

LA VIDA EN CRISTO: OPCIÓN POR LA JUSTICIA Y LA LIBERTAD

Con Dios en la dirección de la historia y en la construcción de una sociedad más humana

“La índole social del ser humano demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados. Porque el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social. La vida social no es, pues, para el ser humano sobrecarga accidental” (GS 25).

La dimensión social de la persona humana es la condición constituyente de su vocación comunitaria. Esta misma condición humana constituye una tarea: construir la convivencia social (condición antropológica) en comunidad humana (desafío ético).

En la Moral Fundamental, las categorías éticas se construyen a partir de una antropología que asume las condiciones sociales de la persona. En los distintos temas agrupados en la Moral de la Persona, esta radical apertura del individuo hacia las demás personas, se integra mediante una reflexión ética en términos de relaciones interpersonales vitales (vida humana y sexualidad humana).

De aquí surge un interrogante: ¿por qué hablar de una Moral Social distinta de una Moral de la Persona cuando el discurso moral asume a la persona como un ser social? La división de la Teología Moral sistemática en Moral Fundamental y Moral Especial, con la posterior subdivisión de ésta última en Moral de la Persona y Moral Social, no pretende negar la unidad plurivalente del ser humano. Se trata de una distinción racional para atender una realidad compleja pero no para dividirla en partes excluyentes.

Además, se puede distinguir conceptual y analíticamente entre la realidad interpersonal y la realidad social, en cuanto la interpersonalidad hace referencia a la condición de la persona mientras lo social tiene como referencia el contexto social en la cual se

sitúa la persona. La apertura al otro (las relaciones interpersonales) se hace estructura (por ejemplo, las instituciones), sistema (por ejemplo, la economía) y cultura (por ejemplo, los medios de comunicación social).

Por consiguiente, la dimensión social de la persona tiene un doble referente: relaciones interpersonales y contexto social. Por último, el sujeto de la reflexión de la Moral Social es la colectividad, es decir, el grupo humano en cuanto se organiza para y en la convivencia. La categoría ética de encuentro, que predomina en el discurso sobre las relaciones interpersonales, se traduce en convivencia organizada en la Moral Social. El encuentro entre las personas exige la convivencia organizada porque la misma organización de la convivencia facilita el encuentro.

En una época de profundos y acelerados cambios, el discurso ético pretende acompañar en la búsqueda de la configuración de una sociedad más humana y más justa, sin que ello signifique necesariamente tener siempre soluciones prefabricadas. La meta es clara pero el camino por recorrer es incierto. “La Iglesia, custodio del depósito de la Palabra de Dios, del que manan los principios en el orden religioso y moral, sin que siempre tenga a mano respuesta adecuada a cada cuestión, desea unir la luz de la Revelación al saber humano para iluminar el cambio recientemente emprendido por la humanidad” (GS 33).

La elaboración de una Moral Social orientadora, es un verdadero imperativo ético del momento presente frente al grito sofocado de tantas víctimas de la injusticia, tantas veces organizada y sistemática. Las desigualdades inicuas y las opresiones de todo tipo que afectan hoy a millones de hombres y mujeres están en abierta contradicción con el Evangelio de Cristo y no pueden dejar tranquila la conciencia de ninguna persona cristiana. El imperativo cristiano del amor fraterno busca su expresión histórica en una convivencia organizada en clave de justicia.

1. La comunidad humana y el compromiso cristiano

1.1 Visión global de la realidad

Somos gente comprometida con el mundo presente y con nuestro Dios. Queremos ayudarnos a encontrar una dirección a nuestros esfuerzos y entrega. El punto de partida de nuestra acción pastoral es la historia. Nuestro ser profundo (identidad) y razón de existir como personas católicas es ofrecer el espíritu de Jesús para la realización plena del ser humano y de la historia. Estados Unidos o Europa no son ya el centro de la historia sino parte de la “aldea mundo”; tan poco la Iglesia católica está en el centro sino la humanidad entera. En el “principio” de este nuevo milenio, en el rancho tierra pasan tantas cosas: hay el “rancho-cacique” que corre a caballo por las calles del rancho convencido que el rancho es todo suyo, le pertenece. Porque tiene más dinero cree que todas las personas del rancho le deben sumisión y obediencia. Claramente el rancho tiene sus aliados incondicionales. Con ellos dibujó unas estrategias para un “nuevo orden mundial”. Todo mundo entiende que la palabra orden equivale a “según mis intereses y mi punto de vista”. Pero, los tiempos han cambiado. Antes, todo mundo le tenía miedo pero, desde un tiempo a esta parte, hay muchas personas que han crecido en dignidad y personalidad. No tienen su dinero, ni su prepotencia pero son personas con derecho a vivir y ser felices. Y esto basta. Son las que no han caído en su trampa y están convencidas que para ser felices no es necesario tener lo que el tiene, para ser felices basta ser uno mismo o una misma. Un tiempo había una iglesia en el pueblo y el Sr. cura también se sentía con el derecho, en nombre del mismo Dios del que era el único mediador, de mandar al infierno a cuantas personas no le obedecieran. De vez en cuando iba a comer con el “rancho-cacique” y en cambio le ofrecía la ayuda de Dios para sus correrías en el rancho. En la aldea tierra aparecieron muchas otras iglesias. Hablaban diferentes lenguas y la gente, a veces, las entendía mejor. Aunque el cura del pueblo vitupere la gente no le hace caso y sigue su camino. Últimamente se está creando en la aldea una situación muy tensa a causa de la enfermedad compulsiva del cacique. Se le dio de comer, comer y comer. Como no le basta lo suyo, se hace con la comida que les toca a las demás personas para sobrevivir. Todos/as vivíamos preocupados/as por el futuro si las cosas continuaran así. Pero a un loco se le pegó la misma enfermedad del rancho, no aguantó más y un día le dio en

la torre. El rancho se puso furioso y empezó a tener miedo. En estos días está delirando. Le está pasando al rancho lo que al gusano de la seda: se está ahogando en su misma casa de oro que se ha construido. Lo peor del caso es que no podemos decir: allá él. Estamos tan interdependientes que su suerte nos afecta a todos/as. La situación nos llama a unir fuerzas. No es tiempo de particularismos o reproches, es tiempo de unidad y solidaridad. Quienes tengan valores humanos que los pongan en común para sanar y salvar la aldea y su futuro. No podemos dejar la responsabilidad a “los grandes”, ahora todo ser humano es necesario e importante. Las personas pobres y las excluidas que todavía conservan un sentido humano, las que la comunión con la divinidad las mantiene libres de la enfermedad compulsiva del comer y comer... todas las personas sensibles por lo que pasa en la aldea y deseosas de dar sus vidas para salvarla; unámonos y solidarias aun con el cacique y las personas enfermas de la aldea construyamos un momento de esperanza para la humanidad entera.

La globalización y mundialización: vivimos en una sociedad, no en una economía.

En el mundo-aldea las personas más ricas y poderosas han echado andar un proyecto que afecta a todos los pueblos del globo. Están dictando las leyes de cómo vivir en el planeta. Nadie les encargó este proyecto y tampoco consultaron a las naciones de la tierra o pasaron palabra en las Naciones Unidas. El proyecto de la globalización neoliberal es el más fuerte porque está apoyado por dinero y poder político. No es el único y no tiene que ser el que triunfe...

❖ *La globalización es un proceso* de naturaleza política, económica y cultural por la cual las políticas nacionales tienen cada vez menos importancia y las políticas internacionales, aquéllas que se deciden en centros más alejados de la vida cotidiana de los ciudadanos, cada vez más. La actual oleada de la “globalización” tiene un carácter parcial al ser sobretudo financiera y mutilada, al no llegar a todo el mundo. Prioriza las soluciones de mercado a la hora de dar respuesta a los problemas económicos y sociales. Se nos quiere hacer creer que vivimos en un mundo interdependiente, cuando realmente estamos sometidos a nuevas formas de dependencia; se nos quiere mostrar que la globalización posibilita como ningún otro modelo económico la

universalización de lo local y la localización de lo universal, cuando lo que se universaliza en realidad es la cultura capitalista del Primer Mundo, sin apenas posibilidad de autodefensa por parte de las culturas y economías locales.

❖ ¿Cuáles son las banderas del *movimiento anti-globalización*? En la globalización realmente existente hay vencedores y perdedores. La globalización neoliberal está amenazada en sus pretensiones imperiales por los movimientos de resistencia global. Se presentan *cuatro noes*: *no* a los programas del FMI (Fondo Monetario Internacional) y del BM (Banco Mundial), que perjudican a los más pobres; *no* a la contaminación, motivada por un modelo de desarrollo incontrolado; *no* al pago de la deuda externa, que impide crecer y desarrollarse a los países afectados por los créditos; *no* a la falta de transparencia de instituciones como la OMC (Organización Mundial del Comercio). Entre las demandas está la condonación de la deuda externa de los países más pobres, la regulación del flujo de capitales; el derecho a la salud de los pueblos; una renta básica de ciudadanía, la internacionalidad de la justicia. Disponer de redes transnacionales que hagan de contrapeso a instancias internacionales como la ONU, hoy sometida a la prepotencia del imperio americano.

La fase histórica en la que se creía que el mercado era la única solución para todo, ya ha terminado. (Seattle: diciembre 1999). Aumenta el conservadurismo y se reduce el grado de mundialización. Renace el nacionalismo económico. El sentimiento de inseguridad, que tenía un carácter regional, tiende a mundializarse. El principio de la globalización tiene que ir unido a unos principios de justicia social, y la economía mundial tiene que estar enmarcada en un nuevo bienestar social y en unas nuevas normas y condiciones medioambientales.

El pecado social.

Los siete pecados sociales son: política sin principios, riqueza sin trabajo, comercio sin moralidad, placer sin conciencia, educación sin carácter, ciencia sin humanidad, religión sin sacrificio. Las economías nacionales están desestabilizadas por la libre circulación de la especulación internacional que lleva a la escasez de alimentos a pesar del aumento de su producción. Los proyectos de las compañías multinacionales a menudo no cuentan con las poblaciones locales. Las personas pobres son consideradas como obstáculo y amenaza a los intereses de las élites político-económicas. Esto lleva a enormes desequilibrios y a grandes concentraciones de beneficios y riquezas en las manos de pocos. Se

destruyen comunidades enteras por culpa de las injusticias estructurales y como consecuencia la criminalidad, los desórdenes sociales, las desigualdades, la miseria, la avaricia, la corrupción y la violencia aumentan a nivel mundial.

