

CAPÍTULO II

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

1. Introducción histórica

a) Antecedentes

Las “cuestiones sociales” se han presentado desde el inicio de la historia humana. Se manifestaron también en la primitiva comunidad cristiana, solicitando la intervención los pastores¹. Con el correr de los siglos han ido surgiendo diversas “cuestiones” inéditas, a las que la Iglesia – atendiendo al bien de los hombres– ha ido dando respuesta en consonancia con la doctrina evangélica: «La enseñanza social de la Iglesia es *un desarrollo orgánico de la misma verdad del Evangelio*. Es “el Evangelio social” de nuestro tiempo, así como la época histórica de los Apóstoles tuvo el Evangelio social de la Iglesia primitiva, y lo tuvo la época de los Padres, y más tarde la de Santo Tomás de Aquino y de los grandes Doctores medievales. Lo ha tenido en fin el siglo XIX, henchido de grandes novedades y de cambios, de iniciativas y de problemas que han preparado el terreno a la Encíclica *Rerum novarum*»².

El Nuevo Testamento, en efecto, muestra el deber y el empeño cristiano de ayudar a los necesitados, difundir la justicia y la caridad en las relaciones comunitarias, favorecer el ejercicio de la autoridad como servicio, impedir abusos, opresiones, etc. Con la *libertas Ecclesiae* a principios del siglo IV, todo esto resulta más evidente mediante el florecimiento de instituciones de inspiración cristiana para acoger a los pobres y los enfermos, educar las personas, promover el aprendizaje en ámbitos agrícolas y artesanos. A medida que la sociedad evolucionaba, estas iniciativas tomaban nuevos rumbos en sintonía con las circunstancias; así se formaron las cofradías, las corporaciones de oficios, los montes de piedad, la defensa de los derechos de diversos sectores sociales. Se multiplicaron los organismos asistenciales –hospicios, hospitales, etc.– así como aquéllos destinados a facilitar la inserción en la sociedad: escuelas de formación y semejantes. Los descubrimientos geográficos estimularon el desarrollo del “*ius gentium*” y, más tarde, el fenómeno de la ilustración mostró la necesidad de difundir la cultura católica. Ciertamente no todos los cristianos han vivido en modo coherente estos deberes; pero no puede negarse que, en conjunto, la Iglesia ha llevado a cabo una ingente labor de promoción humana³.

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

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

3 Desde hace dos mil años vive «perennemente en el alma de la Iglesia el sentimiento de la responsabilidad colectiva de todos por todos, que ha sido y sigue siendo la causa motriz que ha impulsado a los hombres hasta el heroísmo caritativo de los monjes agricultores, de los libertadores de esclavos, de los ministros de los enfermos, de los

Desde su comienzo, la Iglesia ha testimoniado su doctrina social con las obras, aún antes que con la enseñanza teórica. Sin embargo, junto a las obras no ha faltado una profunda reflexión doctrinal por parte de los Padres de la Iglesia, de las universidades medievales, de los santos y de los pastores de la edad moderna, de sacerdotes, religiosos y seculares que buscaban comprender con sentido cristiano la situación social, y proponer una solución a los problemas que se presentaban en los diversos momentos históricos: «En el campo social, la Iglesia ha querido realizar siempre una doble tarea: iluminar los espíritus para ayudarlos a descubrir la verdad y distinguir el camino que deben seguir en medio de las diversas doctrinas que los solicitan; y consagrarse a la difusión de la virtud del Evangelio, con el deseo real de servir eficazmente a los hombres»⁴. Los resultados de esta doble tarea han sido la base para el desarrollo de la actual enseñanza social de la Iglesia. Por eso, aunque ese Magisterio –como ahora se conoce– inició a fines del siglo XIX, es necesario subrayar que la doctrina social cristiana ha nacido con la misma Iglesia, y ha sido siempre una de sus características relevantes⁵.

b) La cuestión social y la *Rerum novarum*

La triple revolución propia de la modernidad –industrial, social e ilustrada–, con sus méritos y sus fragilidades⁶, produjo importantes cambios en el sistema económico de las naciones más desarrolladas, con consecuencias particularmente perjudiciales para los trabajadores de la industria. Comenzó así el primer gran problema social de nuestro tiempo: la “cuestión obrera”. La confusión social, cultural y religiosa que provocó, hizo captar muy pronto que no se trataba de una mera cuestión coyuntural.

La gravedad y dimensión de los problemas, que no eran tanto teóricos cuanto prácticos, estimularon un gran número de fieles –pastores, religiosos y laicos– a aplicarse tenazmente para solventarlos⁷. Recordamos los Beatos Antoine-Frédéric Ozanam y Adolf Kolping, los cardenales Manning, Gibbons y Mermillod animador de la *Unión de Friburgo*, el obispo Von Ketteler, el jesuita Taparelli d’Azeglio, los seculares Léon Harmel, Albert de Mun y René de la Tour du Pin. Éstos y tantos otros con diversas iniciativas sociales contribuyeron en modo decisivo a la interpretación del problema y a la búsqueda de la solución. También el Magisterio de la Iglesia,

portaestandartes de fe, de civilización y de ciencia en todas las edades y en todos los pueblos, a fin de crear condiciones sociales únicamente encaminadas a hacer posible y fácil una vida digna del hombre y del cristiano» (*La Solemnidad*, p. 236). Cf. *Rerum novarum*, p. 117.

⁴ *Octogesima adveniens*, n. 48. Cf. *Compendio*, nn. 81-82.

⁵ «A lo largo de los siglos desde su origen hasta hoy, la Iglesia se ha encontrado y confrontado con el mundo y sus problemas, iluminándolos con la luz de la fe y de la moral de Cristo. Esto ha favorecido la gestación y la aparición, a lo largo de la historia, de un cuerpo de principios de moral social cristiana, conocido hoy como doctrina social de la Iglesia» (JUAN PABLO II, *Discurso en el 90º de la Rerum novarum*, n. 6).

⁶ Sobre los aspectos positivos de la modernidad, que deben conservarse y desarrollarse, y sus planteamientos negativos que deben corregirse o suprimirse, vid.: P. DE LAUBIER, *Ideas sociales: ensayo sobre el origen de las corrientes sociales contemporáneas*, Imdosoc, México 1989; V. POSSENTI, *Las sociedades liberales en la encrucijada*, Eiunsa, Barcelona 1997; A. LLANO, *Humanismo cívico*, Ariel, Barcelona 1999; L. NEGRI, *Ripensare la modernità*, Cantagalli, Siena 2003; A. ACERBI, *Iglesia y modernidad: una historia todavía no concluida*, en T. TRIGO (coord.), *Dar razón de la esperanza*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2004, pp. 1317-1330.

⁷ Acompañados en este empeño por muchas otras personas, cuya buena voluntad no siempre estaba unida a un buen conocimiento antropológico, por lo que a veces acababan proponiendo soluciones peores del mal que querían resolver.

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

Resultaba, por tanto, necesario un modo nuevo de iluminar la situación social con los principios cristianos, un método diverso para entender una realidad que cambiaba radicalmente y resolver un problema que no se había planteado antes⁸. Ciertamente la novedad no procedía tanto de la Iglesia, depositaria de la Revelación, cuanto del otro término, las transformaciones sociales, que exigían una constante actualización en la aplicación de la doctrina. Se trataba de un importante desafío, que el Magisterio afrontó a la luz de principios permanentes de valor universal, a la vez que impulsó la realización de cambios personales y estructurales en favor del trabajador y de sus derechos. Empezó así una nueva etapa de la doctrina social de la Iglesia.

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

La extensión de la cuestión obrera llevó a que León XIII promulgara en 1891 la encíclica *Rerum novarum*⁹. En ella examina la condición de los trabajadores industriales, afligidos por una indigna miseria, analizando los “signos de los tiempos” a la luz de la fe. La encíclica explora el problema teniendo en cuenta todos sus aspectos sociales y políticos, con el fin de valorarlo y plantear las soluciones idóneas en conformidad con los principios cristianos fundados en la Revelación y en la ley moral natural¹⁰. León XIII era consciente que su trabajo consistía en deducir

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

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

10 Cf. *Compendio*, n. 89.

«del Evangelio las enseñanzas en virtud de las cuales se puede resolver por completo el conflicto [producido por la cuestión obrera], o, limando sus asperezas, hacerlo más soportable»¹¹. Y lo hizo en el ejercicio de los derechos y deberes propios de su misión de Pontífice¹². La finalidad del Papa era la misma de la Iglesia desde su comienzo y que ha continuado a proponerse en el sucesivo Magisterio social: mostrar la correcta concepción de la persona humana y de su valor único, y favorecer su dignidad¹³.

La razón principal del carácter profético y de la perenne validez de la encíclica estriba en que no se limitó a proponer soluciones a los problemas concretos de una situación histórica, sino que, teniendo en cuenta esas circunstancias, expone una enseñanza que, en sus principios, es perenne como lo es toda la doctrina de la Iglesia. En efecto, León XIII aplicó, con gran clarividencia, la verdad del Evangelio a las “cosas nuevas” que se presentaban en el ámbito social y económico. Si el contenido doctrinal de la *Rerum novarum* no es nuevo, ¿cuál es el mérito de León XIII? Sin duda uno de los principales méritos consiste en haber iniciado el modo específico y sistemático de exponer la doctrina social cristiana¹⁴. La encíclica, apoyándose en la tradición de la Iglesia, compiló y organizó los principios que deben estructurar una sociedad acorde con la naturaleza humana¹⁵.

La *Rerum novarum* inició esa nueva tarea del Magisterio en un doble sentido: *ad intra* y *ad extra*. *Ad intra*, ya que abordó la cuestión con un método que será el paradigma para el futuro desarrollo de la doctrina de social¹⁶. La aplicación de la doctrina evangélica a las nuevas circunstancias, requería un profundo conocimiento tanto de la realidad histórica cuanto de la Revelación: este conocimiento es evidente en la encíclica, que no es una simple lectura de los “signos de los tiempos”, ni una estricta aplicación de principios abstractos¹⁷. Con la *Rerum novarum*, León XIII ha abierto también una nueva forma de evangelización, una misión *ad extra*, que confiere a la Iglesia una especie de “carta de ciudadanía” respecto a las realidades cambiantes

11 *Rerum novarum*, p. 107.

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

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

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

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

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

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

de la vida pública, al mostrar que los graves problemas sociales pueden resolverse únicamente mediante la cooperación de todos¹⁸.

Conviene también subrayar que la encíclica impulsó un conjunto de actividades sociales por parte de los fieles, de las autoridades públicas y de las instituciones laborales¹⁹. Con razón la *Rerum novarum* se ha llamado la *Magna charta* de la doctrina social cristiana²⁰; y, en el centenario de su publicación, Juan Pablo II quiso «ante todo satisfacer la deuda de gratitud que la Iglesia entera ha contraído con el gran Papa y con su “inmortal documento”»²¹.

c) *Desarrollo del Magisterio social*

Pío XI fue elegido Papa poco después del final de la Primera Guerra Mundial, en un momento en que muchas personas, especialmente los ciudadanos de los países ex-beligerantes se hallaban desorientados. Dedicó su primera encíclica, *Ubi arcano* (23-XII-1922), a mostrar que Cristo es el fundamento de la vida humana en el ámbito personal y social. Esta idea la desarrolló en otras encíclicas en las que analiza diversas áreas de las relaciones sociales: educación²², familia²³, política²⁴, etc. La *Quadragesimo anno* fue publicada en el 40º aniversario de la *Rerum novarum*, cuando todavía pesaban las graves consecuencias de la crisis económica e industrial causada en 1929. Por otra parte, el mundo había evolucionado con rapidez: el capitalismo había crecido en sentido geográfico y de poder, y tendía a la formación de monopolios; el socialismo gobernaba en algunos países, aunque se había dividido y en algunos casos, había perdido su virulencia; la cuestión social afectaba no sólo a los trabajadores de la industria, sino que se extendía a otros ámbitos de la sociedad. Como consecuencia, la encíclica de Pío XI hace una relectura de las enseñanzas del documento de León XIII a la luz de la nueva situación económica y social, y traza las grandes líneas de una sociedad verdaderamente humana según el pensamiento cristiano: recuerda que el trabajo y el capital deben colaborar en armonía; subraya que los salarios deben garantizar una vida digna para el trabajador y su familia; pone de relieve el principio de subsidiaridad, que se convertirá en un

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

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

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

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

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

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

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

principio fundamental de la doctrina social cristiana; etc.²⁵.

El pontificado de Pío XII inicia pocos meses antes de la Segunda Guerra Mundial, conoce los horrores del conflicto, las dificultades de la posguerra y las incertidumbres de la guerra fría. No publicó ninguna encíclica social; sin embargo, desde su primera encíclica –*Summi Pontificatus* (20-X-1939)– hasta el Radiomensaje de Navidad de 1957, pasando a través de cuantiosos discursos y radiomensajes, el Papa se propuso ilustrar la necesidad y las características de un “nuevo orden social”. Su programa fue la reconstrucción de la sociedad sobre una sólida base espiritual y cultural, que se encuentra en ley moral natural y en la Revelación²⁶. Para ello, se requería la formación de una conciencia social y ética que pudiera inspirar las acciones de los individuos y de la sociedad; con su Magisterio enseñó y alentó a vivir la doctrina cristiana a innumerables personas de todas las clases y niveles sociales: gobernantes, abogados, hombres de cultura, empresarios, trabajadores, etc.²⁷. El documento de Pío XII más importante y frecuentemente citado en este ámbito es el Radiomensaje con ocasión del 50º de la *Rerum novarum* (*La Solemnidad*, 1-VI-1941). En él actualiza la doctrina de sus Predecesores, destacando la centralidad de tres valores fundamentales de la vida social y económica, que están interrelacionadas y se apoyan mutuamente: el uso de los bienes materiales, el trabajo y la familia.

A comienzos de los años sesenta, se producen cambios sociales positivos y, al mismo tiempo, surgen nuevas cuestiones sociales. Por un lado, parece que el desarrollo económico es imparable, se extiende la descolonización y se vislumbra una mayor armonía en la política internacional. Por otro lado, se generaliza la cuestión social y crece la conciencia de las desigualdades en el plano internacional, se agravan los problemas de la agricultura y hay una mayor percepción de la necesidad –y también de la escasa operatividad– de la cooperación económica mundial. La encíclica *Mater et magistra*, publicada por Juan XXIII en el 70º aniversario de la *Rerum novarum*, tiene por objeto poner al día la doctrina social de la Iglesia, alentando la participación de toda la comunidad cristiana en la solución de estos problemas. La encíclica ayuda a definir mejor el estatuto epistemológico de esta doctrina, subraya el valor de los datos que proporcionan las ciencias sociales, acentúa las razones teológicas y adopta un estilo coloquial y un lenguaje sencillo, que dan al mensaje una gran eficacia comunicativa²⁸.

La promoción de la dignidad humana ha sido siempre un tema básico de la doctrina cristiana; se puede, sin embargo, decir que la encíclica *Pacem in terris* es la primera elaboración de una Carta de derechos humanos por parte de la Iglesia. En ella, además de la ley natural en la que insistía Pío XII, se hace hincapié en estos derechos fundamentales como modo de respetar la plena dignidad de

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

26 Cf. *Compendio*, n. 93.

27 Cf. *Orientaciones*, n. 22.

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

todas las personas. La *Pacem in terris* es, también, la encíclica de la paz, ya que el reconocimiento de la persona y el respeto de su dignidad son causa y finalidad de la paz. La encíclica continúa y completa el discurso de la *Mater et magistra* y, siguiendo los pasos de la precedente enseñanza social, acentúa la importancia de la colaboración entre todos; de hecho, el documento está dirigido a todas las personas de buena voluntad²⁹, ya que todos están llamados a vivir las relaciones sociales según la verdad, la justicia, el amor y la libertad. Al mismo tiempo, la *Pacem in terris* señala la responsabilidad primordial en este ámbito de las autoridades públicas y propone el establecimiento de una autoridad mundial, que pueda garantizar la búsqueda del bien común universal³⁰.

En los años el Concilio se respira una atmósfera de optimismo, pensando que el progreso económico y social llegará, en breve tiempo, a todos los grupos humanos. Los Padres conciliares comparten el optimismo, pero entienden que para lograr ese objetivo se requiere el fermento espiritual del cristianismo. La constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre “La Iglesia en el Mundo contemporáneo” analiza el tema de la misión de la Iglesia *ad extra*, como continuadora de la misión de Cristo: instaurar el Reino de Dios en la sociedad humana. El *Proemio* del documento expone la unión íntima de la Iglesia con la humanidad e indica que se dirige a todas las personas. Luego introduce el tema, mostrando los cambios, los desequilibrios, las aspiraciones y los interrogantes del momento actual. Después, la constitución se divide en dos partes. La primera, más doctrinal, ilustra los puntos principales de la antropología cristiana y de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. La segunda parte, más pastoral, desarrolla los aspectos especialmente relevantes de la vida y de la sociedad humana: el matrimonio y la familia, la cultura, el quehacer económico-social, la vida política, la paz y la comunidad internacional. Teniendo en cuenta la forma en que la constitución considera estas cuestiones, no cabe duda de que el Concilio Vaticano II contribuyó en modo significativo al desarrollo de la doctrina social de la Iglesia, indicando que su fundamento es la persona humana como imagen y semejanza de Dios, y considerando la relación Iglesia-mundo a la luz de esa centralidad. Aunque sean muchos los pasajes de otros documentos conciliares que se

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

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

refieren a esta temática³¹, la *Gaudium et spes* es la mayor contribución del Concilio a la doctrina social: «Por primera vez el Magisterio de la Iglesia, al más alto nivel, se expresa en modo tan amplio sobre los diversos aspectos temporales de la vida cristiana»³².

