (RN 15). Aunque se ha avanzado mucho en la consideración de los trabajadores, todavía quedan países y lugares donde los trabajadores, al menos en la práctica, sólo se les valora en función de su producción, y no en su dignidad de personas. «Por desgracia, hoy todavía se dan casos de contratos entre patronos y obreros en los que se ignora la más elemental justicia en materia de trabajo de los menores o de las mujeres, de horarios de trabajo, estado higiénico de los locales y legítima retribución» (CA 8).

En la contratación laboral pueden darse abusos ante la necesidad ajena apelando a la libertad de contratación entre las partes. Este problema ya se planteó en el siglo XIX. Cuando el obrero se encontraba en estado de necesidad no raramente aceptaba "libremente" lo que se le ofrecía aunque fuera abusivo, en términos de condiciones de trabajo, horarios o remuneración. Ante esta situación, León XIII señala que más allá de la libertad de las partes contratantes hay *una justicia natural*, anterior a la libre voluntad de las partes, que afecta a cuestiones como el salario mínimo y unas condiciones humanas de trabajo (cf. RN 32).

En 1931, Pío XI insistirá en la misma línea, añadiendo que es deseable incorporar al contrato de trabajo algunos elementos del contrato de sociedad (cf. QA 65; MM 32). Esto implica no reducir las relaciones entre empresario y empleado a un simple intercambio, sino verlo en términos de participación.

Primacía del trabajo sobre el capital

La Constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II pone de relieve que «el trabajo humano que se ejerce en la producción y en el cambio de bienes o en la prestación de servicios económicos, sobresale entre los demás componentes de la vida económica, que solo tienen valor de instrumentos» (GS 67). Estas palabras expresan la

primacía del hombre sobre las cosas, lo cual conlleva la primacía del trabajo sobre el conjunto de recursos o instrumentos de producción.

Surge así un principio permanente de la DSI denominado principio de la primacía del "trabajo" frente al "capital", que indica el carácter instrumental de los medios de producción en relación a quien los utiliza. «Este principio —explica Juan Pablo II— se refiere directamente al proceso mismo de producción, respecto al cual el trabajo es siempre *una causa eficiente* primaria, mientras el 'capital', siendo el conjunto de los medios de producción, es solo un *instrumento* o la causa instrumental. Este principio es una verdad evidente, que se deduce de toda la experiencia histórica del hombre» (LE 12).

El caso más extremo que conculca este principio es la esclavitud, pero hay otras formas más sutiles de "cosificar" a los trabajadores. El *Catecismo* enseña que «el séptimo mandamiento proscribía los actos o empresas que, por una u otra razón, egoísta o ideológica, mercantil o totalitaria, conducen a *esclavizar seres humanos*, a menospreciar su dignidad personal, a comprarlos, a venderlos y a cambiarlos como mercancía. Es un pecado contra la dignidad de las personas y sus derechos fundamentales reducirlos por la violencia a un objeto de consumo o a una fuente de beneficio» (CCE 2414).

La prioridad del trabajo sobre el capital convierte en un deber de justicia para los empresarios anteponer el bien de los trabajadores al aumento de las ganancias (LC 87). De aquí que los responsables de las empresas «están obligados a considerar el bien de las personas y no solamente el aumento de las *ganancias*» (CCE 2432).

Una aplicación concreta del principio de la prioridad del trabajo sobre el capital es el modo de llevar a cabo las reducciones de personal en las empresas. En ocasiones, la falta de ganancias actuales o la previsión de futuro puede justificar la terminación temporal o definitiva de contratos laborales. Para que sean justas, tales decisiones han de ser algo realmente necesario para el bien del conjunto de los trabajadores, ya que de otro modo la empresa no podría continuar su actividad en condiciones competitivas. Y, aún así, hay que minimizar los daños ocasionados a los trabajadores.

El principio de la primacía del trabajo sobre el capital exige diseñar y estructurar las máquinas, los procesos productivos y la entera organización del trabajo a la medida del hombre. Las cosas han de subordinarse las personas, y no al revés. Esto exige seguridad e higiene en el trabajo, realizar actividades que no sean degradantes para quien las realiza, una organización del trabajo que permita un razonable desarrollo profesional y humano.

La necesaria colaboración entre trabajo y capital

La DSI advierte que más allá de los intereses en conflicto entre el trabajo y el capital, a veces con dramáticas manifestaciones, estos dos elementos han de armonizarse y cooperar entre sí, pues se necesitan mutuamente: «ni el capital pueden subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital» (RN 14), cual —comenta Pío XI— «es absolutamente falso atribuir únicamente al capital o únicamente al trabajo lo que es resultado de la efectividad unida de los dos, y totalmente injusto que uno de ellos, negada la eficacia del otro, trate de arrogarse todo lo que hay en él el efecto» (QA 53).

Las relaciones entre empresarios y directivos, de una parte y los empleados por otra, han de ser, pues, de respeto mutuo, estima, comprensión y cooperación; con leal y activa colaboración e interés de todos en la obra común (MM 92).

Todavía perduran ideologías contrarias a la colaboración entre trabajo y capital, ya sea como consecuencia de la ideología de lucha de clases o cuando se actúa de modo despótico en la gestión de personas. También cuando se ven a los empleados como meros ejecutores de órdenes, sin valorar ni fomentar su capacidad de colaboración. Sin embargo, la necesidad de cooperación entre trabajo y capital es cada vez más evidente en la empresa moderna aunque no siempre se acierta en articularlo debidamente.

Conflictos laborales y recurso extremo a la huelga

Aun pretendiendo armonizar trabajo y capital, en la vida económica y laboral no siempre se puede evitar que surjan conflictos entre ambas partes. Cuando aparezcan estos conflictos «será preciso esforzarse para reducir estos últimos mediante la negociación, que respete los derechos y los deberes de cada parte: los responsables de las empresas, los representantes de los trabajadores, por ejemplo, organizaciones sindicales y, en caso necesario, los poderes públicos» (CCE 2430).

El diálogo y la negociación es, pues, el medio ordinario para superar los conflictos laborales. La huelga es un recurso lícito, aunque extremo en la lucha por la justicia, cuando los daños ocasionados son proporcionados a una causa justa y se han agotado las vías de diálogo y negociación. Como explica el *Catecismo* «la huelga es moralmente legítima cuando se presenta como un recurso inevitable, si no necesario para obtener un beneficio proporcionado. Resulta moralmente inaceptable cuando va acompañada de violencias o también cuando se lleva a cabo en función de objetivos no directamente vinculados a las condiciones de trabajo o contrarios al bien común» (CCE 2435).

En la ponderación de la licitud de una huelga, hay que considerar que en «la privación de empleo la causa de la huelga es casi siempre para su víctima un atentado contra su dignidad y una amenaza para el equilibrio de la vida. Además del daño personal padecido, de esa privación se derivan riesgos numerosos para su hogar (LE 18)» (CCE 2436).

Derecho al trabajo y el problema del desempleo

Al deber de trabajar se corresponde el derecho al trabajo. Aunque, como hemos visto, trabajo no es sinónimo de empleo, el empleo es, sin embargo, un modo usual de trabajo y un medio para ganarse la vida. De aquí surge el problema del desempleo. «Lo contrario de una situación justa y correcta en este sector es el desempleo, es decir, la falta de puestos de trabajo para los sujetos capacitados.» (LE 18) La DSI señala que «el acceso al trabajo y a la profesión debe estar abierto a todos sin discriminaciones injustas, hombres y mujeres, sanos y disminuidos, autóctonos e inmigrantes (LE 19; 22-23)» (CCE 2433) Pero, ¿quién es responsable de satisfacer el derecho al trabajo?

La creación de empleo y la realización del derecho al trabajo incumbe a toda la sociedad: «En función de las circunstancias, la sociedad debe por su parte ayudar a los

ciudadanos a procurarse un trabajo y un empleo (cf. CA 48)» (CCE 2433). El Estado ha de contribuir a la creación de empleo favoreciendo unas condiciones que generen oportunidades de trabajo, estimulando la creación de empresas y aun sosteniendo a estas últimas en momentos de crisis cuando son superables. Sin embargo, el Estado ha de evitar estructurar rígidamente la actividad económica aun con el fin de asegurar el empleo para todos, si con ello sofoca la iniciativa de los individuos (cf. O 48). La libre iniciativa no solo es un derecho, sino el verdadero motor para la creación de empleo.

En relación con el trabajo, es deseable que se establezcan las condiciones necesarias para que haya «una cierta abundancia de ofertas de trabajo, un sólido sistema de seguridad social y de capacitación profesional, la libertad de asociación y la acción incisiva del sindicato, la previsión social en caso de desempleo los instrumentos de participación democrática en la vida social dentro de este contexto deberían preservar el trabajo de la condición de «mercancía» y garantizar la posibilidad de realizarlo dignamente» (CA 19).

El problema de desempleo puede responder a diversas causas pero una de ellas, no menor, es la falta de capacitación. Por ello la DSI sugiere promover un adecuado sistema de instrucción y educación que proporcione una preparación específica para ocupar con provecho un puesto adecuado en el grande y socialmente diferenciado mundo del trabajo. Pero proporcionando una formación no únicamente técnica, sino también capaz de promover el desarrollo de una humanidad madura (cf. LE 18).

La empresa como forma de trabajo productivo organizado

El trabajo tiene un particular ámbito de ejercicio en las empresas. En ellas, mediante una adecuada organización y actividad de las personas que trabajan en ella, cooperando unas con otras, y con una apropiada asignación de recursos materiales, se producen bienes o servicios. Las empresas permiten una mayor eficiencia que la obtenida trabajando aisladamente. Sin empresas, fabricar automóviles, electrodomésticos u otros productos sería un trabajo artesanal muy costoso en esfuerzo, tiempo y dinero. De este modo los productos se pueden abaratar y hacerlos accesibles a muchas personas.

Lo propio de las empresas productivas denominadas mercantiles o de negocios es llevar a cabo su actividad con ánimo de *lucro*, es decir, buscando un beneficio económico; pero anterior a este beneficio es el producto o servicio que se trata de proporcionar. Hay también empresas *sin afán de lucro*, como puede ser un colegio promovido por un grupo de padres, un hospital, una entidad deportiva u otras actividades con alguna finalidad social, las cuales, en sentido amplio, también son empresa.

Algunas empresas son promovidas con una finalidad social, aunque sin excluir el beneficio. Benedicto XVI amplía aún más el horizonte, aunque sin concretar, al animar a «dar forma y organización a las iniciativas económicas que, sin renunciar al beneficio, quieren ir más allá de la lógica del intercambio de cosas equivalentes y del lucro como fin en sí mismo» (CV 38).

Derecho a la libre iniciativa económica

La empresa se inicia cuando algún emprendedor decide fabricar y/o comercializar algún producto o servicio, y encuentra los recursos necesarios para ello, por considerarlo útil o deseable para algunas personas y estimarlo rentable.

La DSI reconoce el valor fundamental y positivo de la empresa con tal que esté orientada al bien común (CA 43; cf. CA 42) y defiende el derecho a crear empresas, ya que las empresas son expresión del derecho a la iniciativa económica y de la libertad de trabajo, asociación e intercambio. En este sentido, el *Catecismo* recuerda que «cada uno tiene el *derecho de iniciativa económica*, y podrá usar legítimamente de sus talentos para contribuir a una abundancia provechosa para todos, y para recoger los justos frutos de sus esfuerzos. Deberá ajustarse a las reglamentaciones dictadas por las autoridades legítimas con miras al bien común (CA 32; 34)» (CCE 2429).

Por otra parte, defiende el espíritu emprendedor como contribución al bien de las personas y de la sociedad, señalando que para el desarrollo hacen falta "iniciativas espontáneas de los individuos y que sus asociaciones libres colaboren con los esfuerzos de las autoridades públicas" (GS 65), ya que cada uno ha de contribuir con sus capacidades al progreso del país de la entera *familia humana* (CDS1, 333).