El papel insustituible de las religiones.

Para alcanzar una sociedad más justa hay que dialogar. Pero, el dialogo y la tolerancia no pueden convertirse en fin en si mismo o en algo absoluto. Ambos tienen sus límites, que son las víctimas de la sociedad. La tolerancia termina donde los seres humanos se ven privados de su libertad, destruidos en su dignidad y violados en sus derechos. Las religiones del planeta son globalmente responsables en la respuesta a los más graves problemas de la humanidad y del planeta, que se convierten en imperativo para todas las religiones. La principal preocupación de toda religión ha de ser la situación de pobreza y de opresión en que viven las mayorías humanas y el planeta. *La acción liberadora en la historia necesita "no solo religión, sino religiones"*, ya que la liberación integral de los seres humanos y de la naturaleza resulta una tarea demasiado ardua y compleja para cargarla sobre las espaldas de una sola nación, religión o iglesia.

❖ *Contribuir a una globalización alternativa, que incluya a quienes (dos tercera partes de la humanidad) la globalización neoliberal excluye. Alto a la exclusión de las mujeres. Defensa y promoción de los derechos humanos. Colaborar en la salvación del planeta tierra.* Jesús proclama: dichas las personas que construyen la paz porque serán llamadas hijas de Dios. Dichosas las personas pobres, de ellas es el reino. Tenía hambre y me diste de comer... pasa al reino preparado por el Padre. Las personas que no son católicas y construyen la paz son hijas de Dios. Las personas pobres hacen parte del reino por derecho divino (Paulo VI). Después del derrumbe de las torres en Nueva York, Juan Pablo II invita en Asís a los representantes de las grandes religiones. El testimonio proclama que la experiencia mística común es de un Dios que crea la fraternidad y la vida y no el odio y la muerte.

Por su ubicación sociocultural y por su mensaje de contenido ético, las religiones trascienden el ámbito estrictamente religioso. Les corresponde asumir una serie de responsabilidades en la respuesta a los problemas mundiales.

❖ *Contribuir a desenmascarar el carácter ideológico* encubridor de la realidad que encierra la globalización neoliberal. Constatar el aumento de los intercambios mundiales, el papel de las nuevas

tecnologías y la multipolarización del sistema de producción es una cosa; decir que constituye un sistema mundial autorregulado y, por tanto, que la economía escapa y debe escapar a los controles políticos es otra muy distinta. Se sustituye una descripción exacta por una interpretación errónea.

❖ *Un punto de partida* comunes del dialogo inter-religioso es la *categoría salvación*, “el misterio inefable de la salvación”, que se entiende como la capacidad de promover el bienestar humano y de trabajar por la liberación de las personas oprimidas. El acercamiento soteriológico es menos propenso a los abusos ideológicos que el teocéntrico. En la idea interreligiosa de sotería, las personas pobres tienen la prioridad hermenéutica, el compromiso con las excluidas se convierte en la opción fundamental, y la praxis liberadora constituye el *horizonte de la ética de las religiones*. Las religiones pueden contribuir a cambiar el rumbo de la globalización neoliberal, excluyente e insolidaria, propiciando una globalización alternativa: la de la *solidaridad, de la esperanza, de los derechos humanos, de las luchas de los excluidos*. Todo ellos, desde el respeto de las identidades culturales y religiosas y a los itinerarios de cada religión, y no imponiendo un modelo único de creencia.

La iglesia debe identificarse y comprometerse con los pobres y excluidos de las dos terceras partes de la humanidad. Por la presencia de Jesús, del que somos sacramento, podemos ofrecer al mundo la esperanza de que la fraternidad es posible. La alternativa es posible. Es tiempo de revertir la historia.

En 1993 se celebra en Chicago el II parlamento de las Religiones del Mundo, al que asintieron 6.500 personas pertenecientes a numerosas religiones: hinduismo, budismo, taoísmo, jainismo, judaísmo, cristianismo, neopaganismo...Ha sido considerado el mayor encuentro de representantes de las religiones del mundo de toda la historia. En él se constató la *enorme influencia que las religiones siguen ejerciendo en la conducta* de gran cantidad de seres humanos y de *la marcha de la humanidad*. Las religiones tomaron conciencia de su responsabilidad a nivel planetario y vieron la necesidad de asumir como propios los grandes retos de la humanidad. Llegaron a un acuerdo sobre el *diagnostico* de la enfermedad que aqueja hoy a la humanidad, sobre las *denuncias* a llevar a cabo y sobre los *compromisos* a asumir. En el diagnostico, las religiones llaman la atención sobre la crisis radical que atraviesan la economía, la política y la ecología. Visualizan los dramáticos enfrentamientos entre los pueblos, las clases sociales, las razas, los sexos y las mismas religiones. Las denuncias se centran en

el mal uso de los ecosistemas del planeta, en las desigualdades económicas y en el desorden social, tanto nacional como internacional. Los compromisos se centran en el trabajo y la lucha por una cultura de la no-violencia y del respeto a la vida; por una cultura de solidaridad, que desemboque en un nuevo orden mundial más justo; por una cultura de la tolerancia; por una cultura de igualdad entre mujeres y hombres, dentro del respeto a las diferencias.

1.2 Estructura de la comunidad social

La sociedad humana requiere para su existencia un mínimo de ordenamiento, de organización: una estructura social determinada.

Toda sociedad está dirigida por fuerzas complejas que cambian frecuentemente. Entre ellas destacan unos sistemas íntimamente interrelacionados: un sistema de comunicación, un sistema económico que gira en torno a la producción y a la distribución de mercancías; organismos y ordenamientos (incluyendo la familia y la educación) para la socialización de las nuevas generaciones; un sistema de autoridad y de distribución del poder; un sistema de ritos que mantenga o incremente la cohesión social y otorgue el reconocimiento social a acontecimientos personales significativos, tales como el nacimiento, la pubertad, el noviazgo, el matrimonio y la muerte. Del cómo se estructuran y funcionen estos sistemas depende que promuevan el bien común, los derechos humanos y la justicia social.

El ideal de todo *sistema político* es que todas las personas y grupos sociales puedan ejercer una influencia efectiva sobre las decisiones y estructuras que afectan sus vidas. La concentración del poder en una persona o grupo, o en muy pocas personas o grupos, crea sistemas dictatoriales, oligárquicos y casiquistas. Las dictaduras y oligarquías se caracterizan porque legitiman la centralización del poder en sus manos, mediante un sistema legal que protege sus intereses personales y oprime el resto de la sociedad.

El ideal de todo *sistema económico* es que toda persona capaz de trabajar tenga un trabajo que le provea lo suficiente para vivir con dignidad. Además, permite que los recursos naturales y los bienes producidos por la sociedad se distribuyan equitativamente en todos los sectores económicos. La concentración de riqueza en pocas manos desequilibra el mercado de trabajo y disminuye el potencial de intercambio de bienes entre los miembros de la

sociedad, dejando a ciertos grupos en control de la economía, al mismo tiempo que someten al resto de la población a un nivel de subsistencia o de explotación del trabajo.

El ideal de todo *sistema social* es lograr que todas las personas se relacionen entre sí con igualdad de derechos y obligaciones; considera a cada persona como parte integral de la sociedad, y busca el bienestar de cada persona y el bien común de toda la sociedad. Los sistemas políticos y económicos injustos generan sistemas sociales que favorecen la segregación de ciertos grupos y la injusticia social: las personas que tienen el poder y la riqueza se relacionan con la población explotada y marginada solo mediante el sistema legal y el mercado de trabajo, pero no a nivel de relaciones informales, amistades cercanas, lazos familiares, relaciones de vecinos u organizaciones sociales con metas comunes.

1.3 Responsabilidad y participación en la vida social

Las estructuras sociales son necesarias para permitir el desarrollo de la comunidad. La dinámica de la historia de la comunidad exige un adecuarse constante de las estructuras. Esto significa que la conflictividad es parte del crecimiento. ¿Cuál es mi lugar en todo esto? La comunidad en su dinamismo constante no es algo exterior a mí, no es objeto. Es parte de mí, es mi propia vida. Mi compromiso con ella no algo facultativo, es mi vivir.

El progreso científico y tecnológico ofrece amplias posibilidades de intervención y nuevos instrumentos de análisis para conocer, interpretar y cambiar la realidad social. Nace de aquí la convicción de que la suerte de la convivencia humana no depende tanto del destino ciego de la naturaleza o de un orden social intocable, cuanto del libre juego de las decisiones humanas y de la responsable gestión del bien común. Se advierte que es posible tomar las riendas del propio porvenir. Y si *se puede*, quiere decir también que *se debe*: la sensibilidad política se convierte así en *conciencia* política, conciencia de un imperativo ético que interpela el sentido de responsabilidad y exige la asunción de concretas obligaciones.

La acción política presenta algunas características de gran importancia moral y operativa:

❖ **La universalidad:** la política no constituye propiamente un sector particular de actividad (junto a la acción social, económica, cultural, educativa,

etc.), sino que posee un carácter de globalidad en cuanto inherente a toda *actividad de alcance social*. Es ilusorio pretender ser “neutrales” o “apolíticos” en la práctica pastoral o social, ya que ésta, de un modo o de otro, entra siempre en la trama del juego político.

❖ **La laicidad:** la política constituye un sector profano de actividad que posee su autonomía relativa y sus propias leyes. No es posible deducir directamente de la fe cristiana las líneas concretas de un proyecto político. Este sano concepto de “laicidad” impide que la coherencia de fe, necesaria en toda persona cristiana que actúa en política, degeneren en confesionalismo o en clericalismo; es decir, excluye que la política se ponga al servicio de finalidades ajenas a la propia: el bien temporal de la comunidad civil. No es lícito poner la política al servicio de los intereses de la Iglesia o considerarla un instrumento finalizado a la evangelización y a la salvación de las almas.

❖ **La conflictividad:** la actividad política engendra fácilmente conflictividad, discriminación, violación de los derechos humanos, formas distintas de autoritarismo y de abuso del poder. De ahí que se pueda calificar la situación de la sociedad como *injusticia institucionalizada* que divide a las personas en opresoras y oprimidas, participantes y excluidos en el desarrollo y participación de bienes. Esto convierte en conflictiva y con frecuencia dramática la participación en la acción política.