La segunda mitad del siglo XX marcó un crecimiento acelerado de la interdependencia mundial. Esta interdependencia, y también el escaso éxito de las políticas de cooperación internacional, pusieron de manifiesto las enormes disparidades del desarrollo humano en las diferentes regiones del mundo. Pablo VI, siguiendo los pasos de sus Predecesores, dedicó muchas de sus enseñanzas a la problemática social³³; en ellas evidenció que el desarrollo integral de la persona es el corazón del mensaje social cristiano, y que la energía para lograrlo es la caridad; por eso impulsó la construcción de una sociedad según libertad y justicia, en la perspectiva ideal e histórica de la civilización del amor³⁴. Poco más de un año después de la clausura del Concilio Vaticano II publicó la *Populorum progressio*, en la que expone el verdadero significado del progreso humano, personal y social, y anima a que todos asuman su responsabilidad en el desarrollo de todo el hombre y todo hombre³⁵. La encíclica prosigue las enseñanzas sociales de la *Gaudium et spes*, y aunque entre los dos documentos no media mucho tiempo, la nueva encíclica supuso un evidente despliegue de la enseñanza social. Son dos los puntos claves que estructuran el documento: el desarrollo integral del hombre y el desarrollo solidario de la humanidad. El Santo Padre recuerda que ese desarrollo no puede limitarse a los aspectos puramente económicos y técnicos, sino que implica la transición de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas, como son el crecimiento interior, el respeto de la dignidad personal, el reconocimiento de los valores trascendentes. La *Populorum progressio* subraya que todos deben sentir la responsabilidad y la

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

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

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

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

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

urgencia de ese desarrollo, que implica una obligación de justicia, debe actuarse en solidaridad y es condición necesaria para lograr la paz en el mundo³⁶. Benedicto XVI ha manifestado su «convicción de que la *Populorum progressio* merece ser considerada como “la *Rerum novarum* de la época contemporánea”, que ilumina el camino de la humanidad en vías de unificación»³⁷.

Conviene también advertir el alcance que tiene en el ámbito de la moral social la última encíclica de Pablo VI: *Humanae vitae*. Por una parte, «señala los *fuertes vínculos entre ética de la vida y ética social*, inaugurando una temática del magisterio que ha ido tomando cuerpo poco a poco en varios documentos y, por último, en la Encíclica *Evangelium vitae* de Juan Pablo II»³⁸. Pero, además, pone de relieve la contradicción que supone polarizarse en un sector de la moral –el social o el sexual-vital– olvidando los otros, ya que todos derivan de una misma antropología cristiana. La exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* también tiene relevancia en el ámbito de la doctrina social, en cuanto recuerda que entre evangelización y promoción humana existe un nexo profundo³⁹.

Un documento fundamental de la doctrina social de la Iglesia es la carta apostólica *Octogesima adveniens*, en el 80º aniversario de la *Rerum novarum*. «El Papa reflexiona sobre la sociedad post-industrial con todos sus complejos problemas, poniendo de relieve la insuficiencia de las ideologías para responder a estos desafíos: la urbanización, la condición juvenil, la situación de la mujer, la desocupación, las discriminaciones, la emigración, el incremento demográfico, el influjo de los medios de comunicación social, el medio ambiente»⁴⁰.

El interés de Juan Pablo I por la doctrina social cristiana se muestra en esta frase del mensaje en que esbozó su programa: «Queremos, finalmente, secundar todas las iniciativas laudables y buenas encaminadas a tutelar e incrementar la paz en este mundo turbado; con este fin, pediremos la colaboración de todos los hombres buenos, justos, honrados, rectos de corazón, para que, dentro de cada nación, se opongan a la violencia ciega que sólo destruye sembrando ruina y luto; y, en la convivencia internacional, guíen a los hombres a la comprensión mutua, a la unión de los esfuerzos que impulsen el progreso social, venzan el hambre corporal y la ignorancia del espíritu, fomenten el desarrollo de los pueblos menos dotados de bienes materiales, pero al mismo tiempo ricos en energías y aspiraciones»⁴¹.

d) Juan Pablo II y Benedicto XVI

En el largo pontificado de Juan Pablo II se han producido enormes cambios sociales, positivos y negativos, tanto a nivel nacional como internacional. También por ello, la enseñanza social de este Papa ha sido muy rica en cantidad y en calidad⁴². Desde el primer momento insistió en la importancia de la doctrina social de la Iglesia, subrayando particularmente la necesidad de proteger los derechos humanos en todo el mundo. Aquí nos limitaremos a mostrar brevemente algunas ideas

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

37 *Caritas in veritate*, n. 8.

38 *Caritas in veritate*, n. 15.

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

40 *Compendio*, n. 100.

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

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

de sus encíclicas sociales. La *Laborem exercens* es una profunda reflexión sobre el trabajo humano, visto como actividad necesaria para el desarrollo personal, factor principal de la vida económica y clave de toda la cuestión social⁴³. La encíclica analiza el trabajo en sus múltiples dimensiones: sociales, culturales, etc., y muestra la necesidad de comprender su sentido y los retos que plantea a la humanidad. Además, esboza una espiritualidad del trabajo a la luz de la antropología cristiana: el trabajo posee una dimensión más profunda que la económica, ya que es siempre expresión de la persona que trabaja; en este sentido, además de su valor social, el trabajo es un medio para llevar a cabo la vocación natural y sobrenatural de la persona⁴⁴. La encíclica constituye, por tanto, una síntesis genuina del pensamiento cristiano sobre el trabajo; enriquece la visión personalista presente en los documentos anteriores y muestra la importancia de vivir, en la práctica social, el sentido y las funciones que son propios del quehacer laboral.

La encíclica *Sollicitudo rei socialis*, publicada con ocasión del vigésimo aniversario de la *Populorum progressio*, trata de nuevo la cuestión del desarrollo, subrayando la difícil situación causada por el escaso progreso del Tercer Mundo, y recordando el sentido real, las características y las raíces de un desarrollo digno de la persona⁴⁵. La encíclica muestra la distinción entre progreso y desarrollo; este último se refiere a la persona en cuanto tal y, por consiguiente, tiene un valor moral. Para lograr ese desarrollo es necesaria la práctica cabal y generalizada de la solidaridad; ésta es el aspecto ético –en términos de empeño y de responsabilidad– del fenómeno de la interdependencia entre hombres y pueblos. En este sentido, la *Sollicitudo rei socialis*, «evocando el lema del pontificado de Pío XII, “*Opus iustitiae pax*”, la paz como fruto de la justicia, comenta: “Hoy se podría decir, con la misma exactitud y análoga fuerza de inspiración bíblica (cf. *Is* 32,17; *St* 3,18), *Opus solidaritatis pax*, la paz como fruto de la solidaridad”»⁴⁶. Es éste el mensaje y la tarea que Juan Pablo II encomienda a todos los hombres sin excepción, en modo primordial a los fieles católicos, especialmente los laicos⁴⁷. Un texto del documento particularmente célebre, conocido y citado es el n. 41, donde por primera vez en una encíclica se señala explícitamente que la doctrina social de la Iglesia pertenece al campo de la teología.

En mayo de 1991 se cumplían los cien años de la publicación de la *Magna charta* de la doctrina social de la Iglesia. Además, la disolución de muchos regímenes del socialismo real requería una visión global de la nueva situación del mundo. En ese contexto, Juan Pablo II publica la encíclica *Centesimus annus*, tanto para expresar gratitud de la Iglesia por la *Rerum novarum* y

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

44 Cf. *Compendio*, n. 101.

45 Cf. *Orientaciones*, n. 26.

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

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

mostrar la fecundidad de esa encíclica, cuanto para actualizar las enseñanzas que contiene. La nueva encíclica hace hincapié en los puntos característicos de la *Rerum novarum*, analiza las “cosas nuevas” de la vida social y reitera la doctrina cristiana sobre la propiedad privada, el destino universal de los bienes, el Estado y la cultura. También muestra el valor positivo de la democracia y de la libertad económica, siempre y cuando no se olviden los valores morales y la solidaridad. El último capítulo está dedicado al hombre como camino de la Iglesia, y recuerda la importancia y la dimensión práctica de su doctrina social. Esta encíclica evidencia la continuidad doctrinal de cien años de Magisterio social y pone de relieve cómo esta enseñanza está firmemente anclada en la totalidad del pensamiento cristiano: reconocer a Dios en cada persona y cada persona en Dios es la condición de un auténtico desarrollo humano⁴⁸.

La encíclica *Evangelium vitae* no suele considerarse un documento social del Magisterio. Sin embargo, contiene muchas enseñanzas que pertenecen a esta área de la vida cristiana; y eso no sólo por lo que se refiere a la relación entre legalidad y moralidad, sino también porque la defensa de la vida es una cuestión social fundamental y, actualmente, una de las más espinosas⁴⁹. El n. 5 expone la singular analogía que existe entre la “cuestión obrera” y la “cuestión de la vida”, que había ya indicado en una carta a los obispos: «Así como hace un siglo la clase obrera estaba oprimida en sus derechos fundamentales, y la Iglesia tomó su defensa con gran valentía, proclamando los derechos sacrosantos de la persona del trabajador, así ahora, cuando otra categoría de personas está oprimida en su derecho fundamental a la vida, la Iglesia siente el deber de dar voz, con la misma valentía, a quien no tiene voz. El suyo es el clamor evangélico en defensa de los pobres del mundo y de quienes son amenazados, despreciados y oprimidos en sus derechos humanos»⁵⁰. Ciertamente, esta encíclica «trasciende el contexto doctrinal típico de los documentos de bioética, para adquirir la profundidad y el alcance de puntos de vista característicos de las grandes encíclicas sociales»⁵¹.

Además del Magisterio directo de Juan Pablo II, debemos mencionar algunos documentos publicados por los Dicasterios de la Curia Romana; en concreto las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la teología de la liberación⁵², el documento preparado

48 Cf. *Compendio*, n. 103.

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

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

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

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

por la Congregación para la Educación Católica, en colaboración con el Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, sobre la formación sacerdotal en esta materia⁵³, y un conjunto de intervenciones de este Pontificio Consejo sobre diversas “cuestiones sociales” de actualidad⁵⁴. También conviene recordar que el *Catecismo de la Iglesia Católica* dedica varios puntos en diferentes lugares al ámbito social. Es lógico que sea así: por un lado la formación cristiana –la catequesis– no puede olvidar las responsabilidades sociales, y por otro lado la edificación de la sociedad es más fácil y sólida cuando se basa en una correcta antropología⁵⁵.

En el umbral del Tercer Milenio y teniendo en cuenta la importancia que atribuía a la doctrina social cristiana, Juan Pablo II quiso promover su difusión; «para alcanzar este objetivo –escribió el Santo Padre– sería muy útil un compendio o síntesis autorizada de la doctrina social católica, incluso un “catecismo”, que muestre la relación existente entre ella y la nueva evangelización»⁵⁶. De hecho, el Magisterio social de la Iglesia se encuentra en diversos documentos que, por lo general, responden a cuestiones concretas del momento; de ahí el interés de contar con un documento de síntesis, que presentase en forma completa y orgánica, a la vez que sintética, la doctrina social. El Papa encomendó la preparación de ese *Compendio* al Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, que lo ha elaborado y del cual asume la plena responsabilidad⁵⁷. El *Compendio* es un instrumento que facilita el conocimiento y la práctica de la doctrina social católica, en cuanto presenta esa enseñanza en modo ordenado⁵⁸. No se debe olvidar, sin embargo, que los textos del Magisterio que allí se recogen pertenecen a documentos de rango desigual: constituciones conciliares, encíclicas, cartas apostólicas, discursos de los Papas, instrucciones elaboradas por Dicasterios de la Santa Sede, etc., que gozan de una desigual autoridad⁵⁹.

Todos los documentos del Magisterio social manifiestan, en modo más o menos directo, la estrecha relación que existe entre la vida cristiana y el compromiso social. Esto es particularmente evidente en las enseñanzas de Juan Pablo II; por un lado, su catequesis en este campo siempre

53 Cf. *Orientaciones*.

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

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

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

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

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

59 Cf. *Compendio*, n. 8.

contiene referencias de orden espiritual: la Eucaristía⁶⁰, el recurso a María Santísima, la caridad, la oración, etc. Por otro lado, un gran número de otros documentos suyos incluyen referencias de naturaleza social.

Esto es también evidente en las enseñanzas de Benedicto XVI: su primera encíclica es una exhortación a vivir la actitud fundamental del cristianismo –el amor– y llevar la luz de Dios al mundo⁶¹; la segunda parte, que ilustra el ejercicio del amor, contiene numerosos aspectos propios de la doctrina social⁶². La segunda encíclica, dedicada a la esperanza, subraya la necesidad de esta virtud para cambiar la sociedad desde dentro, tener una noción auténtica del desarrollo y preocuparse por los que sufren⁶³. La tercera encíclica de Benedicto XVI pertenece plenamente al Magisterio social: la *Caritas in veritate* deseaba, con ocasión del 40º de la *Populorum progressio* (1967), rendir homenaje y honrar la memoria de Pablo VI y de su encíclica, retomando y actualizando sus enseñanzas sobre el desarrollo humano integral. En el 2007 comenzaron los primeros indicios serios de una crisis económica de vasta proporción, que causaron un retraso en su publicación. No se trata, sin embargo, de una “encíclica sobre la crisis”; ésta ha verificado dolorosamente cuanto decía la *Populorum progressio* y muchas otras enseñanzas de la Iglesia, que muestran la insuficiencia de un progreso únicamente económico e tecnológico. La encíclica, como documento del Magisterio, no pretende ser un tratado de economía; es más bien un mensaje teológico-pastoral que analiza la situación económico-social a la luz de la antropología cristiana, con el fin de proponer los criterios morales que facilitan el crecimiento de las personas y de la sociedad. La causa profunda de la crisis se encuentra en el modelo cultural que está en la base de la actividad económica y que considera el desarrollo como un problema puramente técnico. Es, por eso, perentorio aceptar y practicar el aserto que constituye el núcleo de la encíclica: «El desarrollo necesita ser ante todo auténtico e integral»⁶⁴. Además de medidas técnicas, el desarrollo requiere hombres rectos, operadores económicos y agentes políticos que sientan en su conciencia la llamada al bien común y que actúen en consecuencia. Se precisa tanto la preparación profesional cuanto la coherencia moral.

De esta manera, los dos últimos Papas, pero también sus Predecesores, han hecho hincapié en que la doctrina y la práctica social son una parte integrante de la *sequela Christi*⁶⁵.

2. Estudio sistemático de la doctrina social de la Iglesia

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

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

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

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

64 *Caritas in veritate*, n. 23.

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

Proponemos, en primer lugar, una definición que será argumentada sucesivamente: «La doctrina social de la Iglesia es el conjunto de las enseñanzas sobre la sociedad formuladas por el Magisterio de la Iglesia»⁶⁶.

a) *Naturaleza*

Como ya se ha indicado, el mensaje de Cristo y, por tanto, el de la Iglesia atañe al hombre completo, incluida su dimensión social⁶⁷. En esa misión se inscribe la doctrina social de la Iglesia⁶⁸, que «es “*caritas in veritate in re sociali*”, anuncio de la verdad del amor de Cristo en la sociedad. Dicha doctrina es servicio de la caridad, pero en la verdad»⁶⁹. Esta enseñanza no es, por tanto, algo marginal en la Iglesia y en la conducta de los cristianos, sino una parte integrante de ellas: Juan XXIII, recogiendo una constante y firme convicción del Magisterio, recordó que «la doctrina social profesada por la Iglesia católica es algo inseparable de la doctrina que la misma enseña sobre la vida humana»⁷⁰.

El objetivo de esta doctrina es entender y guiar la vida social a la luz de la Revelación. Para ello, subraya la necesidad del compromiso cristiano en la sociedad e indica los criterios para aplicar la verdad del Evangelio a ese ámbito. Nació del encuentro del mensaje evangélico y de sus exigencias con los problemas que surgen en las relaciones sociales; tiene en cuenta los aspectos técnicos de los problemas pero siempre para juzgarlos desde el punto de vista moral, a fin de orientar los cambios exigidos por las diversas situaciones a la luz de principios siempre vigentes, y

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

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

68 Cf. J. Y. CALVEZ - J. PERRIN, *Iglesia y sociedad económica*, Mensajero, Bilbao 1965; A. F. UTZ, *La Doctrine social de l'Église à travers les siècles* (4 vol.), Herder, Roma-París 1970; J. MESSNER, *La cuestión social*, Rialp, Madrid 1970; J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA, *Conceptos fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia*, Centro de Estudios del Valle de los Caídos (4 vol.), Madrid 1971; Id., *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*, Universidad Católica de Puerto Rico, Ponce 2001; J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Doctrina social de la Iglesia*, cit.; AA.VV., *La doctrina social cristiana*, Encuentro, Madrid 1990; A. A. CUADRÓN (coord.), *Manual de doctrina social de la Iglesia*, cit.; P. J. LASANTA, *Diccionario social y moral de Juan Pablo II*, Edibesa, Madrid 1995; I. CAMACHO, *Creyentes en la vida pública: iniciación a la doctrina social de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1995; J. MEJÍA, *Temas de doctrina social de la Iglesia*, Imdosoc, México 1997; D. MELÉ, *Cristianos en la sociedad: introducción a la doctrina social de la Iglesia*, Rialp, 2ª ed., Madrid 2000; J. HÖFFNER, *Doctrina Social Cristiana* (L. ROOS, ed.), Herder, Barcelona 2001; UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE COMILLAS. DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época: PP 47*, UPCM, 2ª ed, Madrid 2001; J. SOUTO COELHO (coord.), *Doctrina social de la Iglesia: manual abreviado*, BAC - Fundación Pablo VI, 2ª ed., Madrid 2002; R. MARX - H. WULSDORF, *Ética social cristiana: doctrina social de la Iglesia: perfiles, principios, campos de acción*, Edicep, Valencia 2005; A. LUCIANI, *Catecismo social cristiano*, San Pablo, Bogotá 2005; E. COLOM, *Curso de doctrina social de la Iglesia*, Palabra, 2ª ed., Madrid 2006; J. R. FLECHA, *Moral social. La vida en comunidad*, Sígueme, Salamanca 2007. De gran utilidad la síntesis: CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 30-XII-1988. Más extenso y completo es el documento precedentemente citado: PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Lib. Ed. Vaticana, Ciudad del Vaticano 2005.