Finalidad de la empresa y función de los beneficios

Para que una empresa tenga legitimidad moral se requiere que realmente contribuya al bien común. Es laudable el progreso técnico, el espíritu de renovación, el impulso para crear y ampliar empresas, la modernización de los métodos de producción, pero «la finalidad fundamental de la producción, sin embargo, no es el mero incremento de los productos, ni el lucro, ni el poder, sino el servicio del hombre; del hombre todo entero, sin perder de vista el ámbito de sus necesidades materiales, ni las exigencias de su vida intelectual, moral, espiritual y religiosa» (GS 64). En palabras de Juan Pablo II, «la finalidad de la empresa no es simplemente la producción de beneficios, sino más bien la existencia misma de la empresa como comunidad de hombres que, de diversas maneras, buscan la satisfacción de sus necesidades fundamentales y constituyen un grupo particular al servicio de la sociedad entera» (CA 35).

Quienes dirigen empresas deben hacer lo posible para utilizar bien los recursos y asignar correctamente las tareas a las personas disponibles. Esto, de ordinario, se manifiesta en los beneficios. Juan Pablo II no duda en afirmar que «la Iglesia reconoce la justa función de los beneficios, como índice de la buena marcha de la empresa. Cuando una empresa da beneficios significa que los factores productivos han sido utilizados adecuadamente y que las correspondientes necesidades humanas han sido satisfechas debidamente». Pero enseguida resalta que los beneficios han de supeditarse al bien de las personas: «los beneficios no son el único índice de las condiciones de la empresa. Es posible que los balances económicos sean correctos y que al mismo tiempo los hombres, que constituyen el patrimonio más valioso de la empresa sean humillados y ofendidos en su dignidad» (CA 35).

Benedicto XVI ha insistido en la bondad del beneficio debidamente obtenido y las consecuencias, también económicas, de actuar considerando el beneficio como un

medio subordinado a fines superiores: «La ganancia es útil si, como medio, se orienta a un fin que le dé un sentido, tanto en el modo de adquirirla como de utilizarla. El objetivo exclusivo del beneficio, cuando es obtenido mal y sin el bien común como fin último, corre el riesgo de destruir riqueza y crear pobreza» (CV 21).

Los beneficios permiten realizar las inversiones que aseguran el porvenir de las empresas, y garantizan los puestos de trabajo (cf. CCE 2432). Unas ganancias suficientes son necesarias para mantener el capital en la empresa y para asegurar la continuidad de la empresa en condiciones competitivas y, si es posible, permitir nuevos servicios con los consiguientes puestos de trabajo.

Los beneficios han de obtenerse por medios lícitos. No se deben hacer beneficios, por ejemplo, faltando a la dignidad de los trabajadores o no respetando sus derechos humanos, traficando indiscriminadamente con armamento, produciendo o comercializando pornografía o droga, o gestionando negocios turbios.

Por los demás, un comportamiento ético en la empresa y los negocios fomenta la cooperación y la confianza, al tiempo que facilita nuevos negocios y favorece los resultados de la empresa a largo plazo. Humillar y ofender a las personas «además de ser moralmente inadmisibles, esto no puede menos de tener reflejos negativos para el futuro, hasta para la eficiencia económica de la empresa» (CA 35).

Benedicto XVI ha subrayado la relación entre ética y eficiencia, poniendo el acento en la relación existente entre trato humano y beneficios, afirmando que «los *costes humanos son siempre también costes económicos* y las disfunciones económicas comportan igualmente costes humanos» (CV 32).

La empresa, una comunidad de personas

La empresa es una unidad económica, un centro de relaciones sociales, una entidad jurídica, y muchas cosas más. Pero, por encima de estas consideraciones particulares, hay que tener en cuenta que «en las empresas económicas las personas se asocian entre sí, es decir, hombres libres y autónomos, creados a imagen de Dios» (GS 68). De aquí que las enseñanzas de la Iglesia insistan en que la empresa es, y debe ser cada vez más, una comunidad de personas'.

En una comunidad de personas existen vínculos intencionales que mantienen unidos a sus componentes para una común finalidad. Puede ocurrir que quienes establecen la empresa o quienes son contratados no pretendan formar una comunidad, sino sólo satisfacer sus respectivos intereses; pero, con independencia de ello, lo que resulta es una comunidad humana, por exigencia de la propia realidad.

Tomar conciencia de que la empresa es una comunidad de personas exige superar ciertas visiones que consideran a la empresa como un simple instrumento de beneficios o como una mera concurrencia de intereses. La empresa de negocios, ciertamente, ha de ser un medio para obtener beneficios; es también innegable que en ella concurren intereses, a veces divergentes, pero la empresa no es sólo eso.

La empresa está formada por personas, que con su libertad y su sociabilidad, están unidas para cooperar solidariamente en una obra común. «La empresa no puede considerarse únicamente como una "sociedad de capitales"; es, al mismo tiempo, una "sociedad de personas" en la que entran a formar parte de manera diversa y con responsabilidades específicas los que aportan el capital necesario para su actividad y

los que colaboran con su trabajo» (CA 43). Por ello han de armonizarse los intereses de los empleados, del capital y de la dirección, colocando por encima de ellos la consideración de que la empresa es una comunidad de personas, que tiene una finalidad y un bien común a todas ellas que está por encima de los intereses particulares.

Las personas que forman la empresa no solo han de ser respetadas en su dignidad, sino que han de poder desarrollarse a través del trabajo que realizan en la empresa. Esto exige, entre otras cosas, fomentar la iniciativa, creatividad, responsabilidad y participación de los trabajadores en la marcha de la empresa.

Deberes y derechos de los empleados

Al entrar a formar parte de una empresa por el contrato de trabajo, el empleado adquiere un conjunto de obligaciones implícitas en el mismo. Pueden citarse, en primer lugar, algunos *deberes que afectan a la vida empresarial, aunque, en realidad, son exigibles a cualquier persona*. León XIII, en el contexto de enfrentamientos y luchas entre obreros y patronos de su tiempo, cita varios de ellos. Se refiere, entre otros, a la obligación de no dañar la propiedad, no ofender a los patronos y abstenerse de toda violencia al defender sus derechos (RN 15). Pero más allá de esos deberes prohibitivos, pueden señalarse un conjunto de obligaciones o responsabilidades positivas, como las siguientes:

- Trabajar bajo la dirección del empresario que lo ha contratado o personas designadas por el mismo.
- Trabajar con diligencia y responsabilidad, aprovechando el tiempo, tratando de mejorar su preparación y actuando con eficacia a favor de las metas comunes de la empresa.
- Actuar con sentido de colaboración y lealtad. Esto último exige cumplir los compromisos adquiridos, mantener los secretos profesionales y empresariales del modo debido y tratar de corresponder a la confianza depositada y a la formación aportada por la empresa.

La DSI se ocupa también, y de modo extenso, de los derechos de los trabajadores empleados «en el amplio contexto del conjunto de los derechos del hombre que le son connaturales» (LE 16). Destaca los siguientes:

a) *Derecho a un salario justo*

Uno de los derechos de los trabajadores más tratado en la DSI es el salario justo, «fruto legítimo del trabajo» (CCE 2434). Negarlo o retenerlo puede constituir una grave injusticia. De ello dan cuenta varios textos de la Sagrada Escritura (cf. Lv 19,13; Dt 24,14-15; St 5,4).

La determinación del *salario justo* es una cuestión prudencial. Puede negociarse y acordarse un salario, y muchas veces ese será el salario justo, pero la necesidad de una de las partes puede llevar también a acordar una cantidad injusta. Este problema, al que ya nos hemos referido al hablar de los contratos, ya se planteó en el siglo XIX. El *Catecismo de la Iglesia católica* recuerda la enseñanza de León XIII de que «el acuerdo de las partes no basta para justificar moralmente el importe del salario» (CCE 2434).

La DSI señala varios criterios que tienen en cuenta a la vez las necesidades y las contribuciones de cada trabajador: «El trabajo debe ser remunerado de tal modo que

se den al hombre posibilidades de que él y los suyos vivan dignamente su vida material, social, cultural y espiritual, teniendo en cuenta la tarea y la productividad de cada uno, así como las condiciones de la empresa y el bien común» (GS 67; CCE 2434).

Un modo de mejorar simultáneamente salarios y beneficios suele lograrse con un mayor nivel de formación profesional y humana.

Esto exige a los trabajadores conocimientos y aptitudes cada vez más amplios, capacitándolos así para un trabajo más cualificado y productivo. Sin embargo, sigue habiendo tareas que apenas requieren especialización y por ello es fácilmente reemplazable quien las realiza. Surge entonces la tentación de pagar unos salarios míseros y no considerar el trabajo más allá de una simple mercancía. De aquí que la llamada a mejorar la formación profesional dirigida a la sociedad y al Estado, la DSI añade la necesidad de una asidua vigilancia y las convenientes medidas legislativas para acabar con fenómenos vergonzosos de explotación, sobre todo en perjuicio de los trabajadores más débiles, inmigrados o marginales» (CA 15).

b) *Derecho a prestaciones sociales*

En estrecha relación con el salario están ciertas *prestaciones sociales*, que tienen por finalidad la de asegurar la vida y la salud de los trabajadores y de sus respectivas familias, incluyendo pensiones para la jubilación y en caso de accidentes relacionados con la prestación laboral (cf. LE 19). Caben diversas fórmulas, de carácter público o privado, para asegurar estas prestaciones. La cobertura en asistencia sanitaria, *accidentes*, *desempleo* y *jubilación* varía según los países y está articulada por los gobiernos, las empresas o los seguros privados. Sea cual sea la fórmula o modelo adoptado, la DSI insiste en que se aseguren unos mínimos: «Los gastos relativos a la necesidad de cuidar la salud, especialmente en caso de accidentes de trabajo, exigen que el trabajador tenga fácil acceso a la asistencia sanitaria y esto, en cuanto sea posible, a bajo costo e incluso gratuitamente» (LE 19).

Las cotizaciones sociales que sostienen estas prestaciones, de alguna manera forman parte de la remuneración por el trabajo. En muchos países, las prestaciones sociales y sus correspondientes cotizaciones son legalmente obligatorias y deben pagarse. El *Catecismo* lo recuerda: «es injusto no pagar a los organismos de seguridad social las *cotizaciones* establecidas por las autoridades legítimas» (CCE 2436).

c) *Derecho a unas condiciones de trabajo seguras, higiénicas y dignas.*

Otro derecho básico es trabajar en condiciones humanas que respeten la salud física, psíquica y moral del trabajador. La *Laborem exercens* invita a tener presente «el derecho a ambientes de trabajo y a procesos productivos que no comporten perjuicio a la salud física de los trabajadores y no dañen su integridad moral» (LE 19). Esto incluye las adecuadas medidas de higiene y seguridad en el trabajo, con especial cuidado en accidentes y daños a la salud.