Estas consideraciones hacen ver la *complejidad y relativa ambigüedad* del juego político, que por una parte obliga a comprometerse a fondo y “ensuciarse las manos”, mientras por otra expone siempre al riesgo de la instrumentalización y de la connivencia.

Fe cristiana y opciones políticas.

La complejidad del mundo de la política y la justa autonomía del orden temporal hacen problemática la relación entre fe cristiana y opciones políticas concretas. Por otra parte es necesario superar toda forma de separación o dualismo:

■ La persona cristiana *ve implicada su fe* en las opciones políticas, ya que la salvación en que cree se encarna, aunque en forma inadecuada, en las realizaciones históricas del progreso y promoción humana. La fe constituye un importante *principio de orientación, estímulo y evaluación* de la acción política, ofreciendo motivaciones, valores y un horizonte trascendente de significado. Se introducen así en el ámbito político algunos criterios y exigencias éticas: la defensa de las personas débi-

les, la desconfianza ante la riqueza, la condena del dominio económico, el principio de la no violencia, etc.

■ No es posible deducir de la fe cristiana concretos *proyectos políticos*. Tales proyectos requieren en efecto la mediación del *análisis científico* de la realidad y la asunción de concretas opciones que no pueden deducirse directamente de la fe. De aquí la dificultad y, a veces, el drama de tantas personas cristianas que, aún encontrando en la fe motivos de inspiración, se ven abocadas como todas a la búsqueda laboriosa de opciones operativas que traduzcan, en el plano histórico, el ideal de sociedad que vislumbran a la luz del Evangelio.

■ La fe cristiana ejerce una continua *función crítica* de denuncia y de purificación ante las concretas realizaciones de la praxis política. De ahí que, aun aceptando el legítimo pluralismo de las opciones políticas, las personas cristianas encuentren en la fe motivos de incompatibilidad con determinados proyectos e ideologías.

■ Dada la relevancia de la política, la participación de los creyentes en este campo constituye un verdadero *criterio de autenticidad y credibilidad* del anuncio evangélico. Hay que evitar por lo tanto la tentación de refugiarse en formas ambiguas de evasión o de connivencia.

1.4 Las actitudes éticas para realizar el compromiso social cristiano

La justicia radical.

La categoría moral de la justicia debe orientar la formulación de la ética social. Para ello ha de orientarse siguiendo los tres cauces siguientes: la justicia como ideal utópico de igualdad, como cuestionamiento radical, como dinamismo de cambios profundos.

❖ *La justicia como ideal utópico de la igualdad*. Una de las formas de verificar hoy la dignidad de la persona es la “aspiración a la igualdad” (OA 22). La ética social tiene sentido y funcionalidad en la búsqueda permanente de la igualdad humana; la “aspiración a la igualdad” es principio y meta del ethos social. La justicia es la categoría ética más apta para apoyar esta orientación de la ética social. El reino de la justicia es el lugar de la igualdad. De hecho, para la justicia queda en segundo plano lo que el sujeto tiene de individual, de “inefable”; en cambio, cobra relieve destacado el valor de la igualdad fundamental entre los sujetos.

La ética social que tenga la pretensión de apoyarse sobre el fundamento de la justicia, tiene que proyectarse necesariamente bajo el impulso de la opción por la igualdad. La igualdad es el valor omnipresente de la ética social. La dinámica ética de la igualdad es el criterio básico del discernimiento moral en los problemas sociales.

❖ *La justicia como “cuestionamiento” anterior al orden establecido*. Con frecuencia se ha utilizado la justicia como una actitud ética al servicio del orden establecido. En algunas épocas de la moral, lo “legal” ha prevalecido por encima de lo “ético”, llegando casi a identificarse lo legal con lo justo. La justicia, así entendida, se convertía en ciertas ocasiones en justificación y apoyo de injusticias estructurales.

Es necesario recuperar la noción de justicia como “cuestionamiento” ético anterior a los ordenamientos jurídicos. La justicia es una instancia ética no domesticable por el orden establecido; lo trasciende mediante su capacidad crítica, que escapa a todo intento de manipulación. La justicia es anterior a la construcción del mundo social.

En la tradición reciente de la ética social cristiana encontramos la expresión “*justicia social*”. Acunada oficialmente por Pío XI y empleada en los documentos posteriores del magisterio eclesial para expresar el ideal ético del orden económico-social. “Justicia social” es algo indiscutible; todo el mundo la pide; nadie la niega, menos se atrevería a oponerse a ella. Es aquella justicia que corrige o rectifica una situación social que envuelve una injusticia previa que, si se mantuviera, invalidaría las conductas justas, los actos individuales de justicia. Esta función asignada a la justicia social es necesario extenderla a toda justicia en cuanto categoría ética. La justicia se refiere a la implantación de la “rectitud” (derecho), que muchas veces no coincide con lo establecido (“ius”). Si la justicia es “dar a cada uno lo suyo”, no puede interpretarse “lo suyo” desde el orden establecido, sino desde una exigencia previa a las configuraciones sociales. La ética social recibe una orientación nueva al aceptar como principio dinamizador la justicia entendida como “cuestionamiento” previo al orden establecido. No es una ética justificadora, sino cuestionadora de los ordenamientos socio-jurídicos.

❖ *La justicia como categoría dinamizadora del cambio*. Frente a la concepción estática, preferentemente jurídica de la justicia, es necesario poner de relieve una concepción dinámica, de carácter ético-profético. La justicia es la categoría ética capaz de “orientar” moralmente el cambio y la con-

flictividad sociales. Por su tonalidad utópico-profética, la justicia dinamiza la sociedad hacia el cambio e integra las posibilidades humanizadoras de la conflictividad social.

Las tres orientaciones señaladas, constituyen otras tantas perspectivas para la formulación de la ética social. Actualizada la noción de justicia, se actualizan los planteamientos de la ética social.

❖ **La justicia en la persona creyente cristiana.** Desde una perspectiva exclusivamente humana, la justicia es una categoría autónoma y consiguientemente secular. Pero para la persona creyente la justicia se inserta dentro de un horizonte religioso. Es un hecho la presencia del tema de la justicia en el interior de la predicación cristiana. Desde los orígenes bíblicos hasta nuestros días, el anuncio de la justicia constituye una opción permanente del cristianismo. La doctrina social de los papas encuentra en el ideal ético de la justicia el criterio para denunciar las inmoralidades de la vida social y para proyectar un modelo de sociedad plenamente humana. El Concilio Vaticano II se sirvió con frecuencia (en más de 40 pasajes) del concepto de justicia para expresar la dimensión ética de la vida tanto humana como cristiana. El Sínodo de los Obispos de 1971 se ocupó expresamente de “la justicia en el mundo”. El primero de los Documentos de Medellín trata de la justicia. Por lo demás, tanto la reflexión teológica como la vida de muchos grupos cristianos hacen en la actualidad una opción explícita por la justicia. La Iglesia reconoce el derecho y el deber de optar por la justicia: “La Iglesia recibió de Cristo la misión de predicar el mensaje evangélico, que contiene la llamada del hombre a convertirse del pecado al amor del Padre, la fraternidad universal y, por tanto, la exigencia de justicia en el mundo. Esta es la razón por la que la Iglesia tiene el derecho, más aún, el deber de proclamar la justicia en el campo social, nacional e internacional, así como de denunciar las situaciones de injusticia, cuando lo pidan los derechos fundamentales del hombre y su misma salvación. La Iglesia no es la única responsable de la justicia en el mundo: tiene, sin embargo, su responsabilidad propia y específica, que se identifica con su misión de dar ante el mundo testimonio de la exigencia del amor de la justicia tal como se contiene en el mensaje evangélico, testimonio que ha de encontrar correspondencia en las mismas instituciones eclesiales y en la vida de los cristianos” (Sínodo de Obispos, 1971).

Al situar la justicia en el horizonte de la fe, surge otra nueva conexión: **la relación entre justicia y misericordia.** Desde la perspectiva puramente racional, se ha constatado la necesidad de planificar

el valor de la justicia con los valores del amor y de la amistad (“amistad civil”). Hay autores que descubren una inevitable imperfección en el concepto de justicia, al tener que admitir en él la realidad de las desigualdades humanas; y por eso afirman que todo sistema de justicia debería concluir que una justicia imperfecta (sin caridad) no es justicia. Octogésima adveniens, en el n. 23, postula la intervención de la caridad para que las normas estrictamente jurídicas puedan alcanzar el objetivo de “establecer verdaderas relaciones de justicia e igualdad”. En efecto, “si más allá de las reglas jurídicas falta un sentido más profundo de respeto y de servicio al prójimo, incluso la igualdad ante la ley podrá servir de coartada a discriminaciones flagrantes, a explotaciones constantes, a un engaño efectivo”. De ahí que “el evangelio, al enseñarnos la caridad, nos inculca el respeto privilegiado a los pobres y su situación particular en la sociedad”, al mismo tiempo que apremia a que “los más favorecidos deben renunciar a algunos de sus derechos para poner con mayor liberalidad sus bienes al servicio de los demás”. La carta apostólica ve en esta sensibilidad “la aportación capital del espíritu cristiano”.

La caridad política.

❖ **Integración de la justicia y de la caridad en el cristiano.** “El amor cristiano al prójimo y la justicia no se pueden separar. Porque el amor implica una exigencia absoluta de justicia, es decir, el reconocimiento de la dignidad y de los derechos del prójimo. La justicia, a su vez, alcanza su plenitud interior solamente en el amor. Siendo cada persona realmente imagen de Dios invisible y hermana de Cristo, la persona cristiana encuentra en cada persona a Dios y la exigencia absoluta de justicia y de amor que es propia de Dios” (Sínodo de Obispos, 1971). Caridad política y justicia son dos expresiones de la misma y única realidad cristiana: el necesario empeño del creyente en la construcción de una sociedad humana de acuerdo con el ideal de la salvación escatológica realizada en Cristo. La caridad pone en evidencia el horizonte religioso (intencionalidad y cosmovisión cristianas), mientras que la justicia expresa el contenido intrahistórico de la salvación cristiana.