69 *Caritas in veritate*, n. 5.

70 *Mater et magistra*, p. 453.

así contribuir al verdadero bien de la humanidad⁷¹. «Evangelizar el ámbito social significa infundir en el corazón de los hombres la carga de significado y de liberación del Evangelio, para promover así una sociedad a medida del hombre en cuanto que es a medida de Cristo: es construir una ciudad del hombre más humana porque es más conforme al Reino de Dios»⁷². Esa doctrina se ha ido formando paulatinamente con sucesivas intervenciones del Magisterio, de carácter principalmente pastoral, motivadas por las contingencias históricas y sus consecuencias en la vida de los individuos y de las sociedades. La finalidad de estas intervenciones ha sido proponer una solución moral a las cuestiones planteadas en este ámbito y a los programas de organización social que no se ajustan a la plena verdad sobre el hombre⁷³. En este sentido, el Magisterio social –principalmente el pontificio– precedió a la teología y la estimuló a profundizar en este campo de la vida cristiana.

La expresión “doctrina social de la Iglesia” comenzó a usarse en la primera mitad del siglo XX, y se ha introducido en el ámbito teológico poco a poco con el desarrollo del reciente Magisterio social: «La locución *doctrina social* se remonta a Pío XI [*Quadragesimo anno*, p. 179] y designa el “*corpus*” doctrinal relativo a temas de relevancia social que, a partir de la encíclica “*Rerum novarum*” de León XIII, se ha desarrollado en la Iglesia a través del Magisterio de los Romanos Pontífices y de los Obispos en comunión con ellos»⁷⁴. Tal expresión ha tenido una suerte variable: en el periodo polémico de los años 60 y 70 parecía oportuno sustituirla por “enseñanza social de la Iglesia” para subrayar su carácter práctico⁷⁵; sin embargo, la denominación “doctrina social”, entendida en su integridad sigue siendo válida, si bien se puede sustituir por expresiones sinónimas: “enseñanza social” o “Magisterio social”⁷⁶. El concepto de doctrina social de la Iglesia, en sentido estricto, corresponde a la enseñanza cristiana acerca de la vida social, propuesta por quien, en la Iglesia, posee el *munus docendi*, es decir, por el Magisterio. Esa doctrina es, por tanto, la enseñanza elaborada, anunciada y practicada por la Iglesia, como tarea del Magisterio que unifica y promulga el pensamiento cristiano en campo social. Como todo el Magisterio eclesiástico, deriva sus enseñanzas de la Palabra de Dios, aplicándola a las situaciones cambiantes de la sociedad a lo largo de la historia: tiene sus raíces en la Sagrada Escritura y asume todo el patrimonio de la doctrina y de la vida cristiana⁷⁷. Actualiza así el mensaje de Cristo en lo que respecta a la vida social.

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

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

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

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

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

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

77 Como veremos en el § g), la fuente primaria de la doctrina social es la Revelación bíblica y la Tradición de la

En la literatura teológica, la expresión “doctrina social” se utiliza para designar diferentes conceptos, que no deben identificarse, si bien entre ellos exista un fuerte nexo: a) Magisterio social, es decir, las enseñanzas que, con la autoridad que Cristo le ha conferido, propone el Magisterio de la Iglesia sobre cuestiones sociales; éste es el concepto genuino de la expresión doctrina social de la Iglesia. b) Exposición orgánica del Magisterio social realizada por diferentes autores; esta exposición depende las peculiaridades de las escuelas «que han explicado, desarrollado y ordenado sistemáticamente el pensamiento social contenido en los documentos pontificios»⁷⁸. c) Teología moral social: estudio sistemático y científico (*fides quaerens intellectum*) de la vida cristiana en el ámbito social desarrollado por los teólogos a partir de la Revelación⁷⁹; y que sin duda tendrá en cuenta el Magisterio social, como intérprete auténtico de la Revelación. d) Pensamiento social cristiano: conjunto de reflexiones y de programas propuestos por los autores cristianos en el ámbito social, general o específico, con el fin de contribuir a que la convivencia humana sea coherente con los valores evangélicos. e) Praxis social de inspiración cristiana, que expone y dinamiza una conducta en el ámbito cultural, político, sindical, económico, etc. según la verdad del Evangelio. El nexo y la influencia mutua entre estas diversas aportaciones hace que puedan ser «asumidas, interpretadas y unificadas por el Magisterio, que promulga la enseñanza social como doctrina de la Iglesia»⁸⁰.

b) Sujeto

El sujeto de la doctrina social cristiana, como de toda la enseñanza salvífica, es la comunidad cristiana según las diversas vocaciones y funciones: el Magisterio pontificio y episcopal, los teólogos, los expertos en diferentes ámbitos de la vida social y los fieles laicos que buscan la santidad a través de su inserción en el mundo. Estas contribuciones deben ser acogidas y proclamadas por el Magisterio de la Iglesia siguiendo sus criterios propios, para que puedan ser calificadas como doctrina social *de la Iglesia*⁸¹. Inicialmente fue sobre todo el Magisterio papal el que expuso esta doctrina; sin embargo, Pablo VI indicó que, frente a la diversidad de cuestiones y de circunstancias, no siempre puede proponerse una solución de valor universal: es necesario que las diversas comunidades cristianas analicen la propia situación y deduzcan, a la luz del Evangelio, los oportunos criterios de comportamiento social⁸². En ese sentido, conviene conocer los

Iglesia, que muestran el designio divino también en la esfera social. De esta fuente el Magisterio obtiene la inspiración y la luz para comprender, juzgar y orientar la conducta humana en sus relaciones sociales: cf. *Compendio*, n. 74.

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

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

80 *Compendio*, n. 79.

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

82 Cf. *Octogesima adveniens*, n. 4.

documentos del Magisterio Episcopal de la propia región; sabiendo que el de otras regiones con situaciones similares, puede ayudar a una correcta actuación en este ámbito⁸³.

El hecho de que la doctrina social sea misión del Magisterio no se opone a la universalidad de esta enseñanza ni a la contribución que pueden dar quienes no son católicos. En efecto, proponiendo esta doctrina, la Iglesia católica desea unir sus esfuerzos con los realizados por otras Comunidades cristianas, así como establecer un diálogo con todas las religiones y las culturas de nuestro tiempo, para contribuir y dar un alma al progreso de los pueblos; todo ello favorece el desarrollo de su doctrina social. Lo mismo ocurre con las semillas de un nuevo humanismo que se vislumbran en los ingentes y sinceros cometidos de diversas tendencias culturales –en la filosofía, las ciencias naturales, humanas y sociales, en las artes y las técnicas– finalizados a promover la justicia, la fraternidad, la paz y el crecimiento de la persona humana⁸⁴.

c) *Autoridad*

La doctrina social de la Iglesia posee la misma autoridad del Magisterio moral: «*En cuanto parte de la enseñanza moral de la Iglesia, la doctrina social reviste la misma dignidad y tiene la misma autoridad de tal enseñanza. Es Magisterio auténtico, que exige la aceptación y adhesión de los fieles. El peso doctrinal de las diversas enseñanzas y el asenso que requieren depende de su naturaleza, de su grado de independencia respecto a elementos contingentes y variables, y de la frecuencia con la cual son invocados*»⁸⁵.

Como consecuencia, las enseñanzas de la doctrina social poseen un diverso grado de autoridad: se debe distinguir entre los principios fundamentales, los criterios de juicio, más o menos preceptivos, y las directivas de acción que corresponden a una circunstancia específica. En un mismo documento se puede encontrar, junto a declaraciones doctrinales, pautas de tipo pastoral y sugerencias de actuación⁸⁶. Además, no todos los documentos magisteriales gozan de la misma autoridad: la de los documentos conciliares y de las encíclicas es diversa y mayor de la que corresponde a los discursos de los Papas, los documentos preparados por los Dicasterios de la Santa Sede o las intervenciones episcopales. Asimismo, teniendo en cuenta que las mutaciones históricas

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

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

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

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

influyen considerablemente en la esfera social, resulta especialmente significativa la reiteración de una misma doctrina.

Indicamos dos ejemplos. El primero corresponde a la solidaridad: juzgada con prevención por la Iglesia a comienzos del siglo XX, es ahora considerada uno de los principios fundamentales de la doctrina social. Este cambio se debe a la diferente noción que, entonces y ahora, corresponde al término “solidaridad”: la noción que encerraba hace un siglo sigue siendo rechazada por la enseñanza cristiana. El otro ejemplo es la propuesta del corporativismo en la encíclica *Quadragesimo anno*⁸⁷. Frente a la injusticia social y a las crisis provocadas por el capitalismo liberal y a la opresión del colectivismo marxista, Pío XI exhortó a encontrar otra vía, que identificó en un corporativismo a la vez libre y solidario. La propuesta no se repitió y el camino de la historia tomó otros rumbos: la promoción del corporativismo no forma parte del Magisterio social.

d) Objeto y finalidad

Por objeto se entiende el ámbito de la realidad del que se ocupa la doctrina social de la Iglesia. Ya el adjetivo “social” muestra que su campo de interés es la vida comunitaria (objeto material); pero lo hace desde un punto de vista específico, congruente con la misión propia de la Iglesia: exponer las bases teóricas y los medios prácticos de orden moral para edificar una sociedad según el designio divino (objeto formal)⁸⁸. Toda la actividad de la Iglesia, incluida su doctrina social, está orientada a conducir la humanidad, también en sus dimensiones naturales y sociales, hacia la recapitulación en Cristo⁸⁹. Para la consecución de esta meta, no es indiferente desde el punto de vista moral el derrotero que toman las estructuras temporales⁹⁰. Así pues, la cualidad moral de esas estructuras pertenece a la misión propia de la Iglesia, que muestra a las personas y a la sociedad la conducta que les ayuda a alcanzar su plenitud: la doctrina social cristiana propone un humanismo conforme al designio creador y redentor de Dios, un humanismo integral y solidario, basado en la dignidad y la libertad humana y encaminado al desarrollo de todo el hombre y de todos los hombres⁹¹.

La doctrina social de la Iglesia tiene como meta la construcción de una sociedad que facilite a las personas la realización de una vida auténticamente humana; por eso su finalidad es ética y formativa: se propone educar las conciencias y guiar la conducta personal para promover unas

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

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

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

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

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

relaciones sociales que sean humanas y humanizantes. Su meta es de orden religioso y moral⁹². Para ello, como ya se dijo, la Iglesia desempeña su función pastoral con una doble orientación: una teórica, que enseña los principios y criterios sociales y la forma de aplicarlos, así como las cuestiones de actualidad en esta esfera y sus vías de solución; otra práctica, que estimula a testimoniar, con las obras, el Evangelio en la vida social⁹³. Esa tarea pastoral requiere denunciar las injusticias y, primordialmente, anunciar los medios idóneos que expliciten la índole social de la fe, teniendo en cuenta las consecuencias negativas del pecado y la dimensión escatológica de la vida cristiana; por eso la enseñanza social de la Iglesia no busca realizar una sociedad perfecta ni un paraíso en la tierra. Se puede, por tanto, afirmar que «*la finalidad inmediata de la doctrina social es la de proponer los principios y valores que pueden afianzar una sociedad digna del hombre*»⁹⁴.

Las preocupaciones sociales de la Iglesia no son, pues, de orden técnico, sino moral, y no permanecen en un nivel abstracto, ya que la Iglesia debe llegar al hombre real y concreto, también en la compleja red de las relaciones sociales⁹⁵.

e) Destinatarios

Como la doctrina social forma parte del Magisterio de la Iglesia, los primeros llamados a conocer y practicar tal doctrina son sus fieles, según la propia vocación, sacerdotal, religiosa o laical⁹⁶. Ese cometido corresponde principalmente a los fieles laicos, «a causa de su “índole secular”, que les compromete, con modos propios e insustituibles, en la animación cristiana del orden temporal»⁹⁷. Esto es así porque la actividad y las estructuras sociales y temporales son para los laicos el ámbito y el medio donde llevan a cabo la vocación cristiana: han sido llamados por

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

93 Cf. *Compendio*, n. 525. Ante la pregunta: la doctrina social cristiana ¿para qué?, se puede dar una respuesta simple y profunda: «Para seguir a Cristo y buscar mayor intimidad con Él, es decir para ser testigos del amor de Dios en la sociedad y ser auténticamente sal de la tierra y luz del mundo» (M. GÓMEZ GRANADOS, *La doctrina social cristiana ¿para qué?*, Imdosoc, México 2007, p. 89); y poco después añade el mismo autor: «La pura acción deviene activismo sin rumbo y sin sentido; la pura doctrina es una construcción mental, ahistórica, de escritorio o desde arriba. La oración, el silencio, el discernimiento, el esfuerzo serio por conocer la realidad y la profundidad de la doctrina para luego definir los planes y ejecutarlos es, precisamente el sentido de la doctrina social cristiana» (*Ibid.*, pp. 90-91); pensamos que esta frase concuerda con cuanto diremos en el § 2 f) sobre la epistemología de esta doctrina.

94 *Compendio*, n. 580.

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

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

97 *Christifideles laici*, n. 36.

Dios para contribuir, desde dentro como el fermento, a la santificación del mundo mediante el ejercicio de sus tareas sociales⁹⁸. Tal contribución es especialmente importante y necesaria en el mundo de hoy: «Si el no comprometerse ha sido siempre algo inaceptable, el tiempo presente lo hace aún más culpable. *A nadie le es lícito permanecer ocioso*»⁹⁹. Se debe, por tanto, rechazar toda pasividad y empeñarse en la mejora de la vida social: para evitar una *aparente* vida cristiana, que ciertamente no es auténtica si descuida los deberes sociales, es necesario el estudio y el esfuerzo de voluntad encaminados al progreso social.

La doctrina social de la Iglesia se dirige también a toda la humanidad, en cuanto la misión que Jesús encomendó a la Iglesia se abarca «a todos los pueblos»¹⁰⁰. El Magisterio social ofrece luces y líneas de conducta a todos los hombres de buena voluntad, como indican sus documentos. Esto es así porque, «para los creyentes, el mundo no es fruto de la casualidad ni de la necesidad, sino de un proyecto de Dios. De ahí nace el deber de los creyentes de aunar sus esfuerzos con todos los hombres y mujeres de buena voluntad de otras religiones, o no creyentes, para que nuestro mundo responda efectivamente al proyecto divino: vivir como una familia, bajo la mirada del Creador»¹⁰¹.

f) Epistemología

Por epistemología se entiende la estructura lógica y metodológica propia de la doctrina social de la Iglesia. Es verdad que el modo en que nació y ha evolucionado el moderno *corpus* de la enseñanza social cristiana ha dificultado la determinación de su epistemología¹⁰². Y aún hoy existen entre los estudiosos puntos de vista no siempre concordantes. Sin embargo, no es menos cierto que, desde la *Rerum novarum*, los documentos del Magisterio en este campo han asociado, con mayor o menor insistencia, la doctrina social de la Iglesia a la Revelación¹⁰³.

A modo de ejemplo, recordamos tres pasajes de los primeros documentos¹⁰⁴:

– «Confiadamente y con pleno derecho nuestro, atacamos la cuestión, por cuanto se trata de un problema

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

99 *Christifideles laici*, n. 3.

100 Mt 28,19.

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

102 Cf. *Compendio*, n. 72.

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

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

cuya solución aceptable sería verdaderamente nula si no se buscara bajo los auspicios de la religión y de la Iglesia [...] que saca del Evangelio las enseñanzas en virtud de las cuales se puede resolver por completo el conflicto»¹⁰⁵.

– Al inicio de la parte III de la enc. *Divini Redemptoris*, Pío XI indica que quiere exponer «la verdadera noción de la *civitas humana*, de la sociedad humana; esta noción no es otra [...] que la enseñada por la razón y por la revelación por medio de la Iglesia *Magistra gentium*»¹⁰⁶.

– Es «competencia de la Iglesia, allí donde el orden social se aproxima y llega a tocar el campo moral, juzgar si las bases de un orden social existente están de acuerdo con el orden inmutable que Dios Creador y Redentor ha promulgado por medio del derecho natural y de la revelación»¹⁰⁷.

Ciertamente la índole teológica de la enseñanza social de la Iglesia se ha puesto especialmente de manifiesto con el Concilio Vaticano II y, más explícitamente, con la *Sollicitudo rei socialis*; no se debe, sin embargo, olvidar que desde los primeros documentos la metodología usada en esta enseñanza ha sido de carácter teológico: nunca ha perdido de vista que se trataba de una doctrina perteneciente a la economía de la salvación cristiana¹⁰⁸. En efecto, el derecho-deber de la Iglesia a intervenir en el ámbito social se basa en argumentos de fe, ya recordados precedentemente: la realidad de la encarnación del Verbo de la que deriva la estructura divino-humana del cristianismo, el carácter íntegro de la salvación, el nexo existente entre ortodoxia y ortopraxis y entre el crecimiento del Reino de Dios y el progreso terreno, la esperanza de una vida eterna dependiente de nuestra conducta en este mundo.

Dentro del ámbito teológico, la especificidad de esta enseñanza es la moral¹⁰⁹, en cuanto se dirige a orientar la acción humana: «La doctrina social refleja, de hecho, los tres niveles de la enseñanza teológico-moral: el nivel *fundante* de las motivaciones; el nivel *directivo* de las normas de la vida social; el nivel *deliberativo* de la conciencia, llamada a mediar las normas objetivas y generales en las situaciones sociales concretas y particulares. Estos tres niveles definen implícitamente también el método propio y la estructura epistemológica específica de la doctrina social de la Iglesia»¹¹⁰. En ella se encuentran, por tanto, principios de reflexión, criterios de juicio y directrices de acción¹¹¹.

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

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

107 *La Solemnidad*, p. 229.

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

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

110 *Compendio*, n. 73.