Las condiciones de trabajo han de excluir discriminaciones injustas, acosos y malos tratos. Por supuesto, han de excluir incitar a los empleados a actuaciones inmorales en los negocios. En este sentido, el *Catecismo* recuerda que se hacen culpables de escándalo «los empresarios que imponen procedimientos que incitan al fraude» (CCE 2286). Más aún, en la medida de lo posible han de facilitar el desarrollo humano de los trabajadores.

d) *Derecho a expresar La propia personalidad en el trabajo*

Juan Pablo II ha recordado que existe «el derecho a expresar la propia personalidad en el lugar de trabajo, sin ser conculcados de ningún modo en la propia conciencia o en la propia dignidad» (CA 15). Este derecho incluye también organizar el trabajo de modo que exista una adecuada iniciativa, creatividad y responsabilidad. En relación con este derecho, Juan Pablo II señala que «el hombre que trabaja desea *no solo* la debida *remuneración* por su trabajo, sino también que sea tomada en consideración, en el proceso mismo de producción, la posibilidad de que él, a la vez que trabaja incluso en una propiedad común, *sea consciente* de que está trabajando «*en algo propio*». Esta conciencia se extingue en él dentro del sistema de una excesiva centralización burocrática, donde el trabajador se siente engranaje de un mecanismo movido desde arriba, se siente por una u otra razón un simple instrumento de producción, más que un verdadero sujeto de trabajo dotado de iniciativa propia» (LE 15).

e) *Derecho a una apropiada comunicación y participación*

Es necesaria también una apropiada comunicación y participación de los trabajadores en la marcha de la empresa, sin considerarlos nunca como meros ejecutores pasivos de una actividad ordenada por otros. Al propio tiempo los trabajadores han de tener oportunidad de participar en la marcha de la empresa. En este sentido, la *DSI* exhorta a promover la activa participación de todos en la gestión de la empresa, según formas que han de determinarse con acierto, teniendo en cuenta las funciones de cada uno, propietarios, administradores, técnicos, trabajadores, y quedando a salvo la unidad necesaria en la dirección (cf. *GS* 68; *MM* 92). Muchas situaciones empresariales actuales requieren que trabajadores disfruten de «espacios más altos de participación» (CA 43).

Que los obreros y los empleados compartan el dominio y la administración o participen en cierta medida de los beneficios obtenidos es un modo de suavizar el contrato de trabajo (trabajar *para* otro) con algunos elementos tomados del contrato de sociedad (trabajar *con* otros) (cf. *QA* 65; *MM* 32).

f) *Derecho a razonables jornadas de trabajo y tiempo de descanso* Los horarios de trabajo excesivamente prolongados van en detrimento de la salud, de las relaciones familiares, de la formación personal, y pueden dificultar dar al trabajo el sentido que merece. Desde León XIII los papas han insistido en evitar abusos en las jornadas y tiempos de trabajo y en el necesario descanso. «La alternancia entre trabajo y descanso, propia de la naturaleza humana, es querida por Dios, como se deduce del pasaje de la creación en el libro del Génesis (cf. Gn 2, 2-3; Ex 20, 8-18): el descanso es una cosa "sagrada", siendo para el hombre la condición para librarse de la serie de compromisos terrenos, a veces excesivamente absorbentes, y tomar conciencia de que todo es obra de Dios» (LE 19).

g) *Derecho al descanso dominical*

La *DSI*, además de recordar la necesidad de garantizar el respeto por horarios "humanos" de trabajo y descanso, subraya que el derecho al descanso exige regular «el descanso semanal, que comprenda al menos el domingo y además un reposo más largo,

es decir, las llamadas vacaciones una vez al año o eventualmente varias veces por períodos más breves» (DD 65). El trabajo no debe impedir a los cristianos vivir correctamente el domingo, día del Señor (cf. DD 30).

Para los cristianos, el domingo, que es día de fiesta y alegría, requiere descanso. Sería difícil "santificar" el domingo sin disponer de suficiente tiempo libre (cf. DD 64). En todo caso, ha de hacerse posible, también en la legislación, que los cristianos puedan participar en la Eucaristía y puedan abstenerse de trabajos y asuntos incompatibles con el día del Señor (CIC, c. 1247; DD 67).

De acuerdo con el *Catecismo*: «Santificar los domingos y los días de fiesta exige un esfuerzo común. Cada cristiano debe evitar imponer sin necesidad a otro lo que le impediría guardar el día del Señor» (CCE 2187). Sin embargo, «necesidades familiares o una gran utilidad social constituyen excusas legítimas respecto al precepto del descanso dominical. Los fieles deben cuidar que legítimas excusas no introduzcan hábitos perjudiciales a la religión, a la vida de familia y a la salud...» (CCE 2185). Y, «cuando las costumbres (deportes, restaurantes, etc.) y los compromisos sociales (servicios públicos, etc.) requieren de algunos un trabajo dominical, cada uno tiene la responsabilidad de un tiempo suficiente de descanso (...). A pesar de las presiones económicas, los poderes públicos deben asegurar a los ciudadanos un tiempo destinado al descanso y al culto divino. Los patronos tienen una obligación análoga respecto a sus empleados» (CCE 2187).

h) *Derecho de asociación: los sindicatos*

En el contexto de la tensión capital-trabajo se han desarrollado los sindicatos. Desde León XIII la Iglesia ha defendido la libertad de asociación y la formación de sindicatos como un derecho fundamental (cf. RN 36-39).

Con respecto a la orientación y actuación de los sindicatos hay que rechazar la "lucha de clases" como ideología y como método sindical, pero no la lucha por la justicia. Juan Pablo II explica que los sindicatos «son un exponente de la lucha por la justicia social, por los justos derechos de los hombres del trabajo según las distintas profesiones» (LE 20).

El poder sindical y su lucha en defensa de los trabajadores ha de emplearse y hacerse con justicia, considerando también los derechos e intereses de quienes desean trabajar y no encuentran empleo. Por tanto, «esta 'lucha' debe ser vista como una dedicación normal 'en favor' del justo bien; en este caso, por el bien que corresponde a las necesidades y a los méritos de los hombres del trabajo asociados por profesiones; pero no es una lucha 'contra' los demás» (LE 20). Esta advertencia resulta especialmente oportuna teniendo en cuenta que, con frecuencia, los sindicatos han estado imbuidos de la ideología marxista de la lucha de clases, y han considerado que la lucha contra el adversario es inevitable.

Los sindicatos han de defender los legítimos intereses y derechos de los trabajadores, pero siempre bajo el criterio superior del bien común. Los sindicatos suelen tener un papel muy importante en la determinación de mínimos salariales y condiciones de trabajo, lo cual supone una responsabilidad (CA 15). Son instrumentos de negociación y también como "lugares" «donde se expresa la personalidad de los trabajadores: sus servicios contribuyen al desarrollo de una auténtica cultura del trabajo y ayudan a participar de manera plenamente humana en la vida de la empresa (LE 20)» (CA 15).

Justicia y gratuidad en las relaciones empresariales

Sean cuales fueran las circunstancias, siempre ha de tratarse a los trabajadores de acuerdo con su dignidad de personas, que son, o están llamadas a ser, hijos de Dios. A este propósito puede recordarse que san Pablo ordenaba a un amo cristiano que tratase a su esclavo cristiano «no como esclavo, sino... como un hermano... en el Señor» (Flm 16). Siguiendo esa tradición, «las enseñanzas de la Iglesia han expresado siempre la convicción firme y profunda de que el trabajo humano no mira únicamente a la economía, sino que implica además y sobre todo, los valores personales» (LE 15).

La caridad en la verdad ha de impregnar las relaciones empresariales. En primer lugar a través de unas relaciones justas, dando a cada uno lo que le corresponde, actuando sin abusar del poder, respetando a las personas y sus derechos; cumpliendo las leyes justas y los legítimos contratos; y comportándose en todo momento con honradez y sentido de responsabilidad; con lealtad y veracidad. También proporcionando la debida información con transparencia y claridad y rindiendo cuentas a quien corresponda de la actividad empresarial y de su impacto social y medioambiental.

La justicia es necesaria, pero no basta para vivir plenamente la canda en la verdad. Benedicto XVI llama la atención sobre este punto, presentándolo como un desafío para nuestro tiempo, señalando que no es suficiente actuar con justicia: es necesaria la reciprocidad fraterna. «La vida económica —explica— debe ser comprendida como una realidad de múltiples dimensiones: en todas ellas, aunque en medida diferente y con modalidades específicas, debe haber respeto a la reciprocidad fraterna» (CV 38). El Papa invita a mostrar, «tanto en el orden de las ideas como de los comportamientos, que no solo no se pueden olvidar o debilitar los principios tradicionales de la ética social, como la transparencia, la honestidad y la responsabilidad, sino que en las *relaciones mercantiles* el *principio de gratuidad* y la lógica del don, como expresiones de fraternidad, pueden y deben *tener espacio en la actividad económica ordinaria*. Esto es una exigencia del hombre en el momento actual, pero también de la razón económica misma. Una exigencia de la caridad y de la verdad al mismo tiempo» (CV, 36).

Las relaciones empresariales basadas en la gratuidad y en la lógica del don no eliminan las exigencias de justicia antes citadas, ni las relaciones de reciprocidad basadas en el aforismo "*do ut des*" ("te doy para que me des"). Pero exige añadir: "te doy sin esperar a que me des". Esto lleva a superar relaciones justas pero frías, carentes de preocupación por el bien de los demás y a pensar en sus necesidades, problemas y legítimos intereses. Manifestaciones de gratuidad son también ayudar a un compañero de trabajo, organizar la empresa de manera que contribuya al desarrollo humano de quienes participan en su actividad y atender a los clientes amigablemente más allá de lo estrictamente debido en justicia.

Esta visión contrasta con aquella otra que limita las relaciones empresariales a la justicia, dejando la caridad para acciones filantrópicas en actuaciones extra-empresariales. Estas actuaciones están bien, pero sin olvidar la gratuidad y la lógica del don en el ámbito de las relaciones empresariales. En este sentido, la encíclica *Caritas in veritate*, afirma: «La doctrina social de la Iglesia sostiene que se pueden vivir relaciones auténticamente humanas, de amistad y de sociabilidad, de solidaridad y de

reciprocidad, también dentro de la actividad económica y no solamente fuera o "después" de ella» (CV 36).

Conciliar trabajo y vida familiar

En el ámbito laboral se debe reconocer *igualdad de derechos humanos* en varón y mujer porque ambos son personas. «No hay duda de que la igual dignidad y responsabilidad del hombre y de la mujer justifican plenamente el acceso de la mujer a las funciones públicas» (FC 23). Por ello, «el acceso al trabajo debe estar abierto a todos sin discriminaciones injustas, a hombres y mujeres...» (CCE 2433). Pero la igualdad de derechos y el acceso al trabajo sin discriminaciones por razón de sexo no debe degenerar en un igualitarismo que elimine la *especificidad de la mujer*. La igualdad de derechos y de acceso a las profesiones «no significa para la mujer la renuncia a su feminidad ni la imitación del carácter masculino, sino la plenitud de la verdadera humanidad femenina tal como debe expresarse en su comportamiento, tanto en familia como fuera de ella, sin descuidar por otra parte en este campo la variedad de costumbres y culturas» (FC 23). La mujer ha de aportar al trabajo sus cualidades femeninas que, unidas a una adecuada preparación profesional, puedan asegurar una acertada complementariedad con los hombres (Juan Pablo II, *Discurso a la Asociación de Mujeres Jefes de Empresa*, 1 de julio de 1979).

Por otra parte, y sin olvidar cuanto se ha dicho acerca de la realización personal en el trabajo, la DSI hace considerar que el brillo social de ciertas profesiones no ha de ocultar el valor objetivo del trabajo en el hogar, ni oscurecer «el vínculo fundamental que existe entre el trabajo y la familia, y por consiguiente el significado original e insustituible del trabajo de la casa y la educación de los hijos. Por ello la Iglesia puede y debe ayudar a la sociedad actual, pidiendo incansablemente que el trabajo de la mujer en casa sea reconocido por todos y estimado por su valor insustituible» (FC 23). A este propósito, el papa Juan Pablo II, al tiempo que defiende los derechos de la mujer en el ámbito público y laboral, exhorta a superar «la mentalidad según la cual el honor de la mujer deriva más del trabajo exterior que de la actividad familiar. Pero esto exige que los hombres estimen y amen verdaderamente a la mujer con todo el respeto de su dignidad personal, y que la sociedad cree y desarrolle las condiciones adecuadas para el trabajo doméstico» (FC23).

Trabajo y vida familiar se condicionan mutuamente. Horarios, viajes, fatiga física y psicológica pueden limitar el tiempo dedicado a la vida familiar, en hombres y mujeres. Los problemas familiares y también la armonía y un positivo clima familiar repercuten en la empresa. Existe el riesgo de considerar el trabajo solo en términos económicos, sin ponderar su repercusión en la vida familiar, o ver la familia como un asunto estrictamente privado que a nadie importa excepto a sus miembros. Es una visión poco conforme con la realidad y que puede llevar a graves irresponsabilidades.