A partir de esta comprensión integradora, no caben las distinciones que se han establecido entre caridad y justicia, diciendo que la justicia mantiene las distancias, mientras la caridad unifica; la justicia edifica un mundo rígido y frío, mientras la caridad penetra en el corazón del prójimo; la justicia da sólo

lo estrictamente debido, mientras la caridad se extiende más allá de lo exigido.

El ethos cristiano ganará en claridad y eficacia si supera el planteamiento dualista de caridad/justicia. Para superar ese dualismo es necesario afirmar que la justicia es la categoría totalizadora de todo el empeño ético de la caridad, tanto a nivel de fuerza vinculante (valor de exigencia) como a nivel de concreción (contenido concreto). En este sentido, puede decirse que la justicia es la mediación ética totalizadora del dinamismo moral de la caridad. Aunque el cristianismo formule las exigencias éticas a través del “amor al prójimo”, no por eso tales exigencias pierden la fuerza que caracteriza a la justicia.

❖ *Rasgos de la caridad política.* La caridad cristiana necesita perder la ingenuidad e inocencia del idealismo para descubrir sus dimensiones políticas. Este cambio de perspectiva viene postulado por los mismos análisis antropológicos del amor; en efecto, hoy día se postula una antropología que, superando los estrechos cauces personalistas, haga un planteamiento del amor como parte de una teoría crítica de la sociedad. La beligerancia política de la caridad orienta el ethos de las personas cristianas hacia horizontes de compromiso preferentemente social.

❖ *Desprivatización de la moral cristiana.* Al liberar a la caridad de su carácter idealista, únicamente puede ser garantía del “amor a Dios” aquel “amor al prójimo” que sea real y eficaz. Ahora bien, la realidad y eficacia del amor al prójimo se miden por su estructura desprivatizada. Es inconcebible un ethos basado en la caridad que se encierre en el horizonte irreal de una consideración privatística de la existencia humana. El descubrimiento de las dimensiones políticas de la caridad es coincidente con la desprivatización del ethos cristiano.

❖ *Fuerza “violenta” y transformadora del amor.* La caridad cristiana ha perdido muchas veces su dinamismo transformador. La fuerza del amor ha sido apagada por motivos de falso “universalismo” (“hay que amar a todas las personas, ricas y pobres”) y de falsa benevolencia (“hay que buscar la unidad”). Los “equivocos” a que ha sido sometida la caridad cristiana han aplastado el impulso revolucionario del ethos cristiano. Es necesario devolverle a la caridad su fuerza transformadora de la realidad. Tienen que ser replanteados, desde la ética de la caridad, temas como: amor cristiano y lucha de clases; amor cristiano y violencia; amor cristiano y opción por las personas pobres, etc.

❖ *Carácter “utópico” del ethos cristiano.* La caridad, al hacerse empeño moral en la transformación de la realidad social, introduce en el ethos cristiano una peculiaridad específica: un carácter utópico. El ethos cristiano nacido de la caridad no propone como definitiva ninguna alternativa para la transformación del mundo. La caridad es ante todo una “buena noticia”: la noticia de que Dios ha amado y sigue amando al mundo.

❖ *La opción preferencial por la persona pobre,* hunde sus valores en el evangelio y ha de ser interpretada: como una opción *preferente*; entendiendo a los pobres como un *grupo humano* necesitado; propiciando la realización de la vocación tanto terrena como eterna y viendo la liberación “del mal moral que anida en el corazón, y, que es causa del “pecado social” y de las “estructuras opresoras”; evitando la tentación de caer en sistemas que priven a la persona de la libertad y que la induzcan a la negación de Dios. “El ejemplo de Cristo de amor al necesitado se ha concretizado para la Iglesia en Latinoamérica, sobre todo a partir de Medellín y Puebla, en la llamada opción preferencial por los pobres”. Esta orientación ha de ser conservada y profundizada: “En este momento solemne deseo reafirmar que el papa, la Iglesia y su jerarquía quieren seguir presentes en la causa del pobre, de su dignidad, de su elevación, de sus derechos como persona, de su aspiración a una improrrogable justicia social” (Juan Pablo II, Perú 1984).

La solidaridad.

❖ *La solidaridad ética.* La palabra “solidaridad” tuvo una connotación jurídica: servía para referirse al tipo de obligaciones contraídas “in solidum”. En la actualidad, el término “solidaridad” penetra amplios campos de la realidad humana. Es una palabra que expresa la condición “sólida” de la realidad humana: los seres humanos formamos una realidad compacta, y nos regimos por la ley de la empatía y de la cooperación (frente a la degradación humana del solipsismo y del egoísmo). La solidaridad expresa la condición ética de la vida humana. La base de la solidaridad radica en la realidad de la empatía ética: saber, sentir y asumir la condición humana como un todo en el que se solidarizan cada uno de los seres humanos. Si la empatía es la base de la solidaridad, su cúspide es el *compartir*. La solidaridad se realiza haciendo que todos los seres humanos participen del conjunto de los bienes disponibles. Estos han de ser divididos, repartidos y distribuidos sin excluir a nadie para el reparto, sin acaparar unos a costa de la privación de otros, y sin introducir en la distribución medidas discriminato-

rias. El compartir humano supone que los bienes son escasos frente a las necesidades que hay que satisfacer. La forma justa de compartir los bienes escasos se rige por la ley de la solidaridad; los bienes son “de” todas las personas y “para” todas. A su vez, la solidaridad culmina en el justo compartir humano. Desde la conciencia de la *empatía* hasta la praxis del *compartir* despliega su amplio significado la categoría ética de la solidaridad. La ética social puede ser entendida como el desarrollo normativo de la solidaridad humana. Esta reconstrucción ética de la solidaridad queda plasmada en la configuración del “humanismo de responsabilidad” atestiguado por el Concilio Vaticano II: “Somos testigos de que está naciendo un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad hacia sus hermanos y ante la historia” (GS 55). La solidaridad es lo mismo que responsabilidad, y ésta se traduce en compromiso ético ante la historia. El humanismo de responsabilidad es humanismo ético, y los dos se identifican con el *humanismo de solidaridad*.

❖ **La solidaridad teológica.** Perspectivas de la cosmovisión cristiana:

- El *Dios cristiano* es un Dios “solidario”. La afirmación del monoteísmo religioso es al mismo tiempo la opción por el “monoteísmo ético”: la fuerza de Dios es garante de la unicidad e igualdad del género humano. El Dios cristiano es ante todo defensor del que no tiene defensor: la solidaridad con la persona pobre es una de las formas de decir Dios hoy. Si Dios es solidario, el pueblo que se reúne en torno a él también ha de ser solidario: el pueblo de Dios es un “pueblo solidario”, según lo atestigua la revelación tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento.
- Para la persona cristiana existe una *raíz cristológica* en la comprensión y en la praxis de la solidaridad humana (cf GS 32). La persona cristiana ve en el “otro” a Cristo; para la persona creyente, la solidaridad es la comunión en Cristo. Se siente urgida a aumentar continuamente la solidaridad “hasta aquel día en que llegue su consumación y en que las personas, salvadas por la gracia, como familia amada de Dios y de Cristo hermano, darán a Dios gloria perfecta”.
- La *conciencia eclesiológica* reafirma la justificación “teológica” y “cristológica” de la solidaridad. La pertenencia eclesial radicaliza la comprensión y las exigencias de la solidaridad. Esta adquiere un ámbito nuevo: el ámbito de la promesa y de la esperanza. La solidaridad se configura como un bien mesiánico y como un valor del reino.

❖ **Solidaridad ético-teológica.** Integrando la perspectiva ética y la perspectiva teológica, la solidaridad se convierte en categoría ético-teológica. En cuanto tal, expresa la peculiaridad de la ética cristiana. Según Octogésima adveniens (n. 23), “la aportación del espíritu cristiano” a la ética social está en la sobreabundancia moral que origina a la praxis de la caridad, una caridad que “inculca el respeto privilegiado a los pobres y su situación particular en la sociedad”. La praxis de la caridad se sitúa más allá de las reglas jurídicas. Ese “sentido más profundo de respeto y de servicio al prójimo” exige una “educación renovada de la solidaridad”. La reconstrucción teológica de la solidaridad ética impide que “la afirmación excesiva de la igualdad pueda dar lugar a un individualismo donde cada cual reivindique sus derechos sin querer hacerse responsable del bien común”.

La solidaridad ético-teológica eleva el sentido moral hasta la aceptación de algo que parece contrario a las normas de la justicia interhumana: “ceder” de lo propio para enriquecer al otro. Sin negar el valor de la justicia, la misericordia lo completa transmitiéndole la sobreabundancia moral de la caridad.

La perícopa de Mt 25, 31-46 del Nuevo Testamento expresa la función moral de la categoría ético-teológica de la solidaridad. La parénesis cristiana de todos los tiempos ha encontrado en este texto el “lugar” de fundamentación para urgir la solidaridad entre las personas. En Mt 25, 31-46 se establece como pauta de la moralidad cristiana el criterio de la solidaridad. Cristo juzga a todas las personas (“todas las naciones”), y en particular a los cristianos/as, en razón de la praxis solidaria ejercida con las personas necesitadas (solidaridad/insolidaridad ética), explicando el motivo de dicho juicio por la identificación cristológica con los indigentes (solidaridad teológica). La solidaridad teológica (identificación cristológica con los necesitados) y la consiguiente solidaridad ética constituyen la base del juicio moral cristiano. También hoy es juzgado el mundo según este criterio. A la luz de Mt 25, 31-46 está patente el juicio ético-teológico sobre el desequilibrio no sólo este-oeste, sino también, y sobre todo, norte-sur. La injusticia ética, y el pecado moral, se hacen manifiestos ante el tribunal de la solidaridad ético-teológica. Es esta solidaridad ético-teológica el cauce de realización para el ideal de la moral social cristiana.