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

Sobre el método específico de la doctrina social, no existe unanimidad entre los diversos estudiosos, quizá porque la índole de los documentos magisteriales es, usualmente, pastoral. Algunos autores sostienen la primacía del método inductivo, pensando que es el que ha usado el Magisterio social a partir de la *Mater et magistra* y del Concilio Vaticano II. Sin embargo, un serio estudio de estos documentos muestra que todos ellos, tanto antes como después de ese momento, usan la inducción y la deducción. No podía ser de otro modo, ya que la doctrina social de la Iglesia argumenta a partir de la plena verdad (natural y revelada) del hombre para proponer las pautas que permiten organizar una “buena sociedad”, teniendo simultáneamente en cuenta la situación concreta a la que se deben aplicar esas pautas. Esta metodología inductiva-deductiva evita los extremos del idealismo y del positivismo, ya que reflexiona sobre la específica realidad social y la interpreta a la luz de la fe¹¹². Esta vía ha sido llamada “método del discernimiento”¹¹³, que debe articularse «en torno a algunos puntos claves: el conocimiento de las situaciones, analizadas con la ayuda de las ciencias sociales y de instrumentos adecuados; la reflexión sistemática sobre la realidad, a la luz del mensaje inmutable del Evangelio y de la enseñanza social de la Iglesia; la individuación de las opciones orientadas a hacer evolucionar en sentido positivo la situación presente. De la profundidad de la escucha y de la interpretación de la realidad derivan las opciones operativas concretas y eficaces; a las que, sin embargo, no se les debe atribuir nunca un valor absoluto, porque ningún problema puede ser resuelto de modo definitivo»¹¹⁴.

Glosando la *Caritas in veritate* se puede decir que sin la verdad la acción social deriva fácilmente hacia un sentimentalismo que la deja al margen de contenidos y de relaciones sociales; de este modo esa actuación queda a merced de intereses privados y de lógicas de poder, con efectos destructivos para la sociedad. Además, la fidelidad al ser humano exige fidelidad a la verdad, que es garantía de libertad y de un desarrollo humano integral. La doctrina social de la Iglesia es un instrumento singular de este anuncio: se encuentra al servicio de la verdad que libera; por eso está abierta a la verdad allí donde se manifieste (en las realidades sociales, en la naturaleza humana y en la Revelación), la acepta, compone unitariamente los fragmentos en que a menudo la encuentra, y la propone en la vida siempre en evolución de la sociedad¹¹⁵.

g) Fuentes

Las fuentes de la doctrina social de la Iglesia son las mismas que las de toda enseñanza cristiana: la Revelación y la razón humana; las dos proceden, en último término, de Dios que muestra al hombre su plena verdad, incluso en el ámbito social¹¹⁶. Los fenómenos y la praxis

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

113 Cf. *Orientaciones*, n. 8.

114 *Compendio*, n. 568.

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

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

sociales ayudan al desarrollo de la doctrina social¹¹⁷, siempre que sean interpretados a la luz de la fe y de la razón¹¹⁸. La Revelación es la fuente principal y decisiva de esta doctrina. Esto no supone olvidar el papel de la razón, tanto a nivel filosófico como científico, especialmente en cuanto a las ciencias sociales¹¹⁹. Ambas fuentes han sido utilizadas por la doctrina social desde la *Rerum novarum*, si bien en los primeros decenios se acentuó la función de la ley natural: «*La fe y la razón constituyen las dos vías cognoscitivas de la doctrina social, siendo dos las fuentes de las que se nutre: la Revelación y la naturaleza humana*. El conocimiento de fe comprende y dirige la vida del hombre a la luz del misterio histórico-salvífico, del revelarse y donarse de Dios en Cristo por nosotros los hombres. La inteligencia de la fe incluye la razón, mediante la cual ésta, dentro de sus límites, explica y comprende la verdad revelada y la integra con la verdad de la naturaleza humana, según el proyecto divino expresado por la creación, es decir, la *verdad integral* de la persona en cuanto ser espiritual y corpóreo, en relación con Dios, con los demás seres humanos y con las demás criatura»¹²⁰.

La prioridad dada a la Revelación no significa considerarla como única fuente de la enseñanza social cristiana, ni que ésta se limite a los católicos, porque, en la vida social, la fe sólo ofrece una mayor seguridad a lo que el hombre puede alcanzar con su razón¹²¹. Además, el uso de la fe no excluye el papel de la razón, ni priva a la doctrina social de plausibilidad racional y, por ende, de su destinación universal: es una doctrina que da razón de las verdades que afirma y de las obligaciones que comporta; por eso, puede ser recibida y aceptada por todos. La validez racional de este tipo de enseñanza facilita su aceptación por parte de quien no profesa la fe católica; todo el contenido de la doctrina social de la Iglesia es accesible a la recta razón: la fe sólo añade un suplemento de certeza, de coherencia y de incentivo¹²².

h) Interdisciplinarietà

La fe es un conocimiento sobrenatural, pero necesita de la luz de la razón para poder

117 Como ya se dijo para la teología moral social, también para la doctrina social de la Iglesia debe decirse que «la *praxis* histórico-social de los cristianos no es, sin más, una “tercera fuente” de esta doctrina ni, menos todavía, una fuente primaria que regule a las otras dos [...]. Es la práctica misma, para ser correcta, la que debe ser iluminada por la luz natural de la razón y por la luz sobrenatural de la fe. A su vez, la unidad estructural que componen ambas luces se corresponde con la unidad del objeto propio de la doctrina social de la Iglesia, el hombre en la integridad concreta de su ser: temporal y espiritual, histórico y eterno, personal y social» (J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Doctrina social de la Iglesia*, cit., pp. 12-13).

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

119 Vid. § h).

120 *Compendio*, n. 75.

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

122 Cf. *Compendio*, n. 77.

comunicarse en modo adecuado. Esta exigencia es aún mayor en la doctrina social, ya que se trata de una esfera especialmente afectada por los cambios históricos. Por eso, requiere la contribución de otros saberes, cuyos resultados utiliza integrándolos armónicamente en su desarrollo. Esta enseñanza tiene, por tanto, una importante dimensión interdisciplinar, en cuanto se vale de las contribuciones de significado de la filosofía y de los resultados descriptivos de las ciencias humanas¹²³. A su vez, la fe ayuda a purificar la razón, también en el ámbito social, potenciando su servicio a las personas: «Razón y fe se ayudan mutuamente. Sólo juntas salvarán al hombre. *Atraída por el puro quehacer técnico, la razón sin la fe se ve abocada a perderse en la ilusión de su propia omnipotencia. La fe sin la razón corre el riesgo de alejarse de la vida concreta de las personas*»¹²⁴.

Un primer ámbito de interdisciplinariedad de la doctrina social de la Iglesia se refiere a su estrecho nexo con la filosofía; ésta facilita la correcta inteligencia de las nociones claves de la doctrina social: persona, sociedad, bien común, justicia, etc. Además, al igual que cualquier saber teológico, la doctrina social requiere el uso de la razón para su desarrollo y emplea la filosofía en la argumentación que le es propia¹²⁵. Sin embargo, no todo sistema filosófico es apto para esta tarea: la doctrina social, al igual que toda la teología moral, «debe recurrir a una ética filosófica orientada a la verdad del bien; a una ética, pues, que no sea subjetivista ni utilitarista. Esta ética implica y presupone una antropología filosófica y una metafísica del bien»¹²⁶. Este recurso a la filosofía permite la transmisión universal de esta doctrina, evita el peligro del fideísmo y del racionalismo, y facilita un juicio ponderado de las ideologías y de las praxis sociales contrarias a la dignidad humana.

La Iglesia tiene también en cuenta las aportaciones de las ciencias humanas, como la historia, el derecho, la sociología, etc., para elaborar su doctrina social¹²⁷; y procura colaborar con ellas según

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

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

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

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

127 «Las investigaciones de las ciencias sociales pueden contribuir de forma eficaz a la mejora de las relaciones humanas, como demuestran los progresos realizados en los diversos sectores de la convivencia, sobre todo a lo largo del siglo que está por terminar. Por este motivo, la Iglesia, siempre solicita por el verdadero bien del hombre, ha prestado constantemente gran interés a este campo de investigación científica, para sacar indicaciones concretas que le ayuden a desempeñar su misión de Magisterio» (JUAN PABLO II, Carta ap. *Socialium Scientiarum*, 1-I-1994). Cf. *Centesimus annus*, n. 54; *Compendio*, n. 78. Vid. F. MORENO, *Doctrina social de la Iglesia y ciencias sociales*, «Annales theologici» 5 (1991) 131-181; R. SIERRA BRAVO, *Ciencias sociales y doctrina social de la Iglesia*, Central Catequística Salesiana, Madrid 1996; P. DONATI, *Repensar la sociedad. El enfoque relacional*, Eiuinsa, Madrid 2006; A. COLOMBO (cur.), *Scienze sociali e dottrina sociale della Chiesa*, Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano 1997; L. OVIEDO, *La*

una relación que respete sus respectivos paradigmas¹²⁸. De hecho, el Magisterio de la Iglesia ha hecho abundante uso de estas ciencias, desde la primeras encíclicas sobre la “cuestión obrera”; este recurso es aún más frecuente en los documentos del Concilio Vaticano II y en las enseñanzas de Pablo VI¹²⁹. También Juan Pablo II y Benedicto XVI han recordado que la doctrina social de la Iglesia «tiene una importante dimensión interdisciplinar. Para encarnar cada vez mejor, en contextos sociales económicos y políticos distintos, y continuamente cambiantes, la única verdad sobre el hombre, esta doctrina entra en diálogo con las diversas disciplinas que se ocupan del hombre, incorpora sus aportaciones y les ayuda a abrirse a horizontes más amplios al servicio de cada persona, conocida y amada en la plenitud de su vocación»¹³⁰.

Es cierto que este diálogo se ha realizado muchas veces en modo conflictivo, llegando incluso a una ruptura radical: algunos autores afirman que el pensamiento social cristiano y las ciencias sociales no tienen puntos de contacto y son simplemente inconmensurable, porque –según se dice– la fe no tiene nada que ver con la ciencia y viceversa. Sin embargo, cuando se busca la verdad, un correcto diálogo entre la ciencia y la teología evita el peligro de caer en los errores y exageraciones de los sistemas parciales y favorece a las dos: las ciencias humanas reciben de la moral cristiana los valores profundos de la vida social; la moral social acoge los métodos de las ciencias y hace uso de sus valiosas investigaciones para realizar su tarea¹³¹.

Esta colaboración facilita el avance de la ciencia, no porque la fe proponga resultados en el campo científico, sino porque su punto de vista es más profundo, muestra el sentido último del actuar humano y estimula los esfuerzos para encontrar las soluciones adecuadas. La ayuda que la fe puede ofrecer a las ciencias sociales es especialmente significativo: como su objeto es el ser humano, necesitan más que las otras ciencias una “brújula de orientación” –precisamente la fe– para

fe cristiana ante los nuevos desafíos sociales: Tensiones y respuestas, Cristiandad, Madrid 2002; UNIVERSITÀ CATTOLICA DEL SACRO CUORE, *Dizionario di dottrina sociale della Chiesa. Scienze sociali e Magistero*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

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

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

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

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

evitar un reduccionismo ideológico que intente absolutizar el ámbito social¹³². Como consecuencia, «la doctrina social de la Iglesia católica, que pone a la persona humana en el centro y en la base del orden social, puede ofrecer mucho a la reflexión contemporánea sobre temas sociales»¹³³. La teología se beneficia también de esta colaboración con las ciencias sociales, en cuanto éstas plantean nuevas cuestiones a la vida personal y social y, por tanto, a la vida de la Iglesia y al saber teológico que, siendo fiel a la Revelación, alcanza nuevas certezas y propone modos nuevos de exponer las verdades de la fe¹³⁴. No debe olvidarse, sin embargo, que la doctrina social cristiana es un saber teológico, que no puede limitarse al nivel filosófico y científico, sino que debe integrar y, aún más, poner en primer plano la verdad conocida por fe¹³⁵. Se deberán, por ende, evitar dos peligros aparentemente opuestos, pero que en último término proceden de la misma fuente, que es una falsa antropología: reducir la enseñanza social a una ciencia puramente humana y usar un análisis racional incompatible con la Revelación.

La forma de establecer este diálogo, más que de la epistemología teológica y científica, depende de la antropología que está en la base: es la concepción global del hombre la que determina esa relación. Un prejuicio integrista y fideísta, apoyado en una antropología pesimista, desautorizará las ciencias humanas sin comprobar la validez de sus asertos; igualmente un prejuicio empirista, basado en una antropología reductiva, rechazará las contribuciones de la fe y de la teología. Es necesario, por tanto, un auténtico diálogo entre los dos saberes, teniendo en cuenta que «cuanto más se centre en el hombre la misión desarrollada por la Iglesia; cuanto más sea, por decirlo así, antropocéntrica, tanto más debe corroborarse y realizarse teocéntricamente, esto es, orientarse al Padre en Cristo Jesús»¹³⁶.

En conclusión, «la doctrina social [además de las fuentes propias de la teología y de la filosofía] se sirve asimismo de los datos que aportan las ciencias positivas y, particularmente, las sociales, que constituyen un instrumento importante, aunque no el único, para la comprensión de la realidad. El recurso a estas ciencias exige un cuidadoso discernimiento, con una oportuna mediación filosófica, pues se puede correr el riesgo de someterlas a la influencia de determinadas ideologías contrarias a la recta razón, a la fe cristiana y, en definitiva, a los datos mismos de la experiencia

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

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

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

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

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

histórica y de la investigación científica»¹³⁷.

i) Continuidad y renovación

El ser humano se caracteriza por una cierta inmutabilidad esencial y una intrínseca dimensión histórica y mudable. Esas dos características –significativas para la doctrina social– pueden coexistir porque la historia no es pura contingencia, yuxtaposición de hechos desarticulados; y porque la verdad sobre el hombre es estable sólo en sentido ideal. De hecho, la historia evoluciona sobre una base firme y algunos aspectos importantes de la naturaleza humana se han ido esclareciendo a lo largo del tiempo. Si esto es cierto para el hombre, es aún más cierto para la sociedad, ya que ésta es más cambiante que las personas. Por eso la doctrina social de la Iglesia, que tiene como objeto las relaciones sociales, será al mismo tiempo perenne en lo que atañe a la plena verdad sobre el hombre, y variable en lo que corresponde a la dimensión histórica de la persona y de la sociedad¹³⁸. La necesidad de renovar la enseñanza social, manteniendo inmutables sus fundamentos, se ha puesto especialmente en evidencia a partir del siglo XIX en que se ha pasado de una sociedad casi estática a otra de carácter dinámico, en que las mutaciones sociales se han acelerado. Ése ha sido, entre otros, el origen de la moderna doctrina social de la Iglesia y de su constante actualización. Ciertamente la renovación atañe a toda la vida de la Iglesia¹³⁹, pero tiene una relevancia particular en su doctrina social.

Es prueba de ello los diversos modos de proponer esta doctrina durante los veinte siglos de historia de la Iglesia, desde los escritos apostólicos y patrísticos, hasta el Magisterio social contemporáneo, pasando por la teología medieval y moderna; esto es también evidente en las diversas cuestiones y enfoques de los documentos más recientes. Al mismo tiempo, resulta innegable la perennidad de sus principios. «En este sentido, algunas subdivisiones abstractas de la doctrina social de la Iglesia, que aplican a las enseñanzas sociales pontificias categorías extrañas a ella, no contribuyen a clarificarla. No hay dos tipos de doctrina social, una preconciiliar y otra postconciiliar, diferentes entre sí, sino *una única enseñanza, coherente y al mismo tiempo siempre nueva*. Es justo señalar las peculiaridades de una u otra Encíclica, de la enseñanza de uno u otro Pontífice, pero sin perder nunca de vista la coherencia de todo el *corpus* doctrinal en su conjunto. Coherencia no significa un sistema cerrado, sino más bien la fidelidad dinámica a una luz recibida. La doctrina social de la Iglesia ilumina con una

¹³⁷ *Orientaciones*, n. 10.

¹³⁸ Cf. Pío XII, *Discurso a los participantes en una Convención de Acción Católica*, 29-IV-1945; JUAN PABLO II, *Discurso al Simposio internacional «De la “Rerum novarum” a la “Laborem exercens”»*, 3-IV-1982, nn. 2-3; *Sollicitudo rei socialis*, n. 3; *Compendio*, nn. 85-86.

¹³⁹ El Santo Padre, refiriéndose al deseo del Concilio Vaticano II de resolver diversos problemas teniendo en cuenta las nuevas circunstancias, indica que en las soluciones propuestas «podría emerger una cierta forma de discontinuidad y que, en cierto sentido, de hecho se había manifestado una discontinuidad, en la cual, sin embargo, hechas las debidas distinciones entre las situaciones históricas concretas y sus exigencias, resultaba que no se había abandonado la continuidad en los principios; este hecho fácilmente escapa a la primera percepción. Precisamente en este conjunto de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles consiste la naturaleza de la verdadera reforma. En este proceso de novedad en la continuidad debíamos aprender a captar más concretamente que antes que las decisiones de la Iglesia relativas a cosas contingentes [...] necesariamente debían ser contingentes también ellas, precisamente porque se referían a una realidad determinada en sí misma mudable. Era necesario aprender a reconocer que, en esas decisiones, sólo los principios expresan el aspecto duradero, permaneciendo en el fondo y motivando la decisión desde dentro. En cambio, no son igualmente permanentes las formas concretas, que dependen de la situación histórica y, por tanto, pueden sufrir cambios. Así, las decisiones de fondo pueden seguir siendo válidas, mientras que las formas de su aplicación a contextos nuevos pueden cambiar» (BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia romana*, 22-XII-2005).

luz que no cambia los problemas siempre nuevos que van surgiendo. Eso salvaguarda tanto el carácter permanente como histórico de este “patrimonio” doctrinal que, con sus características específicas, forma parte de la Tradición siempre viva de la Iglesia»¹⁴⁰.