Cada persona ha de armonizar las exigencias que trabajo y familia con responsabilidad y prudencia, sabiendo prescindir, en cada caso, de lo que objetivamente sea menos valioso. Por su parte, la empresa, ha de procurar hacer compatible la organización del trabajo con las obligaciones familiares, y eliminar todo tipo de discriminación por razones familiares. Es deseable también que existan políticas generales favorables a la conciliación entre trabajo y familia. En este sentido,

la DSI propone que las empresas, las organizaciones profesionales, los sindicatos y el Estado se hagan promotores de políticas laborales que no perjudiquen, sino favorezcan el núcleo familiar desde el punto de vista ocupacional (CDSI 294).

Capítulo IX

DESARROLLO DE LOS PUEBLOS Y RESPETO A LA INTEGRIDAD DE LA CREACIÓN

En el siglo xix y principios del xx la cuestión social estaba centrada en Europa y América del Norte, pero al menos desde mediados del pasado siglo, la cuestión social se ha hecho mundial. El problema ya no se limita a relaciones entre obreros y patronos, sino que se extiende a relaciones entre países y aún entre continentes. La DSI se ha fijado en estas relaciones y, de modo más amplio, en el desarrollo de los pueblos, subrayando el carácter moral de este desarrollo.

Otro tema incluido en este capítulo y, de alguna manera, relacionado con el desarrollo, es el respeto a la integridad de la creación. La creación material es medio ambiente para la vida del hombre. Ecología y medio ambiente suscitan, desde hace tiempo, una creciente sensibilidad social en todo el mundo. Es un signo de los tiempos del que se ha ocupado el Magisterio, especialmente en las últimas décadas. Ya Pablo VI se refirió al problema ecológico, pero me Juan Pablo II quien especialmente subrayó que una justa concepción del desarrollo no puede prescindir de consideraciones relativas al uso de los elementos de la naturaleza, la renovabilidad de los recursos y las consecuencias de una industrialización desordenada y la contaminación del ambiente (cf. SRS 34).

Pobreza y desarrollo

La preocupación de la Iglesia por el desarrollo de los pueblos

La preocupación por el desarrollo de los pueblos en el magisterio social de la Iglesia apareció de forma clara en la encíclica *Mater et magistra*, alertando de que «el problema tal vez mayor en nuestros días es el que atañe a las relaciones que deben darse entre las naciones económicamente desarrolladas y las que están en vías de desarrollo económico: las primeras gozan de una vida cómoda; los segundos en cambio, padecen una durísima estrechez» (MM 157). Seis años después, su sucesor, el papa Pablo VI, escribía la encíclica *Populorum progressio* dedicada específicamente al desarrollo de los pueblos. En ella, se expone la concepción cristiana de desarrollo (cf. PP 12-21) y se señalan diversos condicionantes que a menudo son obstáculos para el desarrollo (cf. PP 6-11), al tiempo que se indican directrices de acción (cf. PP 22-87). En 1987, Juan Pablo II revisaba la situación del desarrollo y ampliaba la doctrina de la Iglesia sobre este tema en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*. Más recientemente, Benedicto XVI lo ha retomado en la *Caritas in veritate*, animando a comprometerse en

un auténtico desarrollo humano integral inspirado en la caridad en la verdad (cf. CV 67).

Pobreza y desarrollo auténtico

En el mundo hay todavía mucha pobreza material y falta de desarrollo económico. Muchos países o zonas del Tercer Mundo carecen de medios elementales para vivir dignamente. Tienen problemas de alimentación, vivienda, educación, sanidad, infraestructuras, empleo y muchos otros que denotan pobreza económica. También en los países desarrollados existen amplias bolsas de pobreza: es el denominado Cuarto Mundo. Pero en el mundo actual se dan muchas otras formas de pobreza (cf. CA 57), como la negación o limitación de muchos derechos humanos (el de libertad religiosa, asociación, iniciativa económica, y participación en la construcción de la sociedad (cf. SRS 15).

Frente a la pobreza surge la necesidad de desarrollo. De modo similar a como ocurre con la pobreza cuando se reduce a la pobreza material, al hablar de desarrollo, a menudo se sobreentiende "económico", excluyendo cualquier otra dimensión que no sea la de carácter técnico-económico. Pero un desarrollo que solo incluya el aspecto técnico-económico es incompleto; se queda en los medios materiales sin considerar el sentido último del desarrollo, que es aquello que le da significado humano, con sus dimensiones afectiva, comunitaria, espiritual y religiosa. «La clave del desarrollo — afirma Benedicto XVI— está en una inteligencia capaz de entender la técnica y de captar el significado plenamente humano del quehacer del hombre, según el horizonte de sentido de la persona considerada en la globalidad de su ser» (CV 70).

El desarrollo económico ha de estar al servicio del desarrollo humano; por ello, ha de orientarse a proporcionar al mayor número de habitantes del mundo los bienes necesarios para desarrollarse como seres humanos, para crecer en su humanidad. Por lo demás, la experiencia muestra que cuando el desarrollo se limita a la dimensión económica fácilmente se vuelve contra aquellos mismos a quienes deseaba beneficiar (cf. SRS 28).

Juan Pablo II, insistiendo en este tema, enseña que «no sería verdaderamente *digno del hombre* un tipo de desarrollo que no respetara y promoviera los *derechos humanos*, personales y sociales, económicos y políticos, incluidos los *derechos de las naciones y de los pueblos*» (SRS 33). De este modo, señala las raíces antropológicas del problema y recuerda, como ya hiciera Pablo VI, que la preocupación por el desarrollo ha de alcanzar a los pueblos en su conjunto, ya que, de modo análogo a las personas, los pueblos y las naciones también tienen derecho a su desarrollo pleno. Desarrollo que implica aspectos económicos y sociales, pero que debe comprender también su identidad cultural y la apertura a lo trascendente (cf. SRS 32).

Demografía y desarrollo económico

Algunos presentan como absolutamente incompatibles aumento de población y desarrollo económico, sugiriendo que el rápido aumento demográfico en muchos países en vías de desarrollo influye negativamente en el desarrollo económico. En realidad, no siempre es así y, en todo caso, conviene recordar que el desarrollo no ha de verse únicamente en términos económicos.

Según los expertos, la correlación entre aumento de población y crecimiento económico depende de muchos factores. Hay países en vías de desarrollo donde el aumento de riqueza disponible es superior al aumento de población y otros en que ocurre lo contrario. Ocurre incluso en países con aumento de población parecido. Por tanto, no puede afirmarse como una ley universal que el aumento de población hace disminuir el crecimiento económico. Como señaló Juan Pablo II, «no es correcto considerar el aumento de población como la primera causa del subdesarrollo, incluso desde el punto de vista económico: baste pensar, por un lado, en la notable disminución de la mortalidad infantil y al aumento de la edad media que se produce en los países económicamente desarrollados y, por otra, en los signos de crisis que se perciben en la sociedades en las que se constata una preocupante disminución de la natalidad» (CV 44). Con todo, existen países en los que el aumento de población puede dificultar el crecimiento económico. Suele ocurrir en lugares que no tienen inversiones adecuadas, falta de educación de calidad o inapropiados regímenes de propiedad. Pero, aún así, no está claro que la mejor solución sea limitar la población, ni se justifica la imposición de métodos de planificación familiar. Hay que buscar soluciones alternativas. En realidad, «el crecimiento económico depende del progreso social, por eso la educación básica es el primer objetivo de un plan de desarrollo» (PP 35).

La DSI, sin ignorar el problema demográfico, pone de relieve que los problemas relacionados con el crecimiento de la población humana afectan a los valores irrenunciables de la vida y de la familia (cf. PP 65; CV 44), defendiendo que el desarrollo económico no se debe hacer a costa del desarrollo humano. Para ello anima a encontrar soluciones que sean, al mismo tiempo, eficaces y dignas, respetando las exigencias de la ley moral.

Consecuentemente, la ayuda internacional a países en desarrollo no puede condicionarse a actuaciones contrarias a la dignidad humana, o que vayan en menoscabo de la vida humana y su transmisión responsable. En concreto, la DSI establece el criterio de que la ayuda internacional no ha de condicionarse a la disminución de la natalidad por medios coactivos o moral-mente inaceptables. Ha de orientarse, más bien, a crear nuevas oportunidades de trabajo y mejorar la educación de la población. En todo caso, ha de respetarse el derecho de los padres a decidir de un modo responsable, de acuerdo con una conciencia recta, sobre el número de hijos y, por supuesto, está absolutamente prohibido sacrificar vidas humanas en aras del desarrollo económico (cf. GS 87; SRS 25).

Se ha dicho que el hombre es siempre "el último recurso" con capacidad suficiente para alimentar a varios seres humanos si dispone de instrumentos adecuados. Y, como ha escrito Benedicto XVI, «en nuestra tierra hay lugar para todos: en ella toda la familia humana debe encontrar los recursos necesarios para vivir dignamente, con la ayuda de la naturaleza misma, don de Dios a sus hijos, con el tesón del propio trabajo y de la propia inventiva» (CV 50).

Desarrollo: justicia, solidaridad y subsidiariedad

Justicia en el comercio y las finanzas

Los países en desarrollo tiene recursos y posibilidades de crecimiento que se puede ver favorecidos, o por el contrario obstaculizados por condiciones injustas en el

comercio internacional a causa de transacciones financieras internacionales abusivas. La DSI, sin entrar en detalles técnicos, reclama un «sano comercio mundial» (GS 85) que permita un intercambio justo, y no duda en condenar los "mecanismos perversos" que obstaculizan el desarrollo de los países menos avanzados (cf. SRS 17; 45). En concreto, insta a sustituir los sistemas financieros abusivos, si no usureros (cf. CA 35), y las relaciones comerciales inicuas entre las naciones (CCE 2438).

Cooperación para el desarrollo de los pueblos: solidaridad y subsidiariedad

Unas relaciones comerciales justas es el primer paso para el desarrollo de los pueblos. Pero no basta con la justicia, es necesario que haya también cooperación internacional (ver Capítulo X) como expresión de solidaridad. Juan Pablo II señala que «las *naciones ricas* tienen una responsabilidad moral grave respecto a las que no pueden por sí mismas asegurar los medios de su desarrollo, o han sido impedidas de realizarlo por trágicos acontecimientos históricos. Es un deber de solidaridad y de caridad; es también una obligación de justicia si el bienestar de las naciones ricas procede de recursos que no han sido pagados justamente» (CCE 2439).

En la ayuda al desarrollo hay que respetar el principio de subsidiariedad, de modo que la ayuda internacional no supla la iniciativa y el esfuerzo de los nativos, sino que lo apoye de un modo oportuno. Por ello es importante encontrar modos efectivos de ayuda. Muchas veces, las ayudas de gobierno a gobierno no han tenido la misma eficacia que si hubieran sido realizadas a través de algunas organizaciones no gubernamentales, más preparadas y más próximas a los problemas. En ocasiones ha ocurrido algo peor: las ayudas recibidas no se han asignado a proyectos o programas de desarrollo, sino que se han dedicado a armamento y aun a enriquecer a quienes ostentaban alguna posición de poder.

Dimensión moral de los problemas ecológicos

La preocupación por la ecología y el medio ambiente en el magisterio de la Iglesia aparece, al menos a partir de 1971 (OA 21). Hoy lo encontramos en numerosos documentos, incluyendo las últimas encíclicas sociales de Juan Pablo II, algunas de cuyas enseñanzas han sido resumidas en el *Catecismo de la Iglesia católica* y en el magisterio más reciente de Benedicto XVI.