❖ **La praxis de la solidaridad: síntesis del compromiso social cristiano.** La encíclica *Sollicitudo rei socialis* propone un nuevo frente para la ética social cristiana: ese frente puede resumirse en una palabra: solidaridad. Esta es la categoría-sínte-

sis de la ética social cristiana. La praxis de la solidaridad coincide con el ejercicio del compromiso social cristiano. La encíclica dedica expresamente dos números (39-40) a la exposición del significado que entraña la solidaridad para la persona cristiana. Reducimos el contenido de la solidaridad a la siguiente síntesis:

- La solidaridad en cuanto pedagogía para descubrir en el “otro” un “igual” en el banquete de la vida. “La solidaridad nos ayuda a ver al ‘otro’ - persona, pueblo o nación- no como un instrumento... sino como un ‘semejante’ nuestro, una

‘ayuda’ (cf. Gn 2, 18.20), para hacerlo participe, como nosotros/as, del banquete de la vida” (n. 39).

- La solidaridad en cuanto cauce de la identidad cristiana en el compromiso social. La praxis de la solidaridad puede ser entendida como “la realización del designio divino, tanto a nivel individual como a nivel nacional o internacional” (n. 40). Para la persona cristiana existe una raíz cristológica en la comprensión y en la praxis de la solidaridad humana.

2. Cultura, educación y medios de comunicación

2.1 Interculturalidad - Cultura y globalización

Los Angeles constituye el prototipo de lo que será el futuro de la humanidad: multicultural.

En nuestro contexto, los grupos étnicos no viven por separado, sino que se inter-relacionan por eso hay que hablar de inter-culturalidad más que de multiculturalidad. La cultura dominante (el proceso de globalización neoliberal) involucra todos los aspectos de la vida social: economía, política, cultura, educación, comunicación, información, religión etc. El aspecto más profundo es el que penetra en la misma identidad de las personas y los pueblos provocando la homologación de los espíritus: *la colonización cultural, educativa y religiosa*. Este proceso cuenta con los medios de presión que le brinda el poder económico y político. Los regímenes liberales pretenden imponerla con la persuasión (“aparato ideológico del sistema”), en el nombre de la razón y la ciencia: ellos aspiran a conquistar la “hegemonía”, es decir, una superioridad intelectual y moral libremente reconocida por el pueblo. ¿Cuál es el concepto de persona implícito en la praxis del liberalismo? Es un concepto dualista y racista, distinción entre *dos clases de personas: las que han nacido para liderar y las que han nacido para depender*. Las primeras tienen derecho a la libertad; las segundas, no. Otra característica de la persona es (homo homini lupus = la persona lobo de la persona) la actividad humana en la sociedad está orientada por un *sentimiento de hostilidad* contra los otros, lo que desata una guerra de todos contra todos. La motivación más eficaz de las personas es el *egoísmo* y la voluntad de *prevalecer sobre los*

otros. Esta motivación es la que tiene que orientar las relaciones económicas y políticas. Pensar que la *solidaridad y el idealismo* pueden ser motivaciones eficaces es una ilusión fatal que puede determinar el fracaso de una economía.

Alternativa al pensamiento único neoliberal es partir de la cultura popular liberadora donde se perciben importantes signos de autonomía y rebeldía. Se propone el diálogo intercultural como correctivo a la tendencia antropológica sobre la que se ausenta el espíritu excluyente de la globalización neoliberal y como alternativa de hospitalidad y convivencia.

La persona y la sociedad. Carácter comunitario de la vocación humana.

La persona es un ser autónomo, que vive esencialmente de relaciones interpersonales, o sea, que está en constante diálogo con el prójimo. La persona está en contacto perenne e irrenunciable con Dios, con el prójimo y con las realidades mundanas. El yo no puede llegar a la vida y conseguir su estado adulto más que en su relación con el otro. El yo, no se conoce más que mirando al *tú*; no se promueve más que sacrificándose por alguien; no desarrolla cultura o fuerza operativa si no establece cooperación. Las personas, al agruparnos y al entrar en interacción, formamos una realidad nueva, distinta de cada uno de nosotros/as y distinta de la suma de todos: la sociedad. La sociedad es el conjunto de interacciones de los seres humanos, específicas o múltiples, las cuales componen y forman la base fundamental que la hace existir.

Una persona nace con una predisposición a la sociedad. Más tarde llega a ser miembro de una sociedad al asumir e interiorizar las pautas de conducta y las

costumbres culturales y normativas del grupo del que forma parte, es decir, al actuar sobre él el proceso de socialización. La personalidad del individuo se va formando y se mantiene en ese proceso de interacción continuada en el seno de una cultura y formando parte de un grupo. El ser humano actúa encajado en diferentes marcos sociales, con una cultura distinta. Por eso la persona se enfrenta al mundo de diferentes maneras. Vivimos en una de las ciudades “prototipo” del futuro: una sociedad multicultural con una dinámica de movimiento político, económico y social sorprendente. Venimos de un mundo cultural bien definido y nos jugamos la existencia en una “revolvedora” de grupos sociales. Esta es nuestra realidad. Los “otros” grupos étnicos son parte de mi “estar”. Jesús está en medio de nosotros/as para “salvarnos”, para ayudarnos a realizarnos y crear fraternidad por caminos inéditos. No lo va a hacer él solo, sino él y nosotros/as.

Existe una profunda semejanza entre la unión de las personas divinas y la fraternidad que los humanos debemos instaurar entre nosotros (cf. GS 24,3). El amor al prójimo es inseparable del amor a Dios. La persona desarrolla sus capacidades por el intercambio con las demás personas, la reciprocidad de servicios y el dialogo con sus hermanos / as. Así respondemos a nuestra vocación (Cf. GS 25,1).

Una sociedad es un conjunto de personas ligadas de manera orgánica por un principio de unidad que supera a cada una de ellas. Asamblea a la vez visible y espiritual, una sociedad perdura en el tiempo: recoge el pasado y prepara el porvenir. Mediante ella, cada persona es constituida “heredera”, recibe “talentos” que enriquecen su identidad y a los que debe hacer fructificar (cf. Lc 19,13.15). En verdad se debe afirmar que cada persona tiene deberes para con las comunidades de que forma parte y está obligada a respetar a las autoridades encargadas del bien común de las mismas. “El principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana” (GS 25,1).

Algunas sociedades, como la familia y la ciudad, corresponden más inmediatamente a la naturaleza de la persona. Le son necesarias. Con el fin de favorecer la participación del mayor número de personas en la vida social, es preciso impulsar, alentar la creación de asociaciones e instituciones de libre iniciativa “para fines económicos, sociales, culturales, recreativos, deportivos, profesionales y políticos, tanto dentro de cada una de las naciones como en el plano mundial” (MM60). Esta “socialización” expresa igualmente la tendencia natural que impulsa a los seres humanos a asociarse con el fin de alcanzar objetivos que exceden las capacidades

individuales. Desarrolla las cualidades de la persona, en particular, su sentido de iniciativa y de responsabilidad. Ayuda a garantizar sus derechos (cf. GS 25,2).

2.2 Criterios para la realización del bien común de la cultura

Cultura, fe y ética.

La cultura llega a entenderse hoy como aquellos sistemas de significaciones por los cuales se ordena y da sentido a la vida en una determinada sociedad o en un determinado grupo social. Estos sistemas de significación son convencionales y comunes a una colectividad.

De esta manera, la cultura dice relación a los significados compartidos por una colectividad para poder comprender la realidad como también al sistema generador de significación que explica la forma de percibir, pensar y actuar sobre la realidad. Por tanto, la cultura no sólo distingue lo humano de lo animal, sino más importante y decisivo aún es que todo lo humano es cultural en la medida que el grupo humano necesita dar significado a la realidad social para poder vivirla y compartirla. Entonces, la cultura es el proceso mediante el cual la humanidad se representa el mundo, lo interpreta y lo construye, haciendo así comunicable e inteligible su experiencia para las demás personas. La cultura dice relación a la dimensión social del ser humano que subraya la necesidad comunicativa para hacer del orden social un universo de sentido, es decir, la cultura es un proceso de significación de la realidad, producto y necesidad de la condición social y relacional de lo humano. La cultura responde a la condición antropológica del ser humano.

Esta afirmación recalca las siguientes condiciones humanas:

- la necesidad de vivir en común en el espacio y en el tiempo;
- compartiendo una *cosmovisión* que conteste preguntas fundamentales sobre el universo y el lugar que la persona ocupa en él;
- elaborando una *pauta* de normas y juicios sobre la conducta para destacar lo deseable y condenar lo nocivo a la colectividad;
- esta necesidad hace del *lenguaje* (proverbios, mitos, cuentos populares, etc.) una expresión grupal de una mentalidad (disposición mental frente a la realidad) común a todos sus miembros.

Por consiguiente, la cultura otorga un sentido de pertenencia porque proporciona referentes comunes con otros, dando una sensación de seguridad, de identidad, de dignidad, de formar parte de un todo más grande en la continuidad con las generaciones pasadas y en la esperanza de perpetuación en el futuro.

De todo esto resulta claro que la cultura es un *proceso constante* donde la sociedad es *significada* por el grupo humano, pero -a la vez- el individuo es configurado por la sociedad *significante*.

La comprensión actual de la cultura puede definirse como *la construcción significativa de la realidad* en la relación del ser humano con la *naturaleza* (la dimensión técnico económica), en la inter-relación del grupo humano organizado como sociedad (la dimensión social política), y en la búsqueda de sentido en relación con la totalidad (la dimensión religiosa).

La evangelización de la cultura implica la *novedad constante* de vivir en una cultura determinada la experiencia siempre renovadora del reconocimiento de Dios como también de encontrar expresiones culturales adecuadas conformes a esta experiencia. Ahora, *¿cuál es la aplicación ética correspondiente?*

El *referente ético primario* de la evangelización no es un código de normas sino *la manera distinta de pensar, juzgar y actuar* que comporta la conversión. La evangelización pretende “transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad” porque busca “alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad” (EN 18-19). Por eso que *la evangelización tiene repercusiones éticas en toda cultura*.

No sólo existe una consecuencia ética en toda evangelización sino también encontramos una *relación de necesaria complementariedad entre cultura y ética*. Los conceptos de “cultura” y “ética” se implican mutuamente ya que al significar la realidad (cultura) se necesita de un horizonte utópico (ética), y, por otra parte, el desafío ético precisa de un lenguaje o expresión cultural determinada para poder traducir el “proyecto humano” en una realidad social. Así, una cultura que descarta la ética está condenada a desaparecer y una ética que descarta la cultura está condenada a la irrelevancia.