Los dos aspectos –continuidad y renovación– deben armonizarse correctamente en la doctrina social de la Iglesia, para no transformar esa enseñanza en un conjunto de propuestas contingentes, ni en una doctrina rígida por falta de atención a la realidad. Su continuidad hace que la doctrina social no esté vinculada a una determinada cultura o modo de vida, ni condicionada por la mutabilidad histórica, y que sus características esenciales no corran el riesgo de pervertirse. Pero, a la vez, su contenido –que es la realidad social en todo tiempo y lugar– requiere una capacidad de renovación capaz de abrirse a las *cosas nuevas* y de acoger las necesarias y convenientes adaptaciones derivadas de los cambios sociales¹⁴¹. De hecho, los documentos referentes a esta materia –aunque con diferentes matices– y las mismas actividades sociales de la Iglesia han tenido en cuenta la necesidad de adaptar la doctrina y la práctica a las circunstancias de tiempo y lugar.

3. Principios y valores

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

La noción de principio apunta a lo que sirve de fundamento y ocupa el primer lugar, en sentido racional o causal. Un principio racional es, normalmente, una frase breve que afirma lo que resulta evidente o, al menos, lo que nunca ha sido desmentido por la experiencia. En las ciencias prácticas normativas (como la ética y la doctrina social de la Iglesia) los principios son las metas propuestas, en cuanto éstas ocupan una función similar a la de los principios en la especulación¹⁴². Estos finalidades se expresan normalmente en un modo lógico-verbal, para facilitar su comunicación.

Por su parte el concepto de valor, en sentido amplio, indica la estimación y el aprecio que se tiene sobre algo. Ciertamente, el valor depende del punto de vista adoptado, y así se habla de valor económico, de valor deportivo, de valor moral, etc. El valor o estimación tiene un fuerte componente subjetivo, pero siempre está ligado a una forma de ser, a un fundamento ontológico, que da razón de esa estima. El ámbito moral se refiere al crecimiento de la persona en cuanto tal

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

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

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

(moral natural) o de la persona en cuanto hijo de Dios (moral revelada), por lo que los valores morales se refieren a las cualidades y acciones que promueven ese crecimiento. Si hablamos más concretamente de la doctrina social de la Iglesia, como parte de la vida moral cristiana, los valores apuntan al crecimiento personal en el desempeño de las relaciones sociales¹⁴³. Sin duda son muchos los elementos que contribuyen a este crecimiento, por ejemplo, la técnica, el poder, el beneficio económico, la justicia, la paz y muchos otros. Sin desdeñar los diversos elementos que favorecen las relaciones sociales, conviene apreciarlos según una adecuada jerarquía, en función del auténtico desarrollo humano¹⁴⁴. Para construir una “buena sociedad” es necesario, por tanto, conocer el genuino valor de los diversos factores sociales y actuar de acuerdo con esa escala de valores.

Entre los principios y los valores de la doctrina social de la Iglesia existe una fuerte correlación y una influencia mutua, «en cuanto que los valores sociales expresan el aprecio que se debe atribuir a aquellos determinados aspectos del bien moral que los principios se proponen conseguir, ofreciéndose como puntos de referencia para la estructuración oportuna y la conducción ordenada de la vida social»¹⁴⁵. Sin embargo, no deben identificarse: los principios señalan las metas que deben perseguirse y los valores indican el aprecio que merecen los componentes de la vida social en orden a la consecución de esas metas. Tanto los principios como los valores no han sido elaborados por la Iglesia orgánicamente en un solo documento, sino a lo largo de la evolución histórica de su enseñanza social.

a) Principios de la doctrina social de la Iglesia

Los principios de la doctrina social, como objetivos a los que tiende la vida social, deben apreciarse como los puntos de referencia que orientan la actuación personal e institucional en los diversos sectores de la sociedad¹⁴⁶. Tienen un carácter general y basilar, ya que se refieren a la realidad social en su conjunto; indican los puntos firmes, en conexión con la plena verdad sobre el hombre, necesarios para construir una sociedad digna de las personas; y, en su esencia, son universales y permanentes, aunque en ocasiones su aplicación puede variar en función de las circunstancias. Estos principios son muchos, pero tienen una raíz común: la dignidad de la persona humana; de ésta derivan otros importantes principios: el bien común, el destino universal de los bienes, la solidaridad, la subsidiaridad y la participación; los otros principios están estrechamente vinculados con éstos y dimanar de ellos¹⁴⁷.

Los principios de la doctrina social de la Iglesia no son sólo un conjunto de criterios teóricos,

143 Cf. *Compendio*, n. 197.

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

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

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

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

que permiten juzgar la rectitud de las conductas e instituciones sociales. Son, sobre todo, normas prácticas de comportamiento y de estructuración social: «La Iglesia los señala como el primer y fundamental parámetro de referencia para la interpretación y la valoración de los fenómenos sociales, necesario porque de ellos se pueden deducir los criterios de discernimiento y de guía para la acción social, en todos los ámbitos»¹⁴⁸. Así, además de ser objeto de conocimiento intelectual y de reflexión, deben considerarse como un estímulo para edificar, en la práctica, el bien social¹⁴⁹. Al igual que todos los aspectos de la vida moral, estos principios pueden ser plenamente apreciados y conocidos sólo cuando se tiene la determinación de practicarlos.

Entre los diversos principios existe una intrínseca relación: «Los principios se exigen y se iluminan mutuamente, ya que son una expresión de la antropología cristiana»¹⁵⁰. El hecho de que la doctrina social de la Iglesia sea un *corpus* unitario muestra que sus principios deben comprenderse y vivirse en su unidad, conexión y articulación; la actuación de uno de ellos a expensas de los demás socava el desarrollo armónico de la vida personal y social. Tanto el análisis especulativo cuanto la aplicación práctica de los principios evidencian en términos inequívocos su interconexión, complementariedad y reciprocidad¹⁵¹.

b) Dignidad y radical igualdad de todos los hombres

La persona humana «es el primer principio y, se puede decir, el corazón y el alma de la enseñanza social de la Iglesia [...]. Es un principio que en su alcance antropológico constituye la fuente de los otros principios que forman parte del cuerpo de la doctrina social»¹⁵². Más aún, este principio es la meta hacia la que se dirige toda la enseñanza social de la Iglesia¹⁵³.

La dignidad esencial de los seres humanos es la misma para todos y pertenece a todos, desde su concepción hasta la muerte natural, porque se sustenta en un fundamento que es el mismo para todos: ser imagen y semejanza del Creador y estar llamado a la unión con Dios¹⁵⁴. El hombre ha recibido de Dios su dignidad inalienable, que ha sido incomparablemente elevada y encuentra su plenitud en el misterio de Cristo. La razón de esa dignidad no deriva, por tanto, de la utilidad social,

148 *Compendio*, n. 161.

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

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

151 Cf. *Compendio*, n. 162.

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

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

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

de la salud, de la capacidad de exigir sus derechos, ni de ningún otro aspecto accidental. Por ende, los no nacidos, los discapacitados, los enfermos terminales, etc. tienen la misma igual dignidad de todo ser humano¹⁵⁵. En efecto, aunque esa dignidad está vinculada a las cualidades que el hombre posee en sí mismo, como el alma, la inteligencia, la virtud, es, ante todo, algo que procede de Dios, y que Él concede al hombre en cuanto imagen suya¹⁵⁶.

El alto valor de la dignidad de cada persona exige su pleno respeto por parte de todos, y aún más su continua promoción: el ser humano es irreductible al conato de utilizarlo como peón de un sistema de pensamiento o de poder. La primera tarea de cada uno para con los demás es potenciar su inalienable dignidad; esta exigencia atañe, sobre todo, a las instituciones políticas y sociales y a sus responsables: la persona es el sujeto y el centro de la sociedad, que con sus estructuras e instituciones tiene como meta la realización de las condiciones sociales y culturales que permitan a las personas el desarrollo de sus capacidades y el logro de sus necesidades legítimas. La práctica de los criterios que derivan de este principio es condición necesaria para establecer relaciones justas entre las personas y los pueblos. En este sentido, la Iglesia defiende la dignidad de cada persona, en contra de toda esclavitud, explotación y manipulación que pudieran disminuir esa dignidad¹⁵⁷.

La dignidad esencial de todo ser humano es la base sólida de la igualdad radical de todos los hombres, y muestra el error y la injusticia que implica cualquier tipo de discriminación por razones étnicas, sociales, religiosas, culturales, etc. Esta verdad se halla presente en toda la enseñanza cristiana y ha sido recordada con insistencia por el Magisterio social desde su inicio sistemático: «En esto [la dignidad de la persona] son todos los hombres iguales, y nada hay que determine diferencias entre los ricos y los pobres, entre los señores y los operarios, entre los gobernantes y los particulares, “pues uno mismo es el Señor todos” (*Rm 10,12*)»¹⁵⁸. Junto a la identidad fundamental de todos, debemos reconocer la presencia de desigualdades; si éstas no son injustas, contribuyen a enriquecer la vida social, que se desarrolla con la armónica integración de los diversos talentos,

155 Cf. *Compendio*, nn. 105, 148.

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

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

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

personales y nacionales¹⁵⁹. En tal modo, sin ceder a un igualitarismo utópico –y, a veces, incluso inicuo–, se favorecerá una verdadera igualdad entre los hombres; nadie puede, por tanto, considerarse o ser considerado menos idóneo para la vida social: cada ser humano es un bien para toda la humanidad.

Esta idéntica dignidad de todos debe ser reconocida no sólo a los individuos, sino también a los grupos y países. Con demasiada frecuencia, el lugar de nacimiento conlleva una notable disparidad en términos de esperanza de vida, de cultura y de desarrollo. De ahí el deber de la cooperación al progreso de toda la humanidad, con el fin de superar estas disparidades inhumanas. A pesar de los esfuerzos realizados en este campo, son todavía muchas las diferencias que existen dentro de cada nación y entre ellas. Es, por tanto, necesaria una diligente tarea de individuos, de asociaciones y de pueblos para lograr el bien común de todos¹⁶⁰. «Por el contrario, la permanencia de condiciones de gravísima disparidad y desigualdad empobrece a todos»¹⁶¹.

c) Bien común

El desarrollo personal y social requiere que las relaciones humanas no se limiten a una simple coexistencia; deben favorecer el significado y la finalidad de las diversas formas de vida social que les conciernen. El bien común es precisamente el objetivo propio de un grupo de personas que están unidas naturalmente (familia) o se asocian libremente (agrupación filarmónica, deportiva, etc.) en vista de tal fin: éste constituye la razón de ser de todo grupo humano¹⁶². El bien común no debe identificarse con la simple suma de los bienes de los sujetos sociales: es un bien sólo cuando se comparte, y es común porque únicamente juntos se puede lograr y disfrutar de él¹⁶³. La producción, salvaguardia y goce del bien común pone de relieve el carácter relacional de las personas.

Todas las comunidades, desde las más simples hasta las más complejas, tienen su propio bien común. Sin embargo, la más completa realización de este bien en el orden temporal atañe a la comunidad política. En este sentido, se entiende por bien común «el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección»¹⁶⁴. Un Estado digno del ser humano es el que se propone como objetivo prioritario el desarrollo de sus ciudadanos, es decir, el bien común como bien de todo el hombre y de todo hombre¹⁶⁵. Pertenece, por tanto, a la esencia del bien común que alcance a todas

¹⁵⁹ De hecho, las diferencias legítimas ponen de relieve la exactitud de la enseñanza de San Pablo, que pide «estimar a los otros como superiores a ustedes mismos» (*Flp* 2,3).

¹⁶⁰ Cf. *Pacem in terris*, p. 284; *Gaudium et spes*, n. 84; PABLO VI, *Discurso en la ONU*, 4-X-1965, nn. 3, 6; *Populorum progressio*, nn. 43-44; JUAN PABLO II, *Discurso en la ONU*, 5-X-1995, n. 13. Vid. cap. VIII, § 1 b).

¹⁶¹ *Compendio*, n. 145.

¹⁶² Cf. *Quadragesimo anno*, pp. 191, 204, 205; *Catecismo*, n. 1881; *Compendio*, nn. 150, 165; *Caritas in veritate*, n. 7.

¹⁶³ Cf. *Compendio*, n. 164.

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

¹⁶⁵ Cf. *Catecismo*, nn. 1910, 1912; MENSAJE DE LOS OBISPOS DEL PERÚ, *La búsqueda del bien común: fuente de paz y*

las personas y grupos sociales. La creciente interdependencia mundial muestra, cada vez con mayor claridad, la exigencia de edificar también el bien común internacional, que atañe a toda la familia humana¹⁶⁶.

El nexo entre el bien común y el pleno desarrollo de cada persona, pone en evidencia que ese bien no puede separarse de la dimensión trascendente de los seres humanos, que está más allá de los bienes terrenos, pero que no es extraña a ellos. Una visión puramente inmanente del bien común, por lo tanto, es incompatible con el verdadero desarrollo de la persona: el bien común terreno debe estar armónicamente integrado con el fin último del hombre, que es su unión con Dios. Por eso el bien común ha de tener en cuenta, de algún modo, la dimensión trascendente de la persona, y no limitarse a los aspectos exclusivamente materiales de bienestar socioeconómico¹⁶⁷. No obstante, la finalidad del Estado se encuentra en el orden terreno; por eso, sin olvidar esa dimensión trascendente, debemos subrayar sus aspectos terrenales.

El bien común no es algo indeterminado; consiste en unos contenidos precisos que, como veremos, tienen un fuerte nexo con los derechos humanos. Como se trata de un bien que atañe a las personas, su logro debe estar regulado por la ley moral: ninguna acción inmoral puede contribuir a su edificación. A su vez, teniendo en cuenta la mutabilidad social, los contenidos del bien común pueden variar con las circunstancias temporales y locales. Sin embargo, hay elementos tan esenciales para la relacionalidad humana, que siempre forman parte del bien común: el empeño por la paz, la organización de los poderes del Estado, la protección del medio ambiente, la prestación de los servicios esenciales para el normal desarrollo de la vida humana: alimentación, vivienda, trabajo, libertad religiosa, educación, cultura, información, salud, etc.¹⁶⁸.

Estando encaminado al desarrollo humano, el bien común responde a las profundas inclinaciones naturales del hombre; esto, sin embargo, no elimina la necesidad del empeño personal para construirlo¹⁶⁹. De hecho, todos los componentes de la sociedad, de acuerdo con su concreta situación y posibilidades, deben esforzarse en su realización y mantenimiento¹⁷⁰; y eso, no tanto por las ventajas que puedan obtenerse, sino como un requisito de la sociabilidad humana –y, para los

de solidaridad, 21-I-2005. Vid. G. CHALMETA, *La justicia política en Tomás de Aquino: una interpretación del bien común político*, Eunsa, Pamplona 2002; S. ZAMAGNI, *El bien común en la sociedad posmoderna*, cit.

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

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

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

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

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

fieles, de la vida cristiana¹⁷¹— que, sin lugar a dudas, favorecerá el desarrollo de cada uno. Aunque todos deben empeñarse en la promoción del bien común, la responsabilidad de su logro recae principalmente sobre los poderes públicos: la razón de ser del Estado, su legitimidad y su tarea principal es la edificación del bien común temporal. Esto no elimina la responsabilidad de los individuos y de las asociaciones¹⁷²; de hecho, un importante papel del Estado en este ámbito es relacionar armónicamente las distintas contribuciones de la comunidad civil para lograr el bien común con la cooperación de todos¹⁷³. La autoridad debe, por consiguiente, esforzarse por conciliar en modo justo los intereses de los distintos grupos e individuos; una conciliación que no significa igualitarismo: precisamente porque se trata del bien “común” es necesario que todos alcancen el debido desarrollo de acuerdo a su propia situación.

d) Destino universal de los bienes y propiedad privada

La dignidad inalienable de todo ser humano lo hace acreedor a los bienes terrenos necesarios para su desarrollo, y la natural sociabilidad humana muestra que nadie es ajeno al bien de los demás. Sobre esta base se apoya un importante principio de la doctrina social de la Iglesia: el destino universal de los bienes de la tierra. Este principio resulta aún más evidente teniendo en cuenta el misterio de la creación: «Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa»¹⁷⁴. La raíz última de esa destinación universal de los bienes es, por ende, el hecho de que Dios ha creado y dado la tierra a los hombres para su desarrollo, sin excluir ni privilegiar a nadie; y su fundamento próximo es la necesidad de estos bienes para el correcto desarrollo de los individuos y de los grupos. El hombre, en efecto, no puede prescindir de los bienes de la tierra, entre los cuales los más indispensables —aunque no sean los más importantes— son los medios materiales, que responden a las necesidades humanas primarias y constituyen una infraestructura necesaria para la vida humana en todas sus dimensiones, también para lograr su finalidad trascendente.

Los bienes terrenos no deben considerarse exclusivamente como propios, sino también como comunes: deben beneficiar no sólo al dueño, sino también a los demás; por eso se habla del derecho al uso común de los bienes, que resulta un requisito imprescindible para la realización de otros derechos humanos. El Magisterio de la Iglesia enseña que el principio de uso común de los bienes y su destino universal es el «primer principio de todo el ordenamiento ético-social» y el «principio

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

172 Existen grupos o asociaciones —más o menos informales— que actúan en el campo social con el fin de defender sus propios intereses; son los “grupos de presión”, “grupos de interés” o “lobbies”. Sus actividades pueden ser no sólo lícitas, sino también oportunas, siempre que no olviden la prioridad del bien común sobre el bien sectorial: cf. J. HÖFFNER, *Doctrina Social Cristiana*, cit., pp. 256-258.

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

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

peculiar de la doctrina social cristiana»¹⁷⁵. El uso de los bienes propios comporta las obligaciones que derivan de su función social: el legítimo propietario debe tener en cuenta las consecuencias sociales de dicho uso y destinarlos a la promoción del bien común, además del beneficio personal y familiar; análogamente, las naciones deben actuar favoreciendo el desarrollo de todos los pueblos¹⁷⁶. Como este principio deriva de la dignidad humana, se debe precisar que es un derecho inscrito en la naturaleza de las personas y, por tanto, tiene un carácter natural, original y universal, no depende de situaciones históricas, ni de la voluntad del Estado: pertenece a cualquier hombre y grupo humano por el hecho de serlo. En ese sentido, tiene prioridad sobre cualquier decisión acerca de los bienes personales, sobre los ordenamientos jurídicos, sobre cualquier cultura o sistema económico. Esto no impide que el mismo principio pueda concretarse en modos diversos, según las múltiples situaciones sociales¹⁷⁷.