Ecología, del griego *eco* (o *oikos*, casa o sitio donde se vive) y *logos*, tratado, se refiere al estudio del contexto vital de los seres vivos y de las relaciones entre sí y con su entorno. La ecología es una ciencia, pero sus conclusiones se relacionan con problemas con implicaciones morales. Tal es el caso de la falta de respeto por los seres que constituyen la naturaleza visible, y por el deterioro medioambiental. En algunos lugares, es considerable el riesgo de desaparición de especies animales y recursos naturales, esquilados de un modo desafortunado (deforestaciones masivas, explotación de minerales sin respeto al entorno natural, etc.), el empleo exhaustivo de fuentes de energía no renovables, el deterioro del paisaje, la contaminación industrial y urbana (atmosférica, hidráulica, sonora o lumínica), los procesos industriales con residuos evitables, la falta de reciclaje de desechos y el almacenaje inapropiado de residuos sólidos.

La dimensión moral de los problemas ecológicos está relacionada con el buen uso de los bienes creados, con el valor de la vida y con la dignidad del hombre y sus derechos, incluyendo las futuras generaciones (CA 37). Pero, además, el respeto ecológico ayuda al desarrollo humano porque facilita descubrir al Creador contemplando las maravillas de la creación.

Algunos problemas ecológicos tienen efectos locales mientras que otros tienen consecuencias planetarias. Esto último ocurre, por ejemplo, con el efecto invernadero producido por el aumento de dióxido de carbono por la combustión, que tiende a aumentar la temperatura del planeta, el deterioro de la capa de ozono y la masiva deforestación amazónica. Aunque a veces se pueda exagerar al señalar estos efectos, no por ello han de ser ignorados. Sin entrar en detalles, Benedicto XVI ha advertido sobre el estado de salud ecológica del planeta (cf. CV 32) y de responsabilidad global en el cuidado de la creación, para no dejarla a las nuevas generaciones empobrecida en sus recursos (cf. CV50).

Administración responsable de la creación

El relato de la Creación ofrece una base sólida para la teología moral en relación con la ecología. En el primer capítulo del Génesis se descubre la presencia de Dios en la creación como su autor, y el querer divino de que el hombre domine sobre los peces 'del mar, sobre las aves del cielo y sobre los ganados, y sobre cuanto vive y se mueve sobre la tierra (cf. Gn 1, 28). La misma enseñanza aparece en el capítulo siguiente en el que se afirma que «el Señor Dios tomó al hombre y lo colocó en el jardín del Edén para que lo trabajara y lo guardara» (Gn 2, 15).

El ser humano es señor de la creación material pero su dominio no es absoluto, ni permite la tiranía. Toda la creación es obra de Dios y solo Él es el verdadero dueño y señor de todo cuanto existe, como expresa uno de los Salmos: «De Dios es la tierra y cuanto hay en ella, el orbe y los que lo habitan» (Sal 24, 1).

El dominio del hombre sobre el mundo ha de ser responsable, como quien ha de dar cuenta a su Señor. Lo propio del hombre es comportarse como un *administrador* que disfruta y cuida de la creación; un administrador amante de toda la creación material y diligente en su cuidado, siendo así un *colaborador* del Creador. Como explica Juan Pablo II, «el dominio confiado al hombre por el Creador no es un poder absoluto, ni se puede hablar de libertad de "usar y abusar", o de disponer de las cosas como mejor parezca. La limitación impuesta por el mismo Creador desde el principio, y expresada simbólicamente con la prohibición de 'comer del fruto del árbol' (cf. Gn 2,16 s.), muestra claramente que, ante la naturaleza visible, estamos sometidos a leyes no solo biológicas, sino también morales, cuya transgresión no queda impune» (SRS 34).

La Revelación pone también de manifiesto que, en el principio, el hombre vivía en completa armonía con su medio ambiente, pero como consecuencia del pecado original esta armonía se destruyó. El relato del Génesis incluye en el castigo por el pecado original estas palabras: «Maldita sea la tierra por tu causa. Con fatiga comerás de ella todos los días de tu vida. Te producirá espinas y zarzas...» (Gn 3, 17-18). En cierto modo, esta descripción coincide con la experiencia común. La transformación

humana de la tierra se realiza con dificultad y los efectos secundarios no deseados (contaminación, residuos, deterioro del medio natural...) están inevitablemente asociados al trabajo.

A la luz de la Encarnación del Verbo y la presencia del Espíritu, sabemos que la Redención de Cristo, de algún modo, alcanza también a la creación material, la cual mostrará su redención efectiva cuando llegue el día del Señor, al final de los tiempos. En este sentido, san Pablo afirma que «las criaturas serán liberadas de la servidumbre de la corrupción para participar de la libertad gloriosa de los hijos de Dios» (Rm 8, 21). Cristo nos abre al horizonte de un nuevo cielo y una nueva tierra, renovación de la actual (cf. Ap 21, 1-4). Entre tanto, el destino de la creación entera pasa por el misterio de Cristo y a través suyo, el hombre administra la creación material: «todo es vuestro, vosotros de Cristo y Cristo de Dios» (1 Co 3, 23).

La visión del hombre como administrador diligente remite al Creador y exige respetar su obra en favor de los hombres. Como enseña el *Catecismo*, «el dominio, concedido por el Creador, sobre los recursos minerales, vegetales y animales del universo, no puede ser separado del respeto de las obligaciones morales frente a todos los hombres, incluidos los de las generaciones venideras» (CCE 2456, cf. 2415).

En último término, la causa profunda de los actuales problemas medioambientales está en el olvido del sentido de la creación. A través de un largo proceso histórico se ha llegado a considerar el dominio sobre la naturaleza como un derecho absoluto y la acumulación de riquezas como el fin supremo de la actividad económica.

En la raíz de la insensata destrucción del ambiente natural hay un error antropológico, por desgracia muy difundido en nuestro tiempo. El hombre, que descubre su capacidad de transformar y, en cierto sentido, de "crear" el mundo con el propio trabajo, olvida que este se desarrolla siempre sobre la base de la primera y originaria donación de las cosas por parte de Dios. Cree que puede disponer arbitrariamente de la tierra, sometiéndola sin reservas a su voluntad como si ella no tuviese una fisonomía propia y un destino anterior dados por Dios, y que el hombre puede desarrollar ciertamente, pero que no debe traicionar. En vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza, más bien tiranizada que gobernada por él (SRS 34)» (CA 37).

Algunas ideologías ecologistas radicales sostienen que el hombre es una especie más —muy depredadora, por cierto— a la que no habría que prestar mayor atención que a otras especies vivas. No faltan incluso quienes sostienen que la prioridad debería darse a las especies en peligro de extinción. Sin minusvalorar la importancia de esforzarse por preservar las especies, este planteamiento no es aceptable.

El hombre —cada hombre— no es solo un individuo de una especie zoológica, sino que *es persona*; por su espiritualidad y su ser único e irrepetible cada ser humano es más valioso que todos los animales, plantas y minerales. Esta conclusión filosófica es confirmada por la Revelación y las enseñanzas del Magisterio que ven al hombre como señor y centro de la creación. El hombre «en la tierra es la sola criatura que Dios ha querido por sí misma» (GS 24), todas las demás criaturas terrestres han sido creadas para el hombre. Pero, esta centralidad del hombre en la creación requiere un comportamiento responsable. «El dominio concedido por el Creador al hombre sobre

los seres inanimados y los seres vivos (...) exige un respeto religioso de la integridad de la creación» (CCE 2415).

Así, pues, «es lícito que el hombre *gubierne responsablemente la naturaleza* para custodiarla, hacerla productiva y cultivarla también con métodos nuevos y tecnologías avanzadas, de modo que pueda acoger y alimentar dignamente a la población que la habita (...). Pero debemos considerar un deber muy grave el dejar la tierra a las nuevas generaciones en un estado en el que puedan habitarla dignamente y seguir cultivándola- (CV 50) Eso requiere «una *alianza entre ser humano y medio ambiente* que ha de ser reflejo del amor creador de Dios, del cual procedemos y hacia el cual caminamos» (Ibídem).

Ecología humana

Junto al "ambiente natural" hay que considerar el ambiente humano". Si la ecología se ocupa de las relaciones entre *los seres vivos* y el medio en que viven, es necesario considerar cómo el entorno social en que vive el ser humano incide en sus condiciones de desarrollo aunque el hombre no está totalmente determinado por su entorno para desarrollar sus capacidades específicamente humanas y vivir una vida verdaderamente humana, sin embargo está condicionado por él; «está condicionado por la estructura social en que vive, por la educación recibida y por el ambiente. Estos elementos pueden facilitar u obstaculizar su vivir según la verdad. Las decisiones, gracias a las cuales se constituye un ambiente humano, pueden crear estructuras concretas de pecado, impidiendo la plena realización de quienes son oprimidos de diversas maneras por las mismas» (CA 38).

Juan Pablo II fue el primero en llamar la atención sobre la "ecología humana" insistiendo en la necesidad de esforzarse por salvaguardar las condiciones morales que la conforman. «No solo la tierra ha sido dada por Dios al hombre, el cual debe usarla respetando la intención originaria de que es un bien, según la cual le ha sido dada; incluso el hombre es para sí mismo un don de Dios y, por tanto, debe respetar la estructura natural y moral de la que ha sido dotado» (CA 38). En este sentido, proponía esforzarse por *salvaguardar las condiciones morales de una auténtica 'ecología humana'*» (CA 38).

Abundando en esta idea, Benedicto XVI señala la necesidad no solo de defender la tierra, el agua y el aire como dones de la creación que pertenecen a todos, sino también, y sobre todo, «al hombre contra la destrucción de sí mismo. Es necesario que exista una especie de ecología del hombre bien entendida». Y añadía: «la degradación de la naturaleza está estrechamente unida a la cultura que modela la convivencia humana: *cuando se respeta la 'ecología humana' en la sociedad, también la ecología ambiental se beneficia*», ya que «el sistema ecológico se apoya en un proyecto que abarca tanto la sana convivencia social como la buena relación con la naturaleza» (CV 51).

La primera estructura fundamental a favor de la ecología humana es la *familia*, santuario de la vida. Es allí donde la vida puede ser acogida y desarrollarse según las exigencias de un auténtico crecimiento humano (cf. CA 39). La falta de "ecología humana" en la familia dificulta una vida y una relación verdaderamente humana.

En palabras de Juan Pablo II: «sucede con frecuencia que el hombre se siente desanimado a realizar las condiciones auténticas de la reproducción humana y se ve

inducido a considerar la propia vida y a sí mismo como un conjunto de sensaciones que hay que experimentar, más bien que como una obra a realizar. De aquí nace una falta de libertad que le hace renunciar al compromiso de vincularse de manera estable con otra persona y engendrar hijos, o bien le mueve a considerar a estos como una de tantas "cosas" que es posible tener o no tener, según los propios gustos, y que se presentan como otras opciones» (CA 39).

Otros aspectos de ecología humana son «los graves problemas de la moderna urbanización, la necesidad de un urbanismo preocupado por la vida de las personas, así como la debida atención a una "ecología social" del trabajo» (CA 38) y, en general, todas aquellas "estructuras de pecado" que impiden el desarrollo humano y cristiano. Demoler las estructuras que se oponen a una auténtica "ecología humana" y sustituirlas por formas más auténticas de convivencia es un cometido que exige valentía y paciencia (cf. CA 38).

El respeto a la integridad de la creación

Es deber y derecho del hombre cultivar la tierra y servirse de ella para sus necesidades vitales, pero al mismo tiempo custodiarla, sintiendo la responsabilidad de conservarla adecuadamente. Se trata de un deber que está en estrecha relación con el buen uso de los bienes materiales y con el destino universal de los bienes. Por ello, el *Catecismo de la Iglesia Católica* se refiere al respeto a la integridad de la creación en el contexto del séptimo mandamiento del Decálogo, y señalando que el uso de los recursos minerales, vegetales y animales del universo no puede ser separado del respeto a las exigencias morales (cf. CCE 2415). Hay que tratar a cada ser según su propia identidad e interconexión con otros seres (cf. SRS 38), considerando también que «los animales, como las plantas y los seres inanimados, están naturalmente destinados al bien común de la humanidad pasada, presente y futura» (cf. Gn 1, 28-31).