La ética tiene un papel *vigilante* en toda cultura. La ética tiene la misión de estar alerta para denunciar cualquier intento discriminatorio que margina un

sector de la colectividad por razones que se justifican en nombre de una comprensión errónea de cultura. Así, por ejemplo, la *comprensión aristocrática* que discrimina entre la persona “culto” y la “ignorante” a partir de un código del conocimiento construido por un grupo social reducido e impuesto a la colectividad; el *prejuicio occidentalista* que distingue entre el “mundo culto” como el privilegio exclusivo de Occidente y el “mundo primitivo” configurado por el resto del mundo; y la *dominación de la técnica* que pregona el mundo industrializado como el más culto a partir de la sola capacidad técnica en contraste con los países pobres.

Estas comprensiones discriminatorias de la cultura llegan a justificar estructuras sociales opresoras, haciendo parecer como “normal”, “correcto” y “justo” lo que en definitiva es “anti-humano”, “equivocado” e “injusto”. Este empleo de cultura como signo y recurso de discriminación social no pertenece al pasado y aún sigue vigente en variadas expresiones culturales para justificar la marginación social por razones de color, pensamiento y grupo social.

La ética tiene la misión de *cuidar* la humanidad y *fomentar* la humanización en toda cultura y en cada expresión cultural mediante el anuncio de valores, la denuncia de abusos y la presentación de las grandes utopías en torno a la fraternidad.

En la cultura moderna, la ética tiene un cometido especial. Es el *papel profético* de la ética frente a la cultura. La cultura moderna (o postmoderna) tiene indiscutiblemente elementos positivos. Para mencionar algunos: el desencanto de las ideologías tradicionales; la preocupación creciente por la justicia social; el interés por los problemas ecológicos; la superación de los regímenes dictatoriales, y la sentida necesidad de una mayor integración entre los países del planeta. Sin embargo, también descubrimos aspectos negativos. Podemos señalar tres desafíos éticos:

- frente a una cultura que consagra el consumo, una ética de la gratuidad,
- frente a una cultura que consagra la marginación, una ética de la solidaridad,
- frente a una cultura que consagra el éxito, una ética de la debilidad.

El *consumismo* ha llegado al extremo de basar la estima humana a nivel del “tener” y no del “ser”. El “tener más” se entiende exclusivamente y tan sólo en términos de atributos físicos (belleza-fealdad), condición física (salud-enfermedad), posesión de bienes (rico-pobre), capacidad intelectual (inteli-

gente-ignorante), reconocimiento social (éxito-fra-caso). Esta “antropología cultural” margina y crea pobres de todo tipo. Jesús proclama una verdadera *ética de la gratuidad* que contradice radicalmente esta mentalidad consumista. Frente a la mentalidad de ponerle un precio a la estima de lo humano, la ética propone una actitud de aprecio a lo humano por sí mismo. Es decir, el aprecio por lo humano se afirma mediante la negación de un precio posible que pueda costear lo humano como mercancía de venta.

El consumismo engendra *marginación* y lo justifica en términos de competición y de mérito, reduciendo el “otro” a un “adversario” en el camino de la vida. Año tras año se denuncia la creciente brecha entre ricos y pobres. Es hora de tomar en serio una *ética de la solidaridad*, como un “imperativo antropológico” y no un “lujo ético”, es decir, una auténtica *exigencia de la fe cristiana* que proclama la realización de la persona en el compartir generoso y denuncia la marginación que produce el simple acúmulo de bienes. Hace falta una verdadera *pedagogía de la solidaridad* para la persona moderna. Toda cultura tiene que asumir una significación del otro como un sujeto que tiene derechos inalienables en la sociedad y que todo desarrollo de la sociedad pasa por la dignificación de todos sus miembros en la medida que se hace frente a sus necesidades reales. Desde la ética cristiana, el otro llega a ser un desafío de hermandad y condición de la propia salvación.

La ética cristiana aporta a la cultura esta gran y beneficiosa verdad para todas las personas: amar a Dios en el otro y el otro en Dios. Esta verdad es dignificante de todo ser humano porque no limita al otro a ser un simple sujeto de derechos sino lo proclama como un sujeto de hermandad. Esta visión antropológica resalta la solidaridad como una necesidad vital. La solidaridad es hoy más que nunca una condición de existencia para todas las personas, incluyendo la existencia de uno/a mismo/a, debido al grado de interdependencia a que ha llegado el mundo moderno.

Por último, una de las claves de significación que ofrece la cultura contemporánea es el *éxito*, entendido como algo fascinante, valioso en sí mismo sin ulterior referencia, y que se construye sobre el fracaso del otro. El éxito es el lema de los poderosos y, por una parte, engendra frustración en sus seguidores y, por otra parte, deja muchos cadáveres sociales en el camino. En este contexto es preciso presentar una *ética de la debilidad* fundada en la persona de Jesús, cuya lógica fue considerada como estúpida por los sabios y tonta por los prudentes, pero en el

tiempo (kairos) “la necesidad divina es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad divina, más fuerte que la fuerza de los hombres” (1 Cor 1,25).

“Fíjense en su asamblea: no hay en ella muchos sabios en lo humano, ni muchos poderosos, ni muchos nobles; todo lo contrario: lo necio del mundo lo ha escogido Dios para confundir a los sabios. Y lo débil del mundo lo ha escogido Dios para humillar al poder. Aún más: ha escogido la gente baja del mundo, lo despreciable, lo que no cuenta, para anular a lo que cuenta, de modo que nadie pueda gloriarse en presencia del Señor. Por El, ustedes son en Cristo Jesús, en este Cristo que Dios ha hecho para nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención” (1 Cor 1, 26-30). Esto no significa una consagración del fracaso sino un mirar y juzgar la realidad desde el fracasado. Esto es el significado profundo de la opción por el empobrecido por el simple hecho de ser pobre: entender, juzgar y proponer a partir de su situación de exclusión social para formar una visión que incluya de verdad a todas las personas.

Pero no basta la vigilancia y la profecía porque también es preciso subrayar el *papel creativo* que le corresponde a la ética en toda cultura. A toda denuncia corresponde un anuncio desde el cual se comprende la gravedad de la denuncia pero también desde el cual se vislumbra un camino de superación. Así, por ejemplo, los valores de la gratuidad, de la solidaridad y de la justicia como condición de vida para el sujeto oprimido pero emergente en la sociedad se plantean como una gran utopía en medio del desencanto ideológico que atormenta la postmodernidad.

Además el discernimiento ético sabrá acoger las aspiraciones de nuestro tiempo y re-orientarlas hacia metas éticas de humanización. Así, por ejemplo, la eficiencia y el pragmatismo pueden llegar a ser un aliado ético en la medida que se asumen como medios para un fin ético. La lucha contra la pobreza precisa de políticas sociales eficientes y una mentalidad pragmática, porque, las personas pobres no pueden esperar.

Una ética del momento de Dios.

Si por evangelización de la cultura se entiende una inculturación de la fe, una fe que busca su expresión cultural en un movimiento dialéctico de aceptación y rechazo, entonces la ética correspondiente precisa de una apertura pneumatológica donde la conversión y el discernimiento llegan a formar parte esencial en su estructura. Esta ética cristiana tiene

que ser marcada por una confianza en *el futuro de Dios* como fundamento para su praxis. Una ética que nace de la *esperanza cristiana*: una esperanza que no se confunde con características psicológicas de pesimismo u optimismo, sino se fundamenta en la fuerza de Dios como “constructor” del sujeto ético y “fiel cumplidor” de la utopía del Reino. Este futuro de Dios, que la ética discerniente busca traducir en acción orientadora de historia, es el verdadero futuro de la humanidad.

Nuevas inculturaciones del cristianismo.

Hay un fenómeno que precipitará el final de la identificación cristianismo-occidente, el desplazamiento geográfico que está experimentando la Iglesia católica. Mientras los católicos norte americanos y europeos disminuyen continuamente, debido al declive de la natalidad y a las defecciones, en América Latina hay cada año 8 millones más de católicos; en África, 4 millones más (700.000 de ellos debido a conversiones). Estamos ante un reto de primera magnitud: “La Iglesia tiene que elegir entre la inculturación y la globalización. Necesitamos una Iglesia católica, no una Iglesia global. Si el cristianismo llegó al Tercer Mundo por el camino de la expansión del colonialismo europeo, el cristianismo únicamente puede recuperar su credibilidad por el camino de la inculturación”.

La importancia del Concilio Vaticano II, con su incipiente intención de pasar de una Iglesia occidental a una Iglesia verdaderamente universal, es equiparable a lo que representó en la Iglesia primitiva el paso del judeo-cristianismo al pagano-cristianismo, cuando los discípulos, con la fuerza del Espíritu del Resucitado, tomaron iniciativas que no representaban una simple continuidad con las enseñanzas de Jesús.

Criterios para la realización del bien común de la cultura.

❖ *Acceso de todas las personas a la cultura (GS 60)*

Reconocimiento del “derecho de todos a la cultura, exigido por la dignidad de la persona, sin distinción de raza, sexo, nacionalidad, religión o condición social”.

Efectividad de este derecho, mediante “normas fundamentales”. “Uno de los deberes más propios de nuestra época, sobre todo de los cristianos/as, es el de trabajar con ahínco para que tanto en la economía como en la política, así en el campo nacional como en el internacional, se den las normas fundamentales para que se reconozca en todas partes y se

haga efectivo el derecho de todos a la cultura”. De hecho, “hoy día es posible liberar a muchísimas personas de la miseria, de la ignorancia”.

Cuatro aplicaciones inmediatas de este derecho:

- combatir el analfabetismo (cultura básica);
- acceso a los estudios superiores (igualdad de oportunidades);
- mejora de las condiciones de vida y de trabajo (despertar el afán por la cultura);
- reconocimiento de la participación de la mujer en los diversos sectores de la vida cultural.

Los bienes de la cultura son tan esenciales a la vida humana como los bienes económicos. La cultura no es una superestructura de lujo, un ocio inútil o escandaloso. Es un componente esencial de la vida humana. Por eso existe un derecho fundamental de la persona al acceso a la cultura.

❖ *La cultura: subordinada a la perfección integral de la persona.* No basta con que el camino de la cultura esté abierto a todos/as. Es necesario que “la cultura esté subordinada a la perfección integral de la persona humana, al bien de la comunidad y de la sociedad humana entera” (GS 59).