La relevancia de este principio explica que haya sido enseñado por los Padres de la Iglesia e inculcado constantemente por la doctrina cristiana. El reciente Magisterio social lo ha recordado con insistencia, teniendo en cuenta las características específicas de nuestra época; baste pensar a la cuestión del desarrollo de los pueblos, de la distribución de los recursos terrenos, de la protección del patrimonio ecológico. El actual momento histórico exige una relectura de este principio que incluya el patrimonio cultural; en efecto, el desarrollo de las ciencias y de la tecnología debe servir al crecimiento de todas las personas y grupos sociales, hasta alcanzar la humanidad entera. Se debe, por tanto, subrayar que el destino universal se refiere tanto a los bienes materiales cuanto, especialmente en la actualidad, a los inmateriales: la posibilidad o no de valerse de estos últimos es cada vez más decisiva para lograr un auténtico desarrollo de las personas¹⁷⁸. Reconociendo y respetando la jerarquía de valores, se debe promover tanto la prosperidad material cuanto el desarrollo espiritual de cada hombre¹⁷⁹. Esto justifica y exige el destino universal de todos los bienes: físicos, culturales y espirituales¹⁸⁰.

Este principio no supone que las personas o los grupos sociales indigentes estén legitimados a recibir ayuda de los demás sin esfuerzo por su parte¹⁸¹. Más aún, este principio insta a toda persona a no ceder a la desidia, a esforzarse por conseguir los bienes necesarios sin apearse a ellos, y

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

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

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

178 Cf. *Compendio*, n. 179.

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

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

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

también a vivir la fraternidad y ayudar al prójimo. La plena actuación de este principio exige un empeño programado y responsable de todas las personas, grupos y países, para que estén en condiciones y decididos a lograr su desarrollo, y puedan contribuir al de los demás.

El deber de empeñarse en el propio progreso se refiere sólo a las personas singulares sino también a los grupos sociales. Las personas y los grupos humanos deben actuar con libertad y tesón para resolver las propias necesidades, sin esperarlo todo de los otros. El progreso inicia y encuentra su cumplimiento más adecuado en el esfuerzo de cada uno por desarrollarse, en colaboración con todos los demás¹⁸². La *Populorum progressio* recuerda que cada uno es el primer responsable de su desarrollo: «En los designios de Dios, cada hombre está llamado a desarrollarse [...]. Desde su nacimiento, ha sido dado a todos como un germen, un conjunto de aptitudes y de cualidades para hacerlas fructificar [...]. Dotado de inteligencia y de libertad, el hombre es responsable de su crecimiento, lo mismo que de su salvación. [...] Cada uno permanece siempre, sean los que sean los influjos que sobre él se ejercen, el artífice principal de su éxito o de su fracaso»¹⁸³. Y el número sucesivo de la encíclica indica que «el crecimiento humano constituye como un resumen de nuestros deberes»¹⁸⁴. Lo mismo dirá Juan Pablo II veinte años después: según la Sagrada Escritura, la noción de desarrollo es «como la *expresión moderna* de una dimensión esencial de la vocación del hombre»¹⁸⁵. Análoga responsabilidad recae sobre los grupos humanos: «Constructores de su propio desarrollo, los pueblos son los primeros responsables de él. Pero no lo realizarán en el aislamiento»¹⁸⁶. El crecimiento, por ende, requiere la ayuda solidaria de todos; pero la finalidad principal de esta ayuda es que las personas y los países puedan desarrollarse por sí mismos y, a la vez, aporten su contribución al bien común nacional y universal. En definitiva, «es necesario que todos participen, cada uno según el lugar que ocupa y el papel que desempeña, en promover el bien común. Este deber es inherente a la dignidad de la persona humana»¹⁸⁷. Que es tanto como decir: quien no se esfuerza por progresar no respeta su propia dignidad.

Del destino universal de los bienes deriva el derecho a la propiedad privada. En efecto, el dominio y el uso privado de los bienes «aseguran a cada cual una zona absolutamente necesaria para la autonomía personal y familiar y deben ser considerados como ampliación de la libertad humana. Por último, al estimular el ejercicio de la tarea y de la responsabilidad, constituyen una de las

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

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

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

185 *Sollicitudo rei socialis*, n. 30.

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

187 *Catecismo*, n. 1913.

condiciones de las libertades civiles»¹⁸⁸. Por eso, el Magisterio social, desde su inicio, ha enseñado el derecho a la propiedad privada y su hipoteca social, y ha promovido el acceso equitativo de todos a la propiedad, de modo que cada persona y familia posea algunos bienes como propios¹⁸⁹. El reconocimiento del derecho a la propiedad privada, teniendo en cuenta los beneficios personales, familiares y sociales que implica, debería estimular a quienes gozan de él, a promover su extensión, siguiendo la voluntad y el ejemplo de Dios; esto redundará, además, en un mayor bien social¹⁹⁰.

Las enseñanzas de la Iglesia sobre la propiedad privada no se limitan a su aserción; insiste igualmente en que este derecho no es absoluto: el dominio privado está subordinado a su original destino común (función social de la propiedad) y a la voluntad de Jesucristo manifestada en el Evangelio¹⁹¹. Por eso, se debe subrayar que el principio de la destinación universal de los bienes es un derecho primigenio, que está en la base del derecho a la propiedad privada, siendo éste un medio específico de realizar el precedente; en última instancia, la propiedad privada no es un fin sino un medio. Como medio para realizar el principio del destino universal de los bienes, el derecho a la propiedad privada no puede oponerse a este principio; si en algún caso pareciera que existe oposición sería señal de un uso equivocado de los medios.

Al igual que los demás derechos, el de propiedad privada debe vivirse de un modo congruente con la dignidad personal, propia y ajena. No hay que olvidar que la posesión de bienes no es moralmente indiferente por su influjo sobre las personas y las instituciones: los bienes temporales pueden ofuscar el valor de los bienes humanos más profundos; quien idolatra esos bienes resulta esclavizado por ellos¹⁹². Es, por tanto, necesario –incluso bajo el aspecto de la moral social– el desprendimiento de los bienes materiales, respetando su función como medio para el crecimiento de las personas y de los pueblos¹⁹³. Las mismas razones ponen de relieve la necesidad de legislar el

¹⁸⁸ *Gaudium et spes*, n. 71. Cf. *Rerum novarum*, pp. 101, 104; *La Solemnidad*, p. 231-232; Pío XII, *Radiomensaje de Navidad*, 24-XII-1942: AAS 35 (1943) 17; *Id.*, *Radiomensaje*, 1-IX-1944: AAS 36 (1944) 253; *Mater et magistra*, pp. 426-429.

¹⁸⁹ Cf. *Rerum novarum*, pp. 100-107; *Gaudium et spes*, nn. 69, 71; *Populorum progressio*, nn. 22-24; *Laborem exercens*, n. 14; *Centesimus annus*, nn. 6, 30; *Catecismo*, nn. 2402-2406; *Compendio*, nn. 176-178.

¹⁹⁰ «Cuanto más se difunda la propiedad, tanto más se superarán o atenuarán las crisis funcionales de la propiedad dentro de las sociedades modernas. Se fortalecerá la responsabilidad particular y se obstaculizará la marcha hacia el “Estado de bienestar”. También aumentará el número de trabajadores autónomos. En interés de la amplia difusión de las responsabilidades económicas es lícito defender la exigencia según la cual los fines económicos que pueden ser cumplidos rentablemente desde el punto de vista de la economía nacional por empresas pequeñas y medianas, no han de ser cubiertos por grandes empresas, aunque evidentemente la economía moderna no puede carecer en muchos terrenos de grandes empresas» (J. HÖFFNER, *Doctrina Social Cristiana*, cit., p. 198).

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

¹⁹² Cf. *Sollicitudo rei socialis*, nn. 27-34, 37; *Centesimus annus*, n. 41.

¹⁹³ Cf. *Compendio*, n. 181.

derecho a la propiedad privada, y así establecer las soluciones más adecuadas a la situación social concreta, para poner en práctica el principio del destino universal de los bienes y edificar el bien común.

e) Opción preferencial por los pobres

Las privaciones económicas, culturales y espirituales contrastan con la dignidad de las personas y de los pueblos. La Iglesia, siguiendo los pasos de Jesús y anunciando la obra de la salvación, no puede desatender el respeto de esa dignidad, especialmente de los más necesitados, a quienes falta la oportunidad de desarrollarla: la indigencia de los pobres exige un suplemento de predilección, para satisfacer la justicia. Esta opción no es un signo de particularismo o de discriminación, más bien muestra la universalidad de la misión que Cristo confió a la Iglesia y facilita que los pobres se incorporen a pleno título en la comunidad humana y eclesial; además, promueve la igual dignidad de todos los hombres, sus derechos fundamentales y el destino universal de los bienes de la tierra. Se puede así comprender mejor el conjunto de razones que sustentan este amor preferencial, que debe considerarse como una estricta obligación en la vida social¹⁹⁴. Se trata de una preferencia enfatizada por la Sagrada Escritura y los Padres de la Iglesia, y repetida con insistencia desde los primeros documentos del Magisterio social moderno¹⁹⁵.

En los libros del Antiguo Testamento ocupa un lugar importante el desvelo del Señor por los pobres y los oprimidos: son personas a quienes resta sólo la protección del Todopoderoso, que toma la defensa de los débiles¹⁹⁶. Como Dios, el pueblo de la Alianza debe mostrar una especial preocupación por estas personas: huérfanos, viudas, extranjeros, necesitados, esclavos, deudores, etc.¹⁹⁷. Por ser hijo del Altísimo, el justo debe proteger como un padre a los indefensos¹⁹⁸. Análogas enseñanzas se encuentran en el Nuevo Testamento: Dios ensalza a los humildes y colma de bienes a los hambrientos, mientras que derriba y despide vacíos a los poderosos y los ricos¹⁹⁹. Jesús anuncia, según había sido profetizado, la bienaventuranza a los pobres²⁰⁰; una bienaventuranza que no se alcanza sólo por soportar la necesidad, sino por el hecho de hacerlo en unión con el Justo por

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

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

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

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

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

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

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

excelencia, como recuerda la descripción del juicio final²⁰¹. El Verbo de Dios muestra un amor preferencial por los más necesitados, tanto en sentido material cuanto espiritual, y lo mismo pide a todos sus discípulos²⁰². El hecho de que la miseria humana no pueda ser eliminada completamente en esta tierra, no disminuye la responsabilidad de empeñarse seriamente para erradicarla en lo posible. Este afán es una prueba real de identificación con Cristo²⁰³: «Jesús dice: “Pobres tendréis siempre con vosotros, pero a mí no me tendréis siempre” (Mt 26,11; cf. Mc 14,3-9; Jn 12,1-8) no para contraponer al servicio de los pobres la atención dirigida a Él. El realismo cristiano, mientras por una parte aprecia los esfuerzos laudables que se realizan para erradicar la pobreza, por otra parte pone en guardia frente a posiciones ideológicas y mesianismos que alimentan la ilusión de que se pueda eliminar totalmente de este mundo el problema de la pobreza. Esto sucederá sólo a su regreso, cuando Él estará de nuevo con nosotros para siempre. Mientras tanto, *los pobres quedan confiados a nosotros y en base a esta responsabilidad seremos juzgados al final* (cf. Mt 25,31-46): “Nuestro Señor nos advierte que estaremos separados de Él si omitimos socorrer las necesidades graves de los pobres y de los pequeños que son sus hermanos”»²⁰⁴.

De las palabras y las obras de Jesús deriva el amor preferencial por los más necesitados, que la Iglesia ha proclamado y vivido desde el principio²⁰⁵. También forma parte de las funciones del Estado, en cuanto primer responsable del bien común²⁰⁶. Ese empeño atañe, además, a todos los hombres y grupos humanos, debe presidir el comportamiento personal y social a todos los niveles de todas las personas de buena voluntad, especialmente de los cristianos, sin ceder a un igualitarismo ilusorio, ni ser exclusivo o excluyente, sino preferencial²⁰⁷. Por eso, no puede

201 Cf. Mt 25,31-46.

202 Cf. *Catecismo*, n. 2443.

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

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

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

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

207 Juan Pablo II ha recordado con frecuencia las notas de un auténtico amor preferencial por los pobres: «Esta “opción”, por el hecho de ser “preferencial”, indica e implica que no debe ser exclusiva ni excluyente. El mensaje de

permanecer sólo en palabras, debe caracterizar la vida cotidiana, así como las decisiones en ámbito político y económico; en definitiva, «debe traducirse, a todos los niveles, en acciones concretas hasta *alcanzar decididamente* algunas reformas necesarias»²⁰⁸. Los pobres no deben –*no pueden*– esperar a salir de su miseria como efecto residual de las sociedades opulentas; este proceder no sería cristiano (porque el cometido no es técnico, sino ético²⁰⁹) ni realista (como lo evidencia el trayecto que ha seguido el desarrollo económico de los últimos decenios). Se debe realizar un importante esfuerzo mental y práctico, educativo y técnico, ingenioso y realista, para elaborar formas superiores de justicia y de solidaridad, e idear y aplicar una ayuda eficaz a quienes se encuentran en condiciones de indigencia.

Precisamente fue la abyecta miseria de las masas trabajadoras, víctimas de una distribución desigual de los frutos del crecimiento económico, la que ocasionó la “cuestión obrera” y propició la publicación de los documentos sociales de la Iglesia en la época industrial. Las enseñanzas de la *Rerum novarum* y de la *Quadragesimo anno* fueron, en primer término, una crítica de la situación en la que un gran número de personas «se debate indecorosamente en una situación miserable y calamitosa»²¹⁰, y de los sistemas ideológicos que la provocaron. La cuestión se plantea ahora diversamente, pero sigue siendo un grave problema que debe resolverse; además de las formas históricas de la pobreza, aparecen otras nuevas: la escasez de recursos inmateriales, de conocimiento y de información; la falta de libertades fundamentales que menoscaban la iniciativa económica debido a reglamentaciones obsoletas y a burocracias incapaces; el hecho de que, en diversos países, quienes trabajan no siempre puedan superar el umbral de la pobreza. Éstos y otros fenómenos menos observables han producido, incluso en países del primer mundo, grandes sectores de “exclusión” que, a menudo, permanecen “invisibles”. Por eso la Iglesia recuerda que, «*al comienzo del nuevo milenio, la pobreza de miles de millones de hombres y mujeres es “la cuestión que, más que cualquier otra, interpela nuestra conciencia humana y cristiana”*». La pobreza manifiesta un dramático problema de justicia: la pobreza, en sus diversas formas y consecuencias, se caracteriza por un crecimiento desigual y no reconoce a cada pueblo el “igual derecho a ‘sentarse a la mesa del banquete común’”. Esta pobreza hace imposible la realización de aquel *humanismo pleno* que la Iglesia auspicia y propone, a fin de que las personas y los pueblos puedan “ser más” y vivir en “condiciones más humanas”»²¹¹.

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

208 *Sollicitudo rei socialis*, n. 43.

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

210 *Rerum novarum*, p. 98.

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

f) Solidaridad

El concepto de solidaridad expresa que los hombres están unidos *in solidum*, es decir, que lo que hace uno de ellos repercute, en cierto modo, en los demás, porque existe entre ellos una singular interrelación; de ahí la importancia de un apoyo mutuo²¹². Como sabemos, todas las personas deben participar, junto con las demás, en la edificación y el uso del bien común de la sociedad, a todos los niveles; más aún actualmente, debido a la creciente interdependencia mundial: «*Las nuevas relaciones de interdependencia entre hombres y pueblos, que son, de hecho, formas de solidaridad, deben transformarse en relaciones que tiendan hacia una verdadera y propia solidaridad ético-social, que es la exigencia moral ínsita en todas las relaciones humanas*»²¹³. La solidaridad comporta, por ende, promover la dignidad inalienable de las personas, contribuir a su pleno desarrollo y favorecer la libertad y responsabilidad de todos en sus relaciones sociales. La solidaridad refuerza las instituciones sociales y evita que se transformen en estructuras de pecado; por eso es un criterio necesario de la organización social y un principio fundamental de la doctrina social de la Iglesia²¹⁴. La exigencia de la solidaridad no se basa en un moralismo; es más bien un requisito esencial de la naturaleza humana; en efecto:

– La solidaridad deriva de la sociabilidad humana, y de la mayor eficacia del trabajo en equipo: «Valen más dos juntos que uno solo, porque es mayor la recompensa del esfuerzo»²¹⁵.

– Se añade la unidad genealógica del género humano, como fundamento de un destino histórico común, que debe favorecer una profunda y universal fraternidad: Dios «hizo salir de un solo principio a todo el género humano para que habite sobre toda la tierra»²¹⁶. En otras palabras, el parentesco natural de todos los hombres reclama una actuación solidaria.

– Existe, además, una íntima unidad y solidaridad ontológica de los hombres en el bien y en el mal, como prueba la misteriosa, pero real, solidaridad ontológica en el bien y en el mal moral que conocemos por Revelación. De este modo se pone más de manifiesto que el desarrollo será de todos –individuos, comunidades, países– o de ninguno²¹⁷. Si alguien, incluso uno sólo, permanece a causa de los otros en el subdesarrollo –económico, cultural, religioso– querrá decir que los otros no han alcanzado su plena humanidad, se encuentran todavía en el subdesarrollo, al menos moral; por eso el fenómeno del subdesarrollo es un constante llamado al propio compromiso: la solidaridad implica

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

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

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

215 *Qo* 4,9.

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

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

identificarse con las necesidades ajenas y actuar con rigurosa coherencia.