Animales y bosques

Juan Pablo II advertía de «la conveniencia de tomar *mayor conciencia* de que no se pueden utilizar impunemente las diversas categorías de seres, vivos o inanimados —animales, plantas, elementos naturales—, como mejor apetezca, según las propias exigencias económicas. Al contrario, conviene tener en cuenta la *naturaleza de cada ser* y su *mutua conexión* en un sistema ordenado, que es precisamente el cosmos» (SRS 38).

Los científicos ponen de relieve la conexión entre los diversos ecosistemas y el valor ambiental de la biodiversidad. La DSI subraya el sentido de responsabilidad con el que deben tratarse y protegerse, ya que constituye una riqueza extraordinaria para toda la humanidad (cf. CDSI 466).

Respecto a los animales, hay que señalar en primer lugar que son criaturas de Dios y gozan de su solicitud providencial divina (cf. Mt 6,16). Por su simple existencia, bendicen y dan gloria al Creador (cf. Dn 3,57-58). Sin embargo, no están al mismo nivel de las personas. Dios confió los animales a la administración del hombre (cf. Gn 2,19-20; 9,1-4). Esto conlleva varios criterios morales (cf. CCE 2416, 2417):

- Los animales merecen aprecio y «es contrario a la dignidad humana hacer sufrir inútilmente a los animales y gastar sin necesidad sus vidas» (CCE 2416).
- El aprecio a los animales no puede ir en menoscabo del respeto y ayuda debida a las personas. Por ello, «es también indigno invertir en ellos sumas que deberían más bien remediar la miseria de los hombres. Se puede amar a los animales; pero no se puede desviar hacia ellos el afecto debido únicamente a los seres humanos» (CCE 2418).
- Es legítimo servirse de los animales para el alimento y la confección de vestidos.
- Se los puede domesticar para que ayuden al hombre en sus trabajos y en sus ocios.
- Los experimentos médicos y científicos en animales, si se mantienen en límites razonables, son prácticas moralmente aceptables, pues contribuyen a atender o salvar vidas humanas.

También merecen particular consideración plantas y paisajes, especialmente los bosques, que contribuyen a mantener equilibrios naturales indispensables para la vida. Su destrucción, incluida la causada por los irrazonables incendios dolosos, acelera los procesos de desertificación con peligrosas consecuencias para las reservas de agua y pone en peligro la vida de muchos pueblos indígenas y el bienestar de las futuras generaciones (cf. DCSI 466).

Buen uso de materias primas y recursos energéticos

La responsabilidad ecológica implica un buen uso de las materias primas, en el diseño de productos y procesos y en la aplicación de técnicas adecuadas de descontaminación, deposición y reciclaje de subproductos. Esta responsabilidad alcanza a individuos, empresas, naciones y organismos supranacionales (cf. CA 37; CCE 2432).

Preocupan el uso de materias primas y recursos energéticos no renovables. Es importante, disminuir el gasto energético mediante tecnologías más eficientes y progresar en la búsqueda y uso de energías alternativas renovables. Hay también un problema de acceso y distribución a nivel planetario de los recursos energéticos. El destino de los recursos energéticos no puede depender de la lógica del más fuerte (cf. CV 49).

Capítulo X

ORDEN INTERNACIONAL Y DEFENSA DE LA PAZ

Desde hace tiempo, las relaciones internacionales entre personas y pueblos se han intensificado notablemente, ya sea por motivos económicos, políticos, culturales o de otro tipo, y existe una creciente interdependencia entre las naciones. La economía se

ha hecho global y las crisis financieras o económicas regionales tienen hoy repercusiones planetarias. Las discordias o la guerra en un sitio afectan o amenazan la convivencia pacífica en muchos otros lugares, mientras que muchas innovaciones culturales, científicas o técnicas se difunden con rapidez por todo el mundo.

Se ha dicho que el mundo se ha convertido en una "aldea global" y, en cierto modo, es así. Los imponentes medios de comunicación y transporte disponibles han contribuido a ello. Pero, más allá de las capacidades técnicas, las relaciones internacionales dependen de la gente. De aquí la importancia de lograr un orden internacional en el que no priven las ambiciones y los intereses particulares sobre el bien de las personas, de tal modo que se asegure la paz y la convivencia entre los pueblos.

El orden social internacional y la defensa de la paz tienen una larga tradición en la teología y en el Magisterio de la Iglesia. Sus enseñanzas están basadas en la igualdad fundamental entre los hombres —más allá de sus diferencias—, en la unidad del género humano y en el origen común de toda la humanidad, en la Redención de Cristo, que se extiende a todos, y en la llamada a la santidad, que también es universal. Todo ello lleva a la Iglesia a fomentar la fraternidad entre personas y pueblos de todo el mundo.

En el desarrollo de las enseñanzas de la Iglesia sobre el orden internacional y la defensa de la paz, son de destacar numerosos discursos y radiomensajes de Pío XII y, sobre todo, la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII. La constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II dedica un capítulo entero al fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos. Por su parte, los últimos papas han recordado y ampliado la doctrina anterior. Lo han hecho con ocasión de sus visitas a la ONU, en discursos e intervenciones ante problemas concretos y, especialmente, en encíclicas y otros documentos en los que se refieren a la solidaridad mundial y al desarrollo de los pueblos.

La comunidad internacional

En la Sagrada Escritura se afirma que Dios «hizo de un solo hombre todo el linaje humano para que habitase toda la faz de la tierra» (Hch 17, 26), y la Iglesia enseña que es querer de Dios «que los hombres constituyan una sola familia humana y se traten como hermanos» (GS 24).

Principios y valores para el orden internacional

Pío XII señalaba que «la unidad del género humano y la familia de los pueblos» es el coronamiento del orden social. Y añadía: «del reconocimiento de este principio depende el provenir de la paz. Ninguna reforma mundial, ninguna garantía de paz puede prescindir de él sin debilitarse o negarse a sí misma» (BH 32).

Entender la humanidad como una unidad de personas y una comunidad de pueblos lleva a considerar la existencia de un *bien común universal*. Como señala el *Catecismo*, «la unidad de la familia humana que agrupa a seres que poseen una misma dignidad, implica un bien común universal» (CCE 1911).

La consideración del bien común universal plantea un conjunto de exigencias éticas. Entre ellas, el respeto de todas las personas y pueblos, en su identidad y en sus

derechos innatos, el desarrollo de los pueblos y la paz mundial en un orden justo. Igualmente, «el bien común universal requiere que en cada nación se fomente toda clase de intercambios entre los ciudadanos y los grupos intermedios» (PT 100).

La construcción del orden internacional requiere aplicar correctamente los valores y principios básicos del orden social a los problemas específicos que se presentan en el ámbito internacional. Las relaciones entre las naciones —afirma Juan XXIII— «deben regularse por las normas de la verdad, la justicia, la activa solidaridad y la libertad» (PT 80).

- La *verdad exige* que «se reconozca como principio sagrado e inmutable que todas las comunidades políticas son iguales en dignidad natural» (PT 86).
- La *justicia* requiere el reconocimiento de los mutuos derechos y el cumplimiento de los mutuos deberes (cf. PT 91) y que no haya abusos de la parte más poderosa sobre la más débil y necesitada. «Así como en las relaciones privadas los hombres no pueden buscar sus propios intereses con daño injusto de los ajenos, de la misma manera, las comunidades políticas no pueden, sin incurrir en delito, procurarse un aumento de las riquezas que constituya injuria u opresión injusta de las demás naciones» (PT 92).

Respecto a la justicia en el ámbito internacional, santo Tomás de Aquino explica que hay un "derecho de gentes", que se distingue del "derecho civil", en el cual fácilmente concuerdan todos los hombres, por ser conclusiones muy inmediatas de la ley natural (I-II, q. 95, a. 4 ad 2). Aun quienes se niegan a aceptar la ley natural, terminan aludiendo a ella al calificar de "crímenes contra la humanidad" acciones deplorables de racismo, limpiezas étnicas y otras acciones reprobables en cualquier lugar y situación. La primera exigencia de justicia es el respeto a este derecho. La Iglesia, como muchas instituciones internacionales, defiende «la vigencia permanente del derecho natural de gentes y de sus principios universales. La misma conciencia del género humano proclama con firmeza, cada vez más, estos principios» (GS 79).

—La *solidaridad* física y espiritual vivida de modo activo fortalece la justicia. Puede lograrse mediante múltiples formas de asociación, como ocurre en nuestra época, no sin éxito, en lo que atañe a la economía, la vida social y política, la cultura, la salud y el deporte» (PT 98).

—La *libertad* lleva a afirmar «que ninguna nación tiene derecho a oprimir injustamente a otras o a interponerse de forma indebida en sus asuntos. Por el contrario, es indispensable que todas presten ayuda a las demás, a fin de que estas últimas adquieran una conciencia cada vez mayor de sus propios deberes, acometan nuevas y útiles empresas y actúen como protagonistas de su propio desarrollo en todos los sectores» (PT 120). Los apoyos solidarios han de realizarse de tal modo que la libertad de las naciones a las que se ayude «quede incólume y puedan ellas ser necesariamente las protagonistas decisivas y las principales responsables de la labor de su propio desarrollo económico y social» (PT 123).

Instituciones internacionales y autoridad mundial

Para atender y garantizar las exigencias del bien común universal y para hacer efectivo el derecho de gentes, conviene que la comunidad internacional se *organice* de un modo adecuado: «Dados los lazos tan estrechos y recientes de mutua dependencia

que hoy se dan entre todos los ciudadanos y entre todos los pueblos de la tierra, la búsqueda certera y la realización eficaz del bien común universal exigen que la comunidad de las naciones se dé a sí misma un ordenamiento que responda a sus obligaciones actuales, teniendo particularmente en cuenta las numerosas regiones que se encuentran aún hoy en estado de miseria intolerable» (GS 84).

El ordenamiento de la comunidad internacional ha de contar con instituciones apropiadas. Estas instituciones «deben, cada una por su parte, proveer a las diversas necesidades de los hombres tanto en el campo de la vida social, alimentación, higiene, educación, trabajo, como en múltiples circunstancias particulares que surgen acá y allá; por ejemplo, la necesidad general que las naciones en vías de desarrollo sienten de fomentar el progreso, de remediar en todo el mundo la triste situación de los refugiados o ayudar a los emigrantes y a sus familias» (GS 84).

Algunas instituciones de la comunidad internacional están ya en funcionamiento desde hace años, y realizan una labor benemérita, que la Iglesia reconoce y aplaude (cf. GS 84). Aunque no siempre son suficientes para las crecientes necesidades del mundo, hay que constatar un esperanzador florecimiento de este tipo de instituciones, ya sea como organizaciones promovidas o auspiciadas por los gobiernos, o bien como organizaciones no-gubernamentales (ONG).

Junto con las instituciones, el papa Juan XXIII planteaba la necesidad de una autoridad rectora de la comunidad internacional, establecida con consentimiento de todas las naciones y sin imponerse por la fuerza (cf. PT 138). Daba como razón que el bien común de todos los pueblos plantea problemas que afectan a todas las naciones, y «como semejantes problemas solamente puede afrontarlos una autoridad pública cuyo poder, estructura y medios sean suficientemente amplios y cuyo radio de acción tenga un alcance mundial, resulta, en consecuencia, que por imposición del mismo orden moral, es preciso constituir una autoridad pública general» (PT 137).