Dificultad de la situación actual:

- especialización deshumanizada;
- crecimiento de las varias disciplinas y ramas del saber.

Necesidad de una cultura integral:

- salvar la persona integral;
- tener síntesis posibles;
- sentido final: la persona.

“Por lo cual es preciso cultivar el espíritu de tal manera que se promueva la capacidad de admiración, de intuición, de contemplación y de formarse un juicio personal, así como el poder cultivar el sentido religioso, moral y social” (GS 59).

❖ *Necesaria “crítica” de la cultura.* Es un dato constatable el que la cultura tiende a reproducir el sistema en el que nace y en el que sobrevive. Las formas culturales de cada época tienden a reflejar los diversos centros de interés que la van configurando. Frente a esta propensión “manipuladora” e “ideologizadora” de la cultura a favor del poder (político, económico, religioso, etc.) surge la necesidad de una *cultura crítica*. Solamente con esta forma de cultura se puede proclamar con eficacia que la sociedad precisa radicales transformaciones y que se necesita un nuevo tipo de persona.

De este modo, el *frente cultural* aparece como decisivo en la transformación estructural de la sociedad. Unida con otros frentes, sobre todo con el económico y el político, la cultura es uno de los medios privilegiados para alcanzar cotas cada vez más elevadas en el proceso de liberación humana.

❖ **Libertad y autonomía en la creación cultural** (GS 59). La ética exige la libertad necesaria en el desarrollo de la cultura, así como una legítima autonomía en su orden.

La cultura, aunque no es un valor “absoluto” (“debe estar subordinada a la perfección integral de la persona humana, al bien de la comunidad y de la sociedad humana entera”), necesita “una justa libertad para desarrollarse y una legítima autonomía en el obrar según sus propios principios”. Consiguientemente hay que reconocer a toda persona el derecho a que, “salvados el orden moral y la común utilidad, pueda investigar libremente la verdad y, manifestar y propagar su opinión, lo mismo que practicar cualquier ocupación; y, por último, que se le informe verazmente acerca de los sucesos públicos”. La autoridad pública no puede determinar el carácter propio de cada cultura, sino fomentarlo “aun dentro de las minorías de alguna nación”. El poder público o económico no pueden instrumentalizar la cultura para provecho de sus finalidades de poder.

Ámbito educativo: opción ética por la educación liberadora.

Admitido, respetado y promovido el justo pluralismo de proyectos educativos, existen algunos valores éticos que han de ser asumidos por todo proyecto educativo. Los resumimos en la opción por la educación liberadora, opción que se convierte así en el denominador común y en el criterio de discernimiento ético de todos los proyectos de educación.

La concepción, la formulación y la realización de todo proyecto educativo han de tener como meta la **educación liberadora**. El documento de Medellín, número 4 expresa de un modo claro y sintético el significado y las implicaciones de la opción por la educación liberadora: “Nuestra reflexión sobre este panorama nos conduce a proponer una visión de educación más conforme con el desarrollo integral que propugnamos para nuestro continente; la llamaríamos la ‘educación liberadora’; esto es, la que convierte al educando en sujeto de su propio desarrollo. La educación es efectivamente el medio clave para liberar a los pueblos de toda servidumbre y para hacerlos ascender ‘de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas’, teniendo en

cuenta que la persona es responsable y artífice principal de su éxito o de su fracaso.

Para ello, la educación en todos sus niveles debe llegar a ser creadora, pues ha de anticipar el nuevo tipo de sociedad que buscamos en América Latina; debe basar sus esfuerzos en la personalización de las nuevas generaciones, profundizando la conciencia de su dignidad humana, favoreciendo su libre autodeterminación y promoviendo su sentido comunitario.

Debe ser **abierta al diálogo**, para enriquecerse con los valores que la juventud intuye y descubre como valederos para el futuro, y así promover la comprensión de los jóvenes entre sí y con los adultos. Esto permitirá a los jóvenes recoger ‘lo mejor del ejemplo y de las enseñanzas de sus padres y maestros y formar la sociedad del mañana’. La educación, además, debe afirmar, con sincero aprecio, las *peculiaridades locales y nacionales* e integrarlas en la unidad *pluralista* del continente y del mundo. Debe, finalmente, capacitar a las nuevas generaciones para el **cambio permanente y orgánico** que implica el desarrollo. Esta es la educación liberadora que América Latina necesita para redimirse de las servidumbres injustas y, antes que nada, del egoísmo de nosotros mismos. Esta es la educación que reclama nuestro desarrollo integral”.

La opción por la educación liberadora puede ser considerada como una auténtica alternativa “ética” (no alternativa puramente técnica) a todos los sistemas educativos existentes. *Se apoya* en una genuina visión humana y cristiana de la persona y de la sociedad, *propicia* una acción educativa coherente con esa visión (acción educativa: humanizante, abierta, personalizante, pluralista, concienciadora, renovadora, crítica, anticipadora, dialogal) y *conduce* a la liberación integral de las personas y de los grupos (sobre todo de los sectores más pobres y marginados).

La opción por la educación liberadora corresponde a lo que el Sínodo de los Obispos de 1971 llamó “Educación para la justicia”. Exhorta el citado sínodo a “que el método educativo deba ser tal, que enseñe a las personas a conducir la vida en su realidad global y según los principios evangélicos de la moral personal y social, que se exprese en un testimonio cristiano vital”. Tal método educativo contrasta con el actualmente vigente: “El método educativo, todavía vigente muchas veces en nuestros tiempos, fomenta un cerrado individualismo. Una parte de la familia humana vive como sumergida en una mentalidad que exalta la posesión. La escuela y los medios de comunicación, obstaculizados frecuentemente por el orden establecido, permiten formar la

persona que el mismo orden desea, es decir, una persona a su imagen; no una persona nueva, sino la reproducción de una persona tal cual”.

El Documento de Puebla (1979) se sitúa en idéntica perspectiva al proponer los “principios y criterios” de la educación humanizadora (n. 1.204-1.038).

2.3 Ética de los medios de comunicación social

Sociedad de la información.

En la comunidad hispana la vida es comunicación. ... aun cuando se transforme en chisme. El uso de la televisión, radio, teléfono, Internet aumenta en proporción exagerada... limita la comunicación en los miembros de la familia, introduce patrones de juicio en pugna con la cultura y educación recibida, crea confusión y crisis de identidad de pertenencia y de fe. La comunicación esta forjando un nuevo estilo de persona. *Mass media* e imperialismo cultural: cuatro grandes agencias de prensa controlan hoy el 95% de la información de todo el planeta. La “información” está modificando el panorama mundial con gran celeridad y provocando cambios sociales radicales. La información-comunicación es determinante en la comprensión de la persona del tercer milenio. Las nuevas tecnologías es uno de los instrumentos esenciales con que cuenta la globalización neoliberal para expandirse y conseguir sus objetivos a nivel planetario. Triada: globalización – nuevas tecnologías – sociedad de la información. La máxima comunicación es el darse por amor hasta el extremo.

Valores a promover en la comunicación social.

Siguiendo de cerca las orientaciones de la instrucción pastoral *Comunión y progreso*, que ha sido justamente definida como la “carta magna” católica de las comunicaciones sociales, creemos que los medios de comunicación social han de ser entendidos y realizados teniendo en cuenta los siguientes valores éticos:

❖ *“La persona misma es la norma en el uso de los medios de comunicación social”* (CP 14). Este es el criterio fundamental en la ética de los medios de comunicación social. De ahí que “los principios morales que a ellos se refieren deben apoyarse en la conveniente consideración de la dignidad de la persona, llamada a formar parte de la familia de los hijos adoptivos de Dios” (CP 14). La ética de los medios de comunicación social tiene su razón axio-

lógica en el valor de la persona en cuanto se realiza en el ámbito de la comunicación social a través de la peculiaridad de los diversos medios de comunicación social. Peculiaridad de los medios, razón íntima de la comunicación social y dignidad de la persona: éstas son las fuentes de donde brota el ethos de los medios de comunicación social.

❖ *Meta de la comunicación social: la humanización.* Este criterio puede ser expresado desde diversas perspectivas. Una de ellas es la de situar el *bien común* como valor decisivo: “El conjunto de las obras llevadas a cabo por los medios de comunicación debe juzgarse y valorarse en la medida en que sirvan al bien común, esto es: sus noticias, su arte y sus diversiones han de ser útiles a la vida y progreso de la comunidad” (CP 16). La realización del bien común se concreta a través de la promoción de los dos valores más específicos de la comunicación social: la *comunión* y el *progreso*. “La comunión y el progreso en la convivencia humana son los fines principales de la comunicación social y de sus instrumentos” (CP 1). Expresado de otro modo, la finalidad de los medios de comunicación social consiste en conseguir cotas cada vez más elevadas en el proceso de humanización. De este modo, “los medios de comunicación social se convierten en agentes activos del proceso de transformación, cuando se ponen al servicio de una auténtica educación integral apta para desarrollar toda la persona, capacitándolo para ser el artífice de su propia promoción, lo que también se aplica a la evangelización y al crecimiento en la fe” (Medellín, Documento XVI).

❖ *Competencia y responsabilidad en la emisión (emisores) y en la recepción (receptores) de la comunicación social.* La capacitación es condición imprescindible para un recto funcionamiento de la comunicación social. Por lo que respecta a los emisores, conviene recordar que “todos ‘los difusores’ (esto es: los profesionales de los medios de comunicación), cada uno según su propia conciencia, deben esforzarse en conseguir la capacitación necesaria para el ejercicio de tal profesión, y esto tanto más cuanto mayor sea su responsabilidad. Mayor obligación aún corresponde a quienes deben iluminar y formar el juicio y criterio de otros, sobre todo si se dirigen a personas de escasa madurez y cultura” (CP 15). Por otra parte, con relación a los receptores, es válido un criterio análogo: “No debe omitirse esfuerzo alguno para que ‘los receptores’ (esto es: los que se benefician de lo que leen, oyen o ven) se capaciten para interpretar exactamente cuanto les suministran estos instrumentos, y para beneficiarse lo más posible y poder participar activamente en la vida social; sólo así estos instrumentos conseguirán su

plena eficacia" (CP 15). Para adquirir la competencia requerida, se precisa una formación adecuada, tanto de los receptores como de los emisores de la comunicación. Esta formación se convierte en una de las exigencias primarias en el ethos de la comunicación social.