– El punto culminante de la solidaridad se encuentra en la fraternidad universal, derivada de la común filiación divina²¹⁸; a ello se suma la profunda igualdad en Cristo de los hombres, los pueblos, las actividades, etc.²¹⁹. «La conciencia de la paternidad común de Dios, de la hermandad de todos los hombres en Cristo, “hijos en el Hijo”, de la presencia y acción vivificadora del Espíritu Santo, conferirá a nuestra mirada sobre el mundo un *nuevo criterio* para interpretarlo. Por encima de los vínculos humanos y naturales, tan fuertes y profundos, se percibe a la luz de la fe un nuevo *modelo de unidad* del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo *modelo de unidad*, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres Personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra “comunidad”»²²⁰. Sin esta luz sobrenatural no es fácil que la fraternidad humana llegue muy lejos: pronto surgen motivos de controversia, de rivalidad, ... en definitiva, de egoísmo. Al mismo tiempo, se debe hacer hincapié en que quien no vive realmente la unidad y la fraternidad con el prójimo no practica el nuevo criterio (*mandatum novum*) –tan diferente de los criterios mundanos– que es el distintivo de la vida cristiana; por eso, los discípulos de Cristo tienen una particular obligación de practicar la solidaridad²²¹.

Además de ser un principio y un valor de la vida social, la solidaridad es una virtud, y, por tanto, no debe confundirse con «un sentimiento superficial por los males de tantas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es la *determinación firme y perseverante* de empeñarse por el *bien común*; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos»²²². Como virtud, la solidaridad es, por tanto, una disposición sólida y constante de actuar en favor del bien ajeno que, en el ámbito socio-político, es el bien común.

Todo ello requiere la formación en la solidaridad –especialmente en la sociedad contemporánea profundamente permeada por el individualismo– junto con una seria decisión de practicarla en los distintos contextos sociales: lugar de trabajo, relaciones intergeneracionales, etc. A ello puede contribuir el hecho de que las personas reconozcan su deuda con la sociedad (es decir, con las otras personas) y, por tanto, se decidan a colaborar responsablemente en el desarrollo de la sociedad (es decir, de las otras personas), incluso con vistas al futuro²²³.

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

219 Cf. *Col* 3,11.

220 *Sollicitudo rei socialis*, n. 40.

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

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

223 «El principio de solidaridad implica que los hombres de nuestro tiempo cultiven aún más la conciencia de la deuda que tienen con la sociedad en la cual están insertos: son deudores de aquellas condiciones que facilitan la existencia humana, así como del patrimonio, indivisible e indispensable, constituido por la cultura, el conocimiento

g) Subsidiaridad y participación

La promoción de la dignidad humana en la vida social exige la tutela y el crecimiento de la libertad personal y de los diversos grupos humanos. Conviene, en efecto, recordar que las personas son los sujetos activos y responsables del proceso de desarrollo, tanto personal cuanto social²²⁴; y además que para promover la dignidad de las personas, se deben favorecer las iniciativas de los diversos grupos humanos –familias, asociaciones, entes locales, etc.– a quienes las personas confían una parte de su realización²²⁵. Por eso la doctrina cristiana, en consonancia con la recta razón, enseña claramente que el Estado y las asociaciones más extensas no deben sustituir el dinamismo, la libertad y la responsabilidad de las personas y de las asociaciones menores²²⁶. Todo ello se realiza a través del principio de subsidiaridad²²⁷. La *Quadragesimo anno*, que fue el primer documento magisterial que habló explícitamente de ese principio, enseña: «Como no se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar [...]. Por lo tanto, tengan muy presente los gobernantes que, mientras más vigorosamente reine, salvado este principio de función “subsidiaria”, el orden jerárquico entre las diversas asociaciones, tanto más firme será no sólo la autoridad, sino también la eficiencia social, y tanto más feliz y próspero el estado de la nación»²²⁸.

El principio de subsidiaridad implica²²⁹:

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

científico y tecnológico, los bienes materiales e inmateriales, y todo aquello que la actividad humana ha producido. Semejante deuda se salda con las diversas manifestaciones de la actuación social, de manera que el camino de los hombres no se interrumpa, sino que permanezca abierto para las generaciones presentes y futuras, llamadas unas y otras a compartir, en la solidaridad, el mismo don» (*Compendio*, n. 195).

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

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

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

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

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

229 Cf. *Compendio*, n. 186.

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

Los documentos de la Iglesia recuerdan algunas actitudes derivadas de este principio: «Con el principio de subsidiaridad *contrastan* las formas de centralización, de burocratización, de asistencialismo, de presencia injustificada y excesiva del Estado y del aparato público [...]. La ausencia o el inadecuado reconocimiento de la iniciativa privada, incluso económica, y de su función pública, así como también los monopolios, contribuyen a dañar gravemente el principio de subsidiaridad. A la actuación del principio de subsidiaridad *corresponden*: el respeto y la promoción efectiva del primado de la persona y de la familia; la valoración de las asociaciones y de las organizaciones intermedias, en sus opciones fundamentales y en todas aquellas que no pueden ser delegadas o asumidas por otros; el impulso ofrecido a la iniciativa privada, a fin que cada organismo social permanezca, con las propias peculiaridades, al servicio del bien común; la articulación pluralista de la sociedad y la representación de sus fuerzas vitales; la salvaguardia de los derechos de los hombres y de las minorías; la descentralización burocrática y administrativa; el equilibrio entre la esfera pública y privada, con el consecuente reconocimiento de la función *social* del sector privado; una adecuada responsabilización del ciudadano para “ser parte” activa de la realidad política y social del país»²³⁰.

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

El principio de subsidiaridad está íntimamente unido al de participación, que supone la exigencia de realizar la propia parte en la edificación del bien social²³¹. En efecto, «las competencias y derechos protegidos por el principio de subsidiariedad deben ser usados en toda su extensión y las responsabilidades que sirven de base a aquellos han de ser cumplidas en la medida de lo posible por propia iniciativa y con medios propios»²³². Esto se ajusta a cuanto ya se ha indicado: cada persona es el sujeto activo y responsable de su propio desarrollo y del de los grupos a los que pertenece; así pues, todo hombre debe participar con los demás en la edificación del bien común de la sociedad, respetando la identidad de las personas y de los pueblos. El derecho-deber de participación es, por tanto, un requisito necesario para organizar una vida social más humana y, como consecuencia, un principio fundamental del orden social, que debería inspirar cualquier decisión socio-político-económica a nivel personal, asociativo, estatal e internacional.

Para que la participación no sea sólo nominal, sino real, se requiere una profunda labor de

²³⁰ *Compendio*, n. 187.

²³¹ «Consecuencia característica de la subsidiaridad es la participación, que [...] es un deber que todos han de cumplir conscientemente, en modo responsable y con vistas al bien común» (*Compendio*, n. 189). Cf. *Gaudium et spes*, n. 75; *Octogesima adveniens*, nn. 22, 46; *Orientaciones*, n. 40; *Catecismo*, nn. 1913-1917.

²³² J. MESSNER, *Ética social, política y económica a la luz del derecho natural*, Madrid. Rialp 1967, p. 338.

educación y un conjunto de medidas estructurales que faciliten la colaboración de las personas a la prosperidad de las diferentes comunidades a las que pertenecen²³³. En este ámbito, como en todos los que se refieren a la vida moral, se debe tener en cuenta que la labor de educación no se limita al aspecto intelectual; es aún más necesaria una profunda formación moral, para que la gestión de la vida social sea el resultado de una corresponsabilidad de todos en el bien común. Cabe destacar que la creciente apatía por la política exige una mayor dedicación en este empeño formativo.

La medida estructural más eficaz y necesaria para fomentar la participación es mostrar a los ciudadanos la efectividad de esa participación. Se debe evitar, por consiguiente, todo lo que, abierta o encubiertamente, obstaculice ese derecho; esos obstáculos se encuentran no sólo en los países totalitarios o dictatoriales, sino también en los países donde este derecho se acepta formalmente, pero es difícil de ejercer en la práctica, o donde una hipertrofia de la burocracia hace ardua su realización en la vida social y política²³⁴. En ese sentido, es conveniente favorecer la alternancia de los gobiernos, a fin de evitar la fosilización de las estructuras y el establecimiento de clientelismos y de privilegios ocultos.

Aunque la participación en la esfera política es particularmente necesaria, no hay que olvidar que este principio atañe a todos los sectores sociales; desde los que operan a nivel regional y planetario, de los que depende la construcción de una comunidad internacional solidaria²³⁵, a los más reducidos, pero que muchas veces condicionan consistentemente la vida de las personas, como son el ámbito laboral y económico²³⁶, la información y cultura, la política provincial y municipal, y muchos otros. La influencia de la participación en el desarrollo personal y social implica la especial necesidad de facilitar su práctica a quienes tienen más dificultad para vivirla²³⁷.

h) Valores de la doctrina social de la Iglesia

El progreso social está íntimamente ligado al reconocimiento real y eficaz de un conjunto de valores congruentes con la plena verdad sobre el hombre. Los valores sociales muestran la primacía de la persona humana, de cada persona concreta, sobre los logros pragmáticos, la superioridad de lo espiritual sobre lo material, la prevalencia de la ética, como bien integral del hombre, sobre la técnica²³⁸. Su práctica es necesaria para alcanzar la perfección personal y una convivencia social más humana; constituyen, por tanto, los criterios necesarios para construir una sociedad digna del hombre y son punto de referencia indispensable para toda actividad social (cultural, política,

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

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

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

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

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

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

empresarial, etc.), tanto más cuanto mayores sean las responsabilidades en esa actividad. Como indican pautas de actuación social, estos valores exigen: a) adecuadas disposiciones –virtudes– y realizaciones por parte de los actores sociales, y b) organismos e instituciones que promuevan los valores en la vida social, lo que podríamos llamar “estructuras virtuosas”²³⁹. Los principales valores en este ámbito son: la verdad, la libertad, la justicia, la paz y, en primer lugar, la caridad²⁴⁰.

El ejercicio de las virtudes sociales y la instauración de “estructuras virtuosas” requiere, además de una firme búsqueda del bien, la capacidad prudencial de reconocer en todo momento y situación cuáles son las actividades adecuadas para tutelar estos valores. De hecho, los valores sociales «entran frecuentemente en conflicto con las situaciones en las que son negados directa o indirectamente. En tales casos, el hombre se encuentra en la dificultad de acatarlos todos de modo coherente y simultáneo. Por esta razón es todavía más necesario el discernimiento cristiano en las decisiones que han de tomarse en las diversas circunstancias a la luz de los valores fundamentales del cristianismo. Este es el modo de practicar la auténtica “sabiduría” que la Iglesia pide a los cristianos y a todos los hombres de buena voluntad en el compromiso social»²⁴¹.

i) Verdad y justicia

Un criterio imprescindible para construir una vida humana ordenada es el respeto de la verdad. Este respeto tiene un significado especial en la vida social²⁴²: una comunidad que no estime la verdad tiende a la decadencia²⁴³; viceversa, cuanto más las personas e instituciones se esfuerzan por conocer la verdad y actuar en consecuencia, tanto más se alejan de la arbitrariedad y pueden lograr el bien personal y social²⁴⁴.

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

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

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

241 *Orientaciones*, n. 45.

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

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

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

Queda excluida de los proyectos y procesos para construir un desarrollo humano de alcance universal, en el diálogo entre saberes y operatividad»²⁴⁵.

La cultura contemporánea, en gran parte, desconfía de la verdad, o por lo menos piensa que no es posible alcanzar las verdades profundas que muestran el sentido de la vida, personal y social, y orientan su actuación. Por su parte, la doctrina cristiana recuerda que «el significado profundo de la existencia humana [...] se revela en la libre búsqueda de la verdad, capaz de ofrecer dirección y plenitud a la vida, búsqueda a la que estos interrogantes instan incesantemente la inteligencia y la voluntad del hombre»²⁴⁶. El conocimiento de las verdades que dan sentido a la vida humana, no es sólo una tendencia natural o una curiosidad meramente teórica: el hombre tiene, además, el deber de buscar y de vivir esas verdades. Esa actitud es un acto de justicia, ya que facilita el progreso social: la verdad no puede ser un mero objeto de contemplación, debe ser vivida, comunicada y aplicada a todos los ámbitos de la vida humana; es un talento que Dios ha confiado a los hombres, para que fructifique en obras de justicia y de solidaridad²⁴⁷.

Todo ello pone de relieve la necesidad de una sólida educación, que hoy resulta especialmente necesaria²⁴⁸. La vida personal y social no puede limitarse a los conocimientos funcionales y utilitarios propios de una mentalidad tecnicista: es aún más necesaria la formación sapiencial que muestra el sentido último de la vida, sin quedarse en las verdades “penúltimas” que se limitan a las realidades terrenas. Vivir la verdad supone la educación del pensamiento y, especialmente, la formación de la voluntad y de la afectividad, para no restringir la verdad al campo de los bienes puramente materiales, o reducirla al ámbito subjetivo relativizando sus exigencias²⁴⁹. Son ampliamente conocidos los males sociales causados por la falsedad, sobre todo en el ámbito de la información, de la política y de la economía; lo que muestra una vez más la necesidad de la verdad y de la veracidad para edificar una vida social sana²⁵⁰. El deber de esta formación sapiencial no es sólo pasiva, es decir, de recibir formación, sino también activa: el hombre, especialmente el cristiano, debe, en todo momento, enseñar y testimoniar la verdad, al igual que Jesucristo²⁵¹.

La virtud de la justicia tutela los derechos de las personas en las relaciones humanas, por eso es un fundamento necesario para el correcto orden social y, como consecuencia, uno de los valores

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

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

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

248 Para la reforma de la sociedad «la tarea prioritaria, que condiciona el logro de todas las demás, es de orden educativo» (*Libertatis conscientia*, n. 99). Cf. *Gaudium et spes*, n. 61; *Populorum progressio*, n. 35; *Sollicitudo rei socialis*, n. 44.

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

250 Cf. *Compendio*, n. 198.

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

de la doctrina social de la Iglesia²⁵². El cumplimiento de sus exigencias, que atañen a las personas, a las asociaciones y la sociedad en su conjunto, resulta indispensable para edificar la “buena sociedad”. El pensamiento clásico distinguía tres tipos de justicia: conmutativa, distributiva y general. Con el inicio de la “cuestión social”, se comenzó a hablar también de “justicia social” que, con el paso del tiempo, ha adquirido un relieve siempre mayor²⁵³. La justicia social concierne la esfera económica, política, etc., principalmente en su dimensión institucional²⁵⁴. «La sociedad asegura la justicia social cuando realiza las condiciones que permiten a las asociaciones y a cada uno conseguir lo que les es debido según su naturaleza y su vocación. La justicia social está ligada al bien común y al ejercicio de la autoridad»²⁵⁵.

Aunque en la base de la vida social se encuentra la justicia, su buena marcha precisa también de la caridad: «*La caridad va más allá de la justicia*, porque amar es dar, ofrecer de lo “mío” al otro; pero nunca carece de justicia, la cual lleva a dar al otro lo que es “suyo”, lo que le corresponde en virtud de su ser y de su obrar. No puedo “dar” al otro de lo mío sin haberle dado en primer lugar lo que en justicia le corresponde. Quien ama con caridad a los demás, es ante todo justo con ellos. No basta decir que la justicia no es extraña a la caridad, que no es una vía alternativa o paralela a la caridad: la justicia es “inseparable de la caridad” [*Populorum progressio*, n. 22], intrínseca a ella. [...] La “ciudad del hombre” no se promueve sólo con relaciones de derechos y deberes sino, antes y más aún, con relaciones de gratuidad, de misericordia y de comunión»²⁵⁶. La caridad no puede suplantar la justicia; más bien la supone y la eleva, sin quitar nada a sus incumbencias. Por eso la Iglesia ha insistido en la obligación de que «se satisfaga ante todo a las exigencias de la justicia, y no se brinde como ofrenda de caridad lo que ya se debe por título de justicia»²⁵⁷.

j) Libertad

La libertad es una noción presente en el pensamiento filosófico clásico, pero sólo el Evangelio ha mostrado su profundidad y extensión; se puede por tanto decir que el tema de la libertad

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

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

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

255 *Catecismo*, n. 1928.

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

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

pertenece a la herencia del cristianismo²⁵⁸. La libertad es el signo eminente de que el hombre ha sido creado a imagen de Dios y es el fundamento de la dignidad de cada persona humana²⁵⁹: «La libertad, don excelente de la Naturaleza, propio y exclusivo de los seres racionales, confiere al hombre la dignidad de estar en manos de su albedrío y de ser dueño de sus acciones»²⁶⁰. El ámbito de la libertad, como bien propio de la naturaleza humana, no se limita a los aspectos puramente individuales; posee también una notable importancia para la consecución del bien social²⁶¹. Por eso, un criterio fundamental de la ética social es la salvaguardia, siempre y en todo, del valor de la libertad, que permite la realización del auténtico bien personal y común: cada uno debe poder buscar la verdad y profesar las propias ideas religiosas, culturales, políticas, etc.; actuar con autonomía y asumir la responsabilidad de su actuación; trabajar en propio, etc.: «Sólo si es libre, el desarrollo puede ser integralmente humano; sólo en un régimen de libertad responsable puede crecer de manera adecuada»²⁶². No se favorece el desarrollo pleno de las personas, si éstas se encuentran en regímenes políticos autoritarios o totalitarios; si las estructuras sociales, el sistema cultural, jurídico y económico comprometen su libertad e iniciativa²⁶³.

El inmenso valor positivo de la libertad muestra su perversión cuando se entiende o se usa erróneamente. Es por ende necesario, también para favorecer el bien social, un concepto auténtico de libertad y un comportamiento congruente con él. Una aproximación preliminar podría identificar la libertad con la independencia; sin embargo, existen límites a esa plena independencia, por ejemplo las restricciones de la propia naturaleza (corporal, social,...) y, entre ellas, la condición de criatura: la libertad humana es una libertad participada²⁶⁴. Por eso, el hombre es libre, pero su libertad no es ilimitada, en cuanto sólo puede practicarse en el ámbito de la realidad del propio ser; realidad que deriva del designio divino conocido mediante la ley moral²⁶⁵. Como consecuencia, la

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

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

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

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

262 *Caritas in veritate*, n. 17.