Más recientemente, Benedicto XVI ha insistido en la misma idea, argumentando que «para gobernar la economía mundial, para sanear las economías afectadas por la crisis, para prevenir su empeoramiento y mayores desequilibrios consiguientes, para lograr un oportuno desarme integral, la seguridad alimenticia y la paz, para garantizar la salvaguardia del ambiente y regular los flujos migratorios, urge la presencia de **una** verdadera *Autoridad política mundial*» (CV 67). Añadía que esta Autoridad «deberá estar regulada por el derecho, atenerse de manera concreta a los principios de subsidiariedad y de solidaridad, estar ordenada a la realización del bien común, *comprometerse en la realización de un auténtico desarrollo humano integral inspirado en los valores de la caridad en la verdad*. Dicha Autoridad, además, deberá estar reconocida por todos, gozar de poder efectivo para garantizar a cada uno la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos» (CV 67).

Se trata de una propuesta ambiciosa, no fácil de realizar pero que contribuiría de modo efectivo al bien común mundial. La ONU ha realizado un trabajo considerable, aunque su efectividad está aún lejos de alcanzar las metas asignadas en la DSI a la mencionada *autoridad política mundial*. En este sentido, la *Centesimus annus* alaba a la ONU y reconoce que ha sido la pieza clave para la elaboración de un nuevo "derecho de gentes" en sentido amplio. Sin embargo, señala también que «las Naciones Unidas no han logrado hasta ahora poner en pie instrumentos eficaces para la solución de los conflictos internacionales como alternativa a la guerra, lo cual parece ser el problema más urgente que la comunidad internacional debe aún resolver» (CA 21).

Derechos de los pueblos y de las naciones

La DSI se ha referido en diversas ocasiones a los denominados "derechos de los pueblos" y "derechos de las naciones". Con frecuencia incluye también la consideración de los derechos de minorías étnicas.

Juan XXIII afirmaba que «las naciones son sujetos de derechos y deberes mutuos» y añadía que «la misma ley natural que rige las relaciones de convivencia entre los conciudadanos debe regular también las relaciones mutuas entre las comunidades políticas» (PT 80). Juan Pablo II constató el crecimiento de la conciencia de los derechos de las Naciones (cf. CA 21) y, en un memorable discurso pronunciado ante la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1995, se refirió extensamente a los "derechos de las naciones", señalando que «no son sino los "derechos humanos" considerados a este específico nivel de la vida comunitaria» (n. 8).

Entre los derechos básicos de los pueblos, la DSI (PT 86, Juan Pablo II, *Discurso* de 5 de octubre de 1995) señala los siguientes:

- El derecho a la existencia, como presupuesto de los demás derechos. «El exterminio de un pueblo, de una nación o de una minoría étnica debe ser condenado como un pecado mortal» (CCE 2313). El derecho a la existencia implica naturalmente para cada nación, también el derecho a la propia lengua y cultura, mediante la cual un pueblo expresa y promueve lo que llamaría su originaria "soberanía" espiritual. Juan Pablo, en el señalado discurso en la ONU (n. 8), se refería al derecho a la existencia remarcando que nadie, sea un Estado, otra nación, o una organización internacional, «puede pensar legítimamente que una nación no sea digna de existir».
- Derecho a modelar su vida según las propias tradiciones, excluyendo, naturalmente, toda violación de los derechos humanos fundamentales y, en particular, la opresión de las minorías.
- Derecho al propio desarrollo y a contar con los medios necesarios para este desarrollo, y a construir el propio futuro proporcionando a las generaciones más jóvenes una educación adecuada.
- Derecho a la buena fama como pueblo y a que se le rindan los debidos honores.
- Derecho a ser la responsable primordial en procurar y alcanzar todo lo anterior.
- Particular importancia reviste la defensa de los derechos de los pueblos más débiles y de las minorías étnicas, que en ocasiones sufren crueles persecuciones. En este sentido, el último Concilio declaraba que «todo cuanto se haga para reprimir la vitalidad y el desarrollo de tales minorías étnicas, viola gravemente los deberes de la justicia. Violación que resulta mucho más grave aún si esos criminales atentados van dirigidos al aniquilamiento de la raza» (PT 95).

Patriotismo, nacionalismo y autodeterminación

Mientras que el amor al propio pueblo o nación lleva al patriotismo y a un sano nacionalismo, hay también nacionalismos exacerbados y excluyentes que son

contrarios a la fraternidad universal. La DSI exhorta a los fieles cristianos a que «cultiven como buenos ciudadanos verdadera y eficazmente el amor a la Patria, evitando enteramente el desprecio de las otras razas y el nacionalismo exagerado, y promoviendo el amor universal de los hombres» (AG 15).

El problema de un pueblo a autodeterminar su segregación de un Estado es un delicado problema, que la DSI considera. Afirma que puede ejercitarse, pero considerando también los deberes que unen las naciones y la humanidad entera.

Juan Pablo II, en el citado discurso ante la ONU de 1995 (n. 8), por una parte, afirma que «el derecho fundamental a la existencia no exige necesariamente una soberanía estatal, siendo posibles diversas formas de agregación jurídica entre diferentes naciones, como sucede por ejemplo en los Estados federales, en las Confederaciones, o en Estados caracterizados por amplias autonomías regionales». Añade que «puede haber circunstancias históricas en las que agregaciones distintas de una soberanía estatal sean incluso aconsejables, pero con la condición de que eso suceda en un clima de verdadera libertad, garantizada por el ejercicio de la autodeterminación de los pueblos».

La autodeterminación de las naciones y pueblos es, pues, aceptada; pero no de un modo absoluto e incondicionado, como expresan las siguientes palabras del citado discurso de Juan Pablo II ante la ONU: «si bien los 'derechos de la nación' expresan las exigencias vitales de la 'particularidad', no es menos importante subrayar las exigencias de la universalidad, expresadas a través de una fuerte conciencia de los deberes que unas naciones tienen con otras y con la humanidad entera. El primero de todos es, ciertamente, el deber de vivir con una actitud de paz, de respeto y de solidaridad con las otras naciones. El respeto a los legítimos derechos de las naciones ha de hacerse compatible con una pacífica convivencia entre los pueblos».

La paz, un valor humano y cristiano

La paz es, sin duda, un valor humano y, sobre todo, un valor cristiano. «La paz terrena es imagen y fruto de *la paz de Cristo*, el «Príncipe de la paz» mesiánica (Is 9,5). Por la sangre de su cruz, «dio muerte al odio en su carne» (Ef 2,16; cf. Col 1,20-22), reconcilio con Dios a los hombres e hizo de su Iglesia el sacramento de la unidad del género humano y de su unión con Dios. «Él es nuestra paz» (Ef 2,14). Declara: «bienaventurados a los que construyen la paz» (Mt 5,9) (CCE 2305).

La paz en la comunidad internacional, como en el interior de las naciones, es parte imprescindible del bien común, ya que «el respeto y el crecimiento de la vida humana exigen la paz» (CCE 2304). Pero ha de ser *una paz justa*, y no la paz forzada conseguida por un dominio opresor. En este sentido, el *Catecismo*, siguiendo al Concilio Vaticano II, recuerda que «la paz no es solo ausencia de guerra y no se limita a asegurar el equilibrio de fuerzas adversas. La paz no puede alcanzarse en la tierra, sin la salvaguarda de los bienes de las personas, la libre comunicación entre los seres humanos, el respeto de la dignidad de las personas y de los pueblos, la práctica asidua de la fraternidad» (CCE 2304).

En la lucha por una paz justa, es necesario esforzarse para evitar el recurso a la violencia. «Los que renuncian a la acción violenta y sangrienta y recurren para la defensa de los derechos del hombre a medios que están al alcance de los más débiles,

dan testimonio de caridad evangélica, siempre que esto se haga sin lesionar los derechos y obligaciones de los otros hombres y de las sociedades. Atestiguan legítimamente la gravedad de los riesgos físicos y morales del recurso a la violencia con sus ruinas y sus muertes (cf. GS 78, 5)» (CCE 2306).

Sin embargo, trabajar por la paz y evitar los medios violentos, no es lo mismo que sostener un cómodo "pacifismo" incapaz de luchar por la dignidad y derechos de la persona, o asumir otro tipo de "pacifismo" que, por sistema, se opone a toda lucha, aunque sea por una causa justa y noble.

Ante abusos notorios de quienes gobiernan hay que emplear medios eficaces que no sean violentos. El recurso a las armas para eliminar la opresión de los que gobiernan solo es lícito en situaciones muy extremas y cumpliendo unos requisitos muy severos (CCE 2243).

La justicia, entre otros requerimientos, exige que cada país tenga las garantías propias de un *Estado de derecho*, un sistema de orden público y de prisiones respetuoso de los derechos humanos. Las ayudas internacionales, económicas o de otro tipo, deberían reforzarlo, al tiempo que contribuyen a consolidar instituciones verdaderamente democráticas (cf. CV 41).

La paz, obra de la justicia y la solidaridad

El profeta Isaías expresó con claridad la relación entre la justicia y la paz: «Fruto de la justicia será la paz y fruto de la justicia, el sosiego y la seguridad para siempre» (Is 32, 17). El Magisterio de la Iglesia las recuerda y, siguiendo las enseñanzas de Cristo, añade que «la paz es también fruto del amor, el cual sobrepasa todo lo que la justicia pueda realizar» (GS 78). Con expresión de Juan Pablo II puede afirmarse también que la «paz es fruto de la solidaridad» (SRS 39).

Entre las injusticias que generan violencias y guerras están las grandes desigualdades económicas y el retraso en poner los medios necesarios, el espíritu de dominio y desprecio de las personas, la envidia, la desconfianza, la soberbia y las pasiones egoístas de los hombres. A medida que se trabaja por la justicia y la convivencia amistosa entre los hombres y los pueblos, se está fomentando la paz.

En las relaciones entre naciones para prevenir, superar o acabar con violencias desenfrenadas hacen falta tratados firmes y justos que superen situaciones injustas e instituciones internacionales que promuevan la paz. Pero, sobre todo, es necesario un cambio de mentalidad: «Tenemos todos que cambiar nuestros corazones —advertía el último Concilio—, con los ojos puestos en el orbe entero y en aquellos trabajos que todos juntos podemos llevar a cabo para que nuestra generación mejore» (GS 82).

«La solidaridad que proponemos —afirma este Juan Pablo II— es un *camino hacia la paz y hacia el desarrollo*. En efecto, la paz del mundo es inconcebible si no se logra reconocer, por parte de los responsables, que la *interdependencia* exige de por sí la superación de la política de los bloques, la renuncia a toda forma de imperialismo económico, militar o político, y la transformación de la mutua desconfianza en *colaboración*. Este es, precisamente, el *acto propio* de la solidaridad entre los individuos y entre las naciones» (SRS 39).

La paz también se realiza a base de cosas pequeñas, en la vida ordinaria y en el pequeño entorno de cada uno. «La paz grande del mundo —señalan los obispos

españoles— se apoya en los pequeños gestos de paz que cada uno podemos construir a la medida de nuestras fuerzas y de nuestras responsabilidades, en la familia, en el grupo, en el trabajo, en la profesión, en el pueblo o en la ciudad, en lo cultural y en lo económico, en las relaciones interpersonales y en la política» (CP, VI, 1).

Cooperación internacional

La justicia y solidaridad entre las naciones requiere cooperación internacional de diversa índole: jurídica, económica, educativa, cultural, etc. La colaboración jurídica, a través de convenciones internacionales de derechos humanos, derechos de la familia y derechos de los pueblos, como medios para hacerlos cumplir y tribunales internacionales que puedan juzgar sobre su presunto incumplimiento.

La unión e interdependencia actual requiere cooperación económica, internacional para ayudar a los países en vías de desarrollo a progresar. Aunque casi todos los pueblos han alcanzado la independencia, muchos de ellos —generalmente antiguas colonias— distan mucho de verse libres de excesivas desigualdades, dependencias opresivas y dificultades internas.

Asimismo, es necesario el apoyo de personas e instituciones para resolver los múltiples problemas educativos, sanitarios, de capacitación profesional y desarrollo técnicos con que suelen encontrarse muchos países. Esto requiere, con frecuencia la colaboración de expertos extranjeros que en su actuación han de comportarse como auxiliares y cooperadores (cf. GS 85), dispuestos también a aprender de las riquezas culturales y espirituales de los nativos y de las tradiciones del país.

La Iglesia exhorta a los cristianos a colaborar en la construcción del orden internacional, de modo que se respeten las legítimas libertades y se fomente una fraternidad amistosa con todos. Un modo de concretar esta colaboración es mediante prestaciones personales, más o menos informales, como hacen los jóvenes voluntarios que dedican una parte de tiempo para auxiliar a personas y pueblos en necesidad (campos de trabajo, cooperantes, organizaciones "sin fronteras", etc.). Otra posibilidad es participar en asociaciones o instituciones fundadas para fomentar la cooperación entre las naciones (cf. GS 88 y 90).

Los campos de acción para asociaciones de cooperación internacional pueden ser muy variados: acciones en favor de un mayor reconocimiento de la familia, libertad religiosa y de enseñanza, intercambio de experiencias educativas, promoción de iniciativas económicas, sociales y culturales, etc. «En nuestros tiempos la eficacia de la acción y la necesidad de diálogo exigen empresas colectivas. Además, estas asociaciones contribuyen no poco a cultivar un sentido universal, muy adecuado para los católicos y para formar una conciencia de solidaridad y responsabilidad verdaderamente universales» (GS 90).

La Iglesia también presta una valiosa ayuda a la comunidad internacional. Lo hace a través de los pastores y de los demás fieles, apoyada en su misión divina, al anunciar el Evangelio a todos los hombres y regalar los tesoros de la gracia. Con ello, contribuye a consolidar la paz y propone a la comunidad fraterna de los hombres en toda la tierra un fundamento sólido: el conocimiento de la ley divina y natural. Los fieles laicos, en la medida en que son más conscientes del alcance universal de su

responsabilidad humana y cristiana, colaboran generosamente en la comunidad internacional y animan a otros a hacer lo mismo (cf. GS 89).

Evitar la guerra y promover la paz

En la medida en que los hombres son pecadores, el peligro de guerra les amenaza y les amenazará hasta la venida de Cristo (CCE 2317). Pero es necesario poner los medios para evitarla. Y para ello nada mejor que actuar en sus causas, que no son otras que las injusticias, las insidias demagógicas y, en general, un trato falto de caridad. En la medida en que, los hombres unidos por la caridad, superan el pecado, se superan también las violencias (CCE 2317).

La guerra y el deber de evitarla

El *Catecismo*, a propósito de la guerra, recuerda que «el quinto mandamiento condena la destrucción voluntaria de la vida humana» (CCE 2307). Las guerras no solo destruyen vidas humanas, sino que, con frecuencia embrutecen los espíritus y causas no pocos males e injusticias. Por ello es necesario orar y actuar para evitar la guerra (GS 81; CCE 2307).

El deber de evitar la guerra afecta a todos: «Todo ciudadano y todo gobernante está obligado a trabajar para evitar las guerras» (CCE 2308). Los gobernantes evitan la guerra alimentando un profundo respeto a la humanidad, renunciando al egoísmo nacional y a la ambición de dominar a otros países y esforzándose seriamente por solucionar los conflictos por el diálogo y la comprensión. Los ciudadanos, por su parte, han de crear un clima de opinión pública en favor de la justicia y de la paz. Los educadores han de fomentar deseos nobles de luchar por la paz y para prevenir la guerra (GS 82).

A pesar de toda clase de esfuerzos para evitar la confrontación armada, puede haber situaciones en las cuales puede sea lícito el recurso a acciones militares, ya que «una cosa es utilizar la fuerza militar para defenderse con justicia y otra muy distinta someter a las naciones» (GS 79). En este sentido, y de acuerdo con la moral cristiana, un mal —en este caso, un mal tan grande como la previsible destrucción de vidas humanas— solo puede ser lícito si se produce de modo *involuntario* como *efecto inevitable de una acción buena* y con *causas proporcionalmente graves* a los efectos previsible pero inevitables. Es lo que ocurre con la *legítima defensa* ante un injusto agresor. Legítima defensa que puede ser frente a personas, grupos o pueblos. A este propósito, el *Catecismo* señala que «mientras exista el riesgo de guerra y falte una autoridad internacional competente y provista de la fuerza correspondiente, una vez agotados todos los medios de acuerdo pacífico, no se podrá negar a los gobiernos el derecho a la legítima defensa» (GS 79; cf. CCE 2308).

Para que la defensa militar tenga legitimidad moral se han de considerar de manera muy rigurosa un conjunto de condiciones, que se detallan a continuación (CCE 2309):

- Que el daño infringido por el agresor a la nación o a la comunidad de las naciones sea duradero, grave y cierto.

- Que los restantes medios para ponerle fin hayan resultado impracticables o ineficaces.
- Que se reúnan las condiciones serias de éxito.
- Que el empleo de las armas no entrañe males y desórdenes más graves que el mal que se pretende eliminar. El poder de los medios modernos de destrucción obliga a una prudencia extrema en la apreciación de esta condición.

Estas condiciones han de ser apreciadas mediante un juicio prudente de los responsables del bien común, el cual incluye pedir los consejos necesarios a personas de probada rectitud moral. Además, en caso de guerra han de cumplirse los convenios internacionales sobre militares heridos o prisioneros y otros temas ordenados, evitando abusos y tratando con humanidad a la población no combatiente. Es condenable toda acción bélica que lleva indistintamente a la destrucción de ciudades enteras o de grandes regiones con sus habitantes. Hay que tener en cuenta, además, que una vez estallada la guerra, no es todo lícito entre los contendientes, sino que hay unas normas morales que rigen en todo momento (*d.* GS 79-80; CCE 2312-2314).

En la actualidad, la capacidad destructiva es tan fuerte y los efectos que pueden seguirse a una acción bélica son tan desproporcionados a las causas justas que puedan perseguirse, que con suma facilidad pueden sobrepasarse con creces los límites de la legítima defensa (GS 80). Por ello, han de intensificarse aún más si cabe, las vías de entendimiento, sin recurrir al uso de la fuerza.

El deber de evitar la guerra incluye también formas solapadas de guerra, como la denominada "guerra fría" que enfrentó los bloques Este-Oeste hasta la caída del muro de Berlín en 1989, pero que existe el riesgo de repetirse en otros contextos.

El terrorismo, una plaga dolorosa

Mención aparte merece el fenómeno del *terrorismo*, entendido como propósito de matar y destruir indistintamente hombres y bienes, y crear precisamente un clima de terror y de inseguridad, a menudo incluso con la captura de rehenes.

Juan Pablo II lo ha calificado como «dolorosa plaga del mundo actual», añadiendo que «aun cuando se aduce como motivación de esta actuación inhumana cualquier ideología o la creación de una sociedad mejor, los actos de terrorismo nunca son justificables. Pero mucho menos lo son cuando, como sucede hoy, tales decisiones y actos, que a veces llegan a verdaderas mortandades, ciertos secuestros de personas inocentes y ajenas a los conflictos, se proponen un fin propagandístico en favor de la propia causa; o, peor aún, cuando son un fin en sí mismos, de forma que se mata solo por matar» (SRS 24).

Armamentismo y tráfico de armas

El ejército, equipado con un razonable armamento y bien preparado, contribuye a disuadir de la guerra y prestar valiosos servicios en favor de la legítima defensa y de la paz. «Los que se dedican al servicio de la patria en la vida militar son servidores de la seguridad y de la libertad de los pueblos. Si realizan correctamente su tarea, colaboran verdaderamente al bien común de la nación y al mantenimiento de la paz (GS 79,5)» (CCE 2310).

Por ello, «los poderes públicos tienen en este caso el derecho y el deber de imponer a los ciudadanos las *obligaciones necesarias para la defensa nacional*» (CCE 2310). Aunque también «han de atender equitativamente a los que, por motivos de conciencia, rechazan el empleo de las armas; estos siguen obligados a servir de otra forma a la comunidad humana (*GS 79,3*)» (CCE 2311).

Sin embargo, un excesivo armamentismo, aunque se le atribuyen cualidades disuasorias para evitar la guerra, no es camino seguro para conservar la paz (cf. *GS 81*). La *acumulación de armas* como procedimiento de disuasión merece serias reservas morales (CCE 2315). Más grave aún es tratar de disuadir al enemigo fabricando armas atómicas de consecuencias incalculables. Los papas advierten, con cierta frecuencia, del «*peligro tremendo*, conocido por todos, que representan las *armas atómicas* acumuladas hasta lo increíble» (SRS 24).

La acumulación de armas, a veces, toma la forma de una "carrera armamentista". Los países se arman más y más, a medida que también lo hace el potencial enemigo. Como explica el *Catecismo* «la *carrera de armamentos* no asegura la paz. En lugar de eliminar las causas de guerra, corre el riesgo de agravarlas. La inversión de riquezas fabulosas en la fabricación de armas siempre nuevas impide la ayuda a los pueblos necesitados (PP 53), y obstaculiza su desarrollo. El exceso de armamento multiplica las razones de conflictos y aumenta el riesgo de contagio» (CCE 2315).

En todo caso, no hay que perder de vista que los recursos son limitados y las inversiones en armamento han de detraerse de otras partidas. De aquí la advertencia de evitar excesos en gastos de defensa, en perjuicio de otras necesidades sociales o nacionales.

La DSI juzga con severidad el comercio indiscriminado de armas. Juan Pablo II, analizando la situación mundial en 1987 afirmaba: «Si la producción de armas es un grave desorden que reina en el mundo actual respecto a las verdaderas necesidades de los hombres y al uso de los medios adecuados para satisfacerlas, no lo es menos el *comercio de las mismas*. Más aún, a propósito de esto, es preciso añadir que el *juicio moral es todavía más severo* (...). Nos hallamos así ante un fenómeno extraño: mientras las ayudas económicas y los planes de desarrollo tropiezan con el obstáculo de barreras ideológicas insuperables, arancelarias y de mercado, *las armas* de cualquier procedencia circulan con libertad casi absoluta en las diversas partes del mundo. Y nadie ignora (...) que en algunos casos los capitales prestados por el mundo desarrollado han servido para comprar armamentos en el mundo subdesarrollado» (SRS 24).

La producción y el comercio de armas atañen hondamente al bien común de las naciones y de la comunidad internacional. Por tanto, «las autoridades públicas tienen el derecho y el deber de regularlas. La búsqueda de intereses privados o colectivos a corto plazo no legitima iniciativas que fomentan violencias y conflictos entre las naciones, y que comprometen el orden jurídico internacional» (CCE 2316).

La injerencia exterior con fines humanitarios

Las naciones han de ser respetadas en sus asuntos internos, pero sin despreocuparse del modo en que se respetan los derechos humanos. Hay actos, que se

oponen deliberadamente a los principios del derecho de gentes y «las órdenes que mandan tales actos, son criminales y la obediencia ciega no puede excusar a quienes las acatan. Entre estos actos hay que enumerar ante todo aquellos con los que metódicamente se extermina a todo un pueblo, raza o minoría étnica: «hay que condenar con energía tales actos como crímenes horrendos; se ha de encomiar, en cambio, al máximo la valentía de los que no temen oponerse abiertamente a los que ordenan semejantes cosas» (GS 79).

En estas y otras situaciones fratricidas, puede ser aceptable y aun exigible una injerencia exterior con fines humanitarios, porque tal acción sería equiparable a una legítima defensa. En palabras de Juan Pablo II, la defensa de la paz, a veces, «requiere iniciativas concretas para desarmar al agresor. Quiero referirme aquí a la así llamada 'injerencia humanitaria', que, después del fracaso de los esfuerzos de la política y de los medios de defensa no violentos, representa el último recurso para detener la mano del agresor injusto.» *{Homilía en el Jubileo de la militares y policías, 19 de noviembre de 2000, n. 4}.*