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

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

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

ley moral no es un límite, sino el cauce de la libertad, y rechazar tal ley no es una auténtica liberación; pensar de otro modo supone imaginar una libertad humana sin límites, hipótesis tan irreal que existe sólo en la imaginación. La libertad humana, en efecto, «no tiene su origen absoluto e incondicionado en sí misma, sino en la existencia en la que se encuentra y para la cual representa, al mismo tiempo, un límite y una posibilidad. Es la libertad de una criatura, o sea, una libertad donada, que se ha de acoger como un germen y hacer madurar con responsabilidad»²⁶⁶.

Cuando la persona ejerce su libertad respetando la plena verdad humana –respetando la ley moral– realiza actos que contribuyen al desarrollo de sí mismo y de la sociedad; en caso contrario, su actuación tiende a deteriorar la persona y la sociedad²⁶⁷. Se debe, por tanto, enfatizar que sólo una libertad coherente con la verdad puede construir una sociedad auténticamente humana²⁶⁸. De hecho, las “cuestiones sociales” proceden de un uso indebido de la libertad humana: «En efecto, ¿de dónde derivan todos los males frente a los cuales quiere reaccionar la *Rerum novarum*, sino de una libertad que, en la esfera de la actividad económica y social, se separa de la verdad del hombre?»²⁶⁹. Tampoco podemos olvidar los obstáculos que ocasionan a la libertad las teorías políticas –difundidas en la cultura contemporánea– que conjeturan una discontinuidad entre la libertad individual (que piensan necesariamente como subjetivista) y la libertad social basada en normas éticas procedimentales²⁷⁰; esta discontinuidad debe evitarse reconociendo que la libertad se rige por una normativa previa inherente a la naturaleza humana.

Hemos recordado que las estructuras sociales influyen sobre el actuar libre de las personas, aunque no lo determinan completamente; en ese sentido, las circunstancias externas pueden promover u obstaculizar el crecimiento de la libertad. Sin embargo, la dimensión más importante de la libertad es la interior; por eso, la liberación de condiciones sociales inhumanas no bastan para asegurar la libertad y la dignidad humana; es también indispensable, e incluso más importante, la conversión del corazón, la educación cívica y la formación moral²⁷¹. Las libertades sectoriales emanan de la libertad interior de las personas y son necesarias en función de ésta²⁷². Sólo ella,

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

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

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

269 *Centesimus annus*, n. 4.

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

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

272 «El recto ejercicio de la libertad personal exige unas determinadas condiciones de orden económico, social, jurídico, político y cultural que son, “con demasiada frecuencia, desconocidas y violadas. Estas situaciones de ceguera y de injusticia gravan la vida moral y colocan tanto a los fuertes como a los débiles en la tentación de pecar contra la caridad. Al apartarse de la ley moral, el hombre atenta contra su propia libertad, se encadena a sí mismo, rompe la

liberando la libertad humana, hace que la persona supere la esclavitud del “tener” y se empeñe en el don de sí y en la formación de una “buena sociedad”²⁷³.

k) Paz

«La paz en la tierra [es la] suprema aspiración de toda la humanidad a través de la historia»²⁷⁴, y constituye un importante pilar de la doctrina social de la Iglesia²⁷⁵. De hecho, salvo en casos patológicos, el deseo de paz es universal, ya que es condición necesaria para el desarrollo de la persona y elemento esencial del bien común²⁷⁶. Este anhelo de paz es especialmente intenso en la actualidad, tal vez porque nunca como antes la paz se ha violado tan frecuente y gravemente, y no se ha logrado que esta aspiración a la paz se transforme en una actuación eficaz por lograrla y así edificar la “civilización de la paz”. La causa de este fracaso se debe buscar en una falsa noción de paz, que no tiene en cuenta la plena verdad sobre el hombre –principalmente su relación con Dios–, y en que no se utilizan los medios adecuados para la instaurarla pensando que puede lograrse como un simple equilibrio de potencias antagónicas²⁷⁷.

La paz es, ante todo, un atributo divino²⁷⁸. Como tal, el Señor anhela dar la paz a su pueblo²⁷⁹, y la otorga constantemente como una bendición²⁸⁰. La violencia, tanto en las relaciones interpersonales cuanto en la vida social, deriva precisamente del alejamiento de Dios, inherente al pecado²⁸¹. Los hombres, para identificarse con el Señor, deben actuar pacíficamente: la paz y la violencia no pueden

fraternidad con sus semejantes y se rebela contra la verdad divina”. *La liberación de las injusticias promueve la libertad y la dignidad humana*: no obstante, “ante todo, hay que apelar a las capacidades espirituales y morales de la persona y a la exigencia permanente de la conversión interior si se quieren obtener cambios económicos y sociales que estén verdaderamente al servicio del hombre”» (*Compendio*, n. 137; las citas internas son de *Catecismo*, n. 1740 y *Libertatis conscientia*, n. 75).

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

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

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

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

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

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

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

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

281 Cf. *Gn* 4,1-16; 11,1-9; *Compendio*, n. 488. Vid. cap. V, § 2 a).

convivir, donde existe violencia no puede estar Dios²⁸².

La paz es el don más importante del Mesías²⁸³, que tiene el título de “Príncipe de la paz”²⁸⁴. En el tiempo mesiánico, todos los pueblos podrán vivir en paz, porque cuando se gobierna de acuerdo con el querer de Dios, florece la justicia y la paz se asienta establemente²⁸⁵. Jesucristo ha obtenido para nosotros el don de la paz mediante el amor demostrado en su pasión y muerte²⁸⁶. Siguiendo su ejemplo y su enseñanza, el cristiano debe anunciar y practicar la paz con perseverancia, si es necesario hasta el sacrificio de sí mismo; esto es inseparable del anuncio cristiano, que es «la Buena Noticia de la paz»²⁸⁷. Trabajar en favor de la paz de las personas y de la sociedad es, por ende, una importante misión de la Iglesia. Este compromiso no se limita a sus fieles: el valor de la paz le lleva a colaborar con las otras comunidades cristianas, las diferentes religiones y todas las naciones y personas interesadas en un verdadero desarrollo humano. La paz es, sin duda, un valor y un deber universal²⁸⁸.

De lo anterior se deduce que la construcción de la paz requiere, entre otras cosas, la aceptación y la práctica de cuatro puntos:

– la paz es un don de Dios, que nos ha alcanzado Jesucristo, y se nos concede como fruto del Espíritu Santo; para obtenerla es necesaria una sincera adhesión al Señor²⁸⁹;

– «para que la paz sea auténtica y duradera, ha de estar construida sobre la roca de la verdad de Dios y de la verdad del hombre»²⁹⁰. La verdad de Dios significa relacionarse con Él según lo que Él es²⁹¹. La verdad del hombre implica reconocer y promover la dignidad de cada persona²⁹²;

282 Cf. *Sal* 34,15; 37,11; *Si* 1,22; *Is* 48,22.

283 Cf. *Is* 26,3.12; 32,17-18; 52,7; 54,10; 57,19; 60,17; *Ag* 2,9; *Za* 9,10; etc.

284 Cf. *Is* 9,5.

285 Cf. *Sal* 72,7; 119,165; *Is* 2,2-5; *So* 3,13.

286 «Jesús “es nuestra paz” (*Ef* 2,14), Él ha derribado el muro de la enemistad entre los hombres, reconciliándoles con Dios (cf. *Ef* 2,14-16). De este modo, San Pablo, con eficaz sencillez, indica la razón fundamental que impulsa a los cristianos hacia una vida y una misión de paz. La vigilia de su muerte, Jesús habla de su relación de amor con el Padre y de la fuerza unificadora que este amor irradia sobre sus discípulos; es un discurso de despedida que muestra el sentido profundo de su vida y que puede considerarse una síntesis de toda su enseñanza. El don de la paz sella su testamento espiritual: “Os dejo la paz, mi paz os doy; no os la doy como la da el mundo” (*Jn* 14,27). Las palabras del Resucitado no suenan diferentes; cada vez que se encuentra con sus discípulos, estos reciben de Él su saludo y el don de la paz: “La paz con vosotros” (*Lc* 24,36; *Jn* 20,19.21.26)» (*Compendio*, n. 491).

287 *Hch* 10,36. Cf. *Ef* 6,15; *1 Ts* 4,11; *Compendio*, n. 493. Vid. R. R. MARTINO, *Paz y guerra*, cit., pp. 11-20.

288 Cf. *Compendio*, n. 516. Estas ideas se repiten con frecuencia en los Mensajes para la Jornada Mundial de la Paz, y en muchos otros documentos del Magisterio.

289 Cf. *Lc* 2,14; *Ga* 5,22; 6,16; *Col* 3,15; *St* 3,18. La consecución de la paz y del desarrollo «depende de la fidelidad a nuestra vocación de hombres y mujeres creyentes. Porque depende ante todo de Dios» (*Sollicitudo rei socialis*, n. 47).

290 BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2006*, n. 15.

291 «Dios es Amor que salva, Padre amoroso que desea ver cómo sus hijos se reconocen entre ellos como hermanos, responsablemente dispuestos a poner los diversos talentos al servicio del bien común de la familia humana. Dios es fuente inagotable de la esperanza que da sentido a la vida personal y colectiva. Dios, sólo Dios, hace eficaz cada obra de bien y de paz. La historia ha demostrado con creces que luchar contra Dios para extirparlo del corazón de los hombres lleva a la humanidad, temerosa y empobrecida, hacia opciones que no tienen futuro» (BENEDICTO XVI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 2006*, n. 11).

292 «Es necesario reafirmarlo con fuerza: una verdadera paz no es posible si no se promueve, a todos los niveles, el reconocimiento de la dignidad de la persona humana, ofreciendo a cada individuo la posibilidad de vivir de acuerdo con esta dignidad. [...] Esta verdad sobre el hombre es la clave para la solución de todos los problemas que se refieren

– el actuar humano en favor de la paz deriva del amor, en cuanto éste debilita la malicia humana, reconcilia con Dios, con los demás y con la naturaleza, mientras la raíz de los enfrentamientos se encuentra en el egoísmo²⁹³; por eso la paz y la violencia tienen su origen en el corazón humano²⁹⁴;

– como consecuencia, la paz «no se construye tan sólo mediante la política y el equilibrio de fuerzas e intereses, sino con el espíritu, las ideas, las obras de la paz»²⁹⁵.

La construcción de la paz inicia en el núcleo íntimo de la conducta humana, es decir, en la conciencia y en el corazón: es necesario, por ende, que las personas, especialmente los cristianos, desarrollen una disposición interna de concordia. «Si los sistemas actuales, engendrados por el “corazón” del hombre, se revelan incapaces de asegurar la paz, es preciso renovar el “corazón” del hombre, para renovar los sistemas, las instituciones y los métodos»²⁹⁶. Cuando la paz arraiga en el corazón del hombre, entonces puede difundirse en las familias y en las diversas comunidades sociales hasta llegar a toda la humanidad²⁹⁷. Un entorno de armonía y respeto de las personas es el ambiente adecuado para forjar la paz e irradiarla socialmente, a la vez que favorece la concordia y la cooperación entre las instituciones nacionales e internacionales. Si esos cambios del corazón y de la conducta personal no se proponen como una meta primordial, el mundo seguirá anhelando y hablando de paz, pero no podrá alcanzar una paz duradera.

La paz interior, base necesaria para la paz social, requiere una actitud sincera de reconciliación, de oración y de formación, de las que derivan las obras de la paz. En primer lugar, reconciliación con Dios y con el prójimo; como el pecado es el origen de las divergencias y las violencias, sólo una actitud contraria al pecado será capaz de suscitar la concordia²⁹⁸. Además, puesto que la paz es un don de

a la promoción de la paz. Educar en esta verdad es uno de los caminos más fecundos y duraderos para consolidar el valor de la paz» (JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1995*, n. 1). Cf. *Pacem in terris*, p. 259.

293 Cf. Pío XI, Enc. *Ubi arcano*: AAS 14 (1922) 686, que cita *S. Th.*, II-II, q. 29, a. 3, ad 3. Vid. *Gaudium et spes*, n. 78; *Compendio*, n. 494.

294 «La paz no puede darse en la sociedad humana si primero no se da en el interior de cada hombre» (*Pacem in terris*, p. 302). En este sentido «es de esperar que el odio y la violencia no triunfen en los corazones, sobre todo de quienes luchan en favor de la justicia, sino que crezca en todos el espíritu de paz y de perdón» (*Centesimus annus*, n. 27).

295 PABLO VI, *Discurso en la ONU*, 4-X-1965, n. 5. Cf. *Caritas in veritate*, n. 72.

296 Juan PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1984*, n. 3; el título de este mensaje es: *La paz nace de un corazón nuevo*.

297 «Para prevenir conflictos y violencias, es absolutamente necesario que la paz comience a vivirse como un valor en el interior de cada persona: así podrá extenderse a las familias y a las diversas formas de agregación social, hasta alcanzar a toda la comunidad política. En un dilatado clima de concordia y respeto de la justicia, puede madurar una auténtica cultura de paz capaz de extenderse también a la Comunidad Internacional» (*Compendio*, n. 495).

298 «La paz de Cristo es, ante todo, la reconciliación con el Padre, que se realiza mediante la misión apostólica confiada por Jesús a sus discípulos y que comienza con un anuncio de paz: “En la casa en que entréis, decid primero: “Paz a esta casa”” (Lc 10,5-6; cf. Rm 1,7). La paz es además reconciliación con los hermanos, porque Jesús, en la oración que nos enseñó, el “Padre nuestro”, asocia el perdón pedido a Dios con el que damos a los hermanos: “Perdónanos nuestras deudas, así como nosotros hemos perdonado a nuestros deudores” (Mt 6,12). Con esta doble reconciliación, el cristiano puede convertirse en artífice de paz y, por tanto, participe del Reino de Dios, según lo que Jesús mismo proclama: “Bienaventurados los que trabajan por la paz, porque ellos serán llamados hijos de Dios” (Mt 5,9)» (*Compendio*, n. 492).

Dios, se obtiene mediante la oración²⁹⁹; una oración humilde, confiada y perseverante que es, a la vez, un incentivo para empeñarse seriamente por la paz³⁰⁰. La formación en este ámbito supone, ante todo, la convicción de su “utilidad” y de que los enfrentamientos no se resuelven con la violencia, que siempre engendra más violencia³⁰¹. Para construir la paz social, a cualquier nivel, es necesaria la disposición estable de promoverla³⁰². Se debe fomentar en todas las personas la lógica de la paz y de la convivencia en todo el entorno vital: religioso, político, económico, étnico, internacional, familiar, deportivo, etc.

Estas actitudes interiores, necesarias para la paz, además de constituir una base firme de la misma, serán también un importante estímulo para “construir” la paz, para realizar acciones concretas en su favor. Éstas son, principalmente, las que promueven la dignidad personal, la justicia, la caridad y la solidaridad en todas las relaciones humanas³⁰³. Este compromiso personal debe reflejarse también a nivel institucional: «Es necesario a este respecto que se den pasos concretos para crear y consolidar estructuras internacionales, capaces de intervenir, para el conveniente arbitraje, en los conflictos que surjan entre las naciones, de manera que cada una de ellas pueda hacer valer los propios derechos, alcanzando el justo acuerdo y la pacífica conciliación con los derechos de los demás»³⁰⁴. Por el contrario, no es posible instaurar la paz cuando la dignidad humana es violada, cuando muchas personas y sectores sociales viven en la extrema pobreza, cuando existe una excesiva desigualdad económica, cuando el poder político restringe la libertad personal con medidas opresivas y totalitarias, cuando un grupo social (étnico, religioso, político, etc.) domina sobre otros. En definitiva, no es posible la paz donde prevalece la injusticia, el desprecio de las personas y, yendo a sus causas profundas, el individualismo, el egoísmo, la arrogancia y otras pasiones desordenadas³⁰⁵.

299 En el encuentro de Asís el 27-X-1986, «los representantes de las principales Comunidades religiosas esparcidas por el mundo quisieron expresar juntos el convencimiento de que la paz es un don de lo Alto y realizar un laborioso esfuerzo para implorarlo, acogerlo y hacerlo fructificar mediante opciones concretas de respeto, solidaridad y fraternidad» (JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1988*, Introducción).

300 «La Iglesia lucha por la paz con la oración. La oración abre el corazón, no sólo a una profunda relación con Dios, sino también al encuentro con el prójimo inspirado por sentimientos de respeto, confianza, comprensión, estima y amor» (*Compendio*, n. 519). Cf. PABLO VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1968*: AAS 59 (1967) 1102; JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1992*, n. 4. La Iglesia ha establecido el Día Mundial de la Paz, que se celebra el 1 de enero de cada año, para recordar la necesidad de orar y actuar en pro de la paz: cf. *Compendio*, n. 520.

301 Cf. cap. V, § 2.

302 «Sin el compromiso de todos para restablecer la paz y crear un clima de pacificación y un espíritu de reconciliación en todos los niveles de la vida social, comenzando por el ámbito de la familia, no será posible avanzar por el camino de una sociedad pacificada» (BENEDICTO XVI, *Discurso a un grupo de Embajadores ante la Santa Sede*, 1-XII-2005). Cf. *Centesimus annus*, n. 18.

303 Cf. PABLO VI, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1972*: AAS 63 (1971) 865-868; *Sollicitudo rei socialis*, n. 39; *Centesimus annus*, n. 51; JUAN PABLO II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1999*, nn. 1, 9, 12; *Compendio*, n. 203.

304 *Centesimus annus*, n. 27.

305 Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL COLOMBIANA, *Diez principios para caminar hacia la paz*, 8-III-2002. Vid. cap. V, § 2 a).

De lo dicho se deduce que el establecimiento de la paz entre los individuos, los grupos humanos y las naciones es un compromiso serio: no bastan las buenas intenciones, es necesario un esfuerzo diligente y perseverante para vivirlo en las relaciones personales y sociales. Este esfuerzo corresponde particularmente a los cristianos, discípulos del “Príncipe de la paz”. Sin olvidar que también atañe a todos los hombres, creados a imagen de Dios y pertenecientes a la misma familia humana: la paz para todos es una labor de todos y debe ser un objetivo prioritario de todos.