❖ *Toda comunicación ha de ajustarse "a la ley primordial de la sinceridad, de la honradez y de la verdad"* (CP 17). "No bastan la buena intención y la recta voluntad para que la comunicación resulte, sin más, honesta. Es además necesario que la comunicación difunda los hechos a partir de la verdad, esto es, que dé una imagen verdadera de las cosas y que ella misma tenga su propia verdad intrínseca. La estima y el valor moral de una comunicación social no nace sólo de su contenido ni de su enseñanza teórica, sino también del motivo que la determina, del modo y técnica de expresión y persuasión, de las circunstancias y de la diversidad misma de los hombres a los que se dirige" (CP 17).

❖ *Equilibrio entre información, formación y recreo.* Los medios de comunicación social, tomados en su conjunto, "han de mantener la debida proporción entre las noticias, la enseñanza y el pasatiempo" (CP 16). Este es un criterio que ha de orientar a los usuarios en la selección de las comunicaciones, y a los responsables de la comunicación en la programación de los contenidos. Los medios de comunicación social pueden y deben ejercer una notable ayuda en el campo de la educación, de la promoción y extensión culturales, del arte y del folklore, de la diversión y de la recreación. Esos medios de comunicación social, a través de sus contenidos, orientan a los individuos y a los grupos en la realización proporcionada de estos aspectos de la vida humana.

❖ *La comunicación social:* ambiente adecuado para construir la persona crítica. Los medios de comunicación social corren el peligro de construir una persona acrítica. Frente a esta tentación surge la exigencia ética de crear un tipo de comunicación social que sea el ambiente propicio para la edificación de la persona crítica. Realizadores y usuarios deben sentirse hondamente interpelados por esta exigencia moral. Los *realizadores* deben ser "promotores y animadores del diálogo en la sociedad humana. Ellos dirigen este intercambio que los instrumentos de comunicación social constituyen en el mundo entero... Los realizadores que deshonran un arte y su obra dejándose llevar exclusivamente del interés económico o del ansia de la popularidad, tan efímera, no sólo sirven pésimamente a sus clientes, sino que tarde o temprano ofenden la fama y estima de su profesión" (CP 73 y 77). Por lo que respecta a

los *usuarias*, hay que reconocer "que tienen en este campo unas posibilidades –y por ello también unas obligaciones– más graves de lo que generalmente se cree" (CP 81); les corresponde ser parte realmente activa y crítica. Y lo serán, "si interpretan rectamente las noticias, juzgándolas y ponderándolas según su fuente y contexto; si las escogen con prudencia y diligencia y un espíritu crítico exigente; si en los casos necesarios completan la información recibida con datos adquiridos en otras fuentes; si no dudan de manifestar con franqueza su asentimiento, sus reservas o su abierta desaprobación" (CP 82). Para lograr una comunicación social suficientemente crítica juegan un papel importante los críticos.

❖ *Libertad de comunicación dentro del orden jurídico justamente establecido.* La comunicación social exige, para su auténtica realización, el derecho de la libertad. Este derecho se enraiza en la misma condición de la persona: "La persona es un ser social; por ello, le es necesario manifestar sus pensamientos y compararlos con los de los demás. Y esto es hoy más necesario que nunca, cuando son los grupos o equipos, más que cada persona aisladamente, quienes realizan las obras de investigación y los descubrimientos" (CP 45). En concreto, "esta libertad de comunicación incluye la libertad de los individuos y los grupos para investigar, para difundir a todas partes las noticias y para utilizar libremente los medios de información" (CP 47). La libertad de comunicación no debe ser coartada, sino promovida y ayudada por los ordenamientos jurídicos.

Moral de la información.

La información, en cuanto "búsqueda y difusión de las noticias" (IM 5), es una realidad sociológica compleja en la que intervienen muchos factores técnicos y personales (agencias de información, reporteros, servicio periodístico, etc.). Aunque los medios de comunicación social no reducen sus funciones al campo de la información, ni ésta se agota en ellos, sin embargo existe una notable relación entre medios de comunicación social e información. Los criterios éticos que deben orientar el hecho humano de la información pueden ser reducirías a tres grupos.

❖ *Derecho a la información.* Nadie niega hoy el derecho de la persona a la información, derecho reconocido en la "Declaración de Derechos Humanos" (art. 19) y en documentos del magisterio eclesial (PT 12; GS 26; IM 5 y 12). El derecho a la información se *fundamenta* no sólo en la dignidad del individuo, sino también en la exigencia del bien común: "La sociedad misma, en sus distintos planos, necesita esta información para funcionar adecuada-

mente. Necesita igualmente ciudadanos bien formados. Así, este derecho a la información hoy se considera no solo un derecho individual, sino una verdadera exigencia del bien común" (CP 35).

Los *sujetos* de este derecho son tanto los individuos como los grupos sociales. Por otra parte, no sólo los informadores gozan del derecho a la información; son los receptores, es decir, el público, los que también reclaman este derecho como algo propio.

Los *ámbitos* de este derecho abarcan el horizonte de los legítimos intereses del individuo y de los grupos: "Aquellas cosas que convienen a las personas, según las circunstancias de cada cual, tanto particularmente como unidos en sociedad" (IM 5). Sin embargo, conviene recordar que "el derecho a la información tiene determinados límites, siempre que su ejercicio choca con otros derechos, como son: el derecho a la verdad que ampara la buena fama de las personas y de toda la sociedad; el derecho a la vida privada, que defiende lo más íntimo de las familias y de los individuos; el derecho al secreto, si lo exigen las necesidades o circunstancias del cargo o el bien público. Estando en juego el bien común, la información ha de ser prudente y discreta" (CP 42).

En correlación con el reconocimiento de este derecho a la información surgen los *respectivos deberes* tanto de los informadores como de todas las demás personas. "Al derecho que nace de estas necesidades apuntadas corresponde la obligación de adquirir información de las cosas, pues este derecho no podrá ejercerse si el hombre mismo no se esfuerza por informarse. Por lo cual es necesario que tenga a su alcance ayuda y medios variados entre los que pueda elegir libremente, de acuerdo con sus necesidades, tanto privadas como sociales. Sin la diversidad real de fuentes de comunicación, es ilusorio, queda anulado el derecho de información" (CP 34).

❖ **Exigencias objetivas de la información.** El Concilio Vaticano II señala estos criterios: "El recto ejercicio del derecho a la información exige que, en cuanto a su objeto, la información sea siempre verdadera y, salvadas la justicia y la caridad, íntegra; además, en cuanto al modo, ha de ser honesta y conveniente, es decir, debe respetar escrupulosamente las leyes morales y los legítimos derechos y dignidad de la persona, tanto en la obtención de las noticias como en su difusión" (IM 5).

❖ **El montaje estructural del proceso informativo.** La moralidad de la información no depende únicamente de la voluntad de los informadores; está condicionada también por el montaje actual del proceso informativo, cuyos momentos principales se reducen a los tres siguientes: acceso a las fuentes

por parte de los informadores, libre circulación de las noticias y receptividad activa por parte del público.

Exigencias éticas de la propaganda.

Propaganda y publicidad pertenecen a la llamada "comunicación persuasoria". Sin limitarse a los medios de comunicación social, es en estos donde tienen sus vehículos más eficaces. Los criterios éticos que han de orientar la propaganda son:

❖ **Necesidad de la propaganda.** Por el hecho de vivir en una sociedad pluralista, la propaganda pertenece a la condición social de la persona actual. La propaganda es un modo de afirmar la pluralidad de opciones y de orientar las preferencias de los individuos. La libertad de propaganda de los individuos y de los grupos es inherente a sus intangibles derechos de libertad de pensamiento y de expresión. Por eso son preferibles, normalmente, los regímenes liberal-democráticos que hacen posible esta forma de debate y que se esfuerzan, con ayuda incluso de los *massmedia*, por formar y extender una recta y justa opinión pública (cf. IM 8). Hay que condenar, en cambio, como *intrínsecamente* inmorales, los regímenes totalitarios (especialmente los político-estatales), que suprimen toda discusión, reduciendo al silencio a los/las que disienten, mediante la amenaza de su eliminación civil; monopolizando todos los instrumentos de información y envileciéndola al reducirla a la propaganda facciosa; interpretando y suprimiendo, con la censura administrativa o con expedientes técnicos sistemáticos..., todo lo que pueda contradecir sus posturas o, de todos modos, significar incómodas confrontaciones.

❖ **Bien común: justificación ética de la propaganda.** "Sólo será lícita la propaganda o 'campaña publicitaria' cuando su finalidad y método sean dignos de la persona, cuando intente servir a la verdad y aproveche al bien común, tanto nacional como universal, sea de los individuos o de las colectividades" (CP 29).

❖ **Riesgos de una propaganda manipuladora.** A veces, la propaganda atenta contra el bien común, impide la pública y libre expresión, deforma la verdad o infunde prejuicios en la mente de las personas, difundiendo verdades a medias o discriminándolas según un fin preestablecido o pasando por alto algunas verdades importantes. En esos casos, la propaganda "daña la legítima libertad de información del pueblo y por ello no debe admitirse en forma alguna" (CP 30).

❖ **Moralidad de los contenidos, de los medios y de los métodos.** La propaganda ha de ser valo-

rada por su contenido, sus medios y sus métodos. El *contenido* de la propaganda no puede ser algo evidentemente inmoral. Los *medios* empleados no deben sobrepasar en costes económicos y humanos a los bienes que se pretenden conseguir. Los *métodos* han de respetar la dignidad del “adversario” y la criticidad del público. Sobre estos aspectos tiene una función importante el justo ordenamiento jurídico y la vigilancia pertinente de los poderes públicos.

Valores y contravalores de la publicidad.

La publicidad es uno de los factores condicionantes de la vida social de nuestro tiempo. ¿Puede existir una moral en este terreno? Esta pregunta cuestiona el ethos global de nuestra sociedad.

❖ **Razones y condiciones de la publicidad.** La importancia de la publicidad en la sociedad de nuestro tiempo crece de día en día, y nadie escapa a su influencia. Es ciertamente muy útil a la sociedad. Por ella, el comprador conoce los bienes que puede necesitar y los servicios que se ofrecen; y así también se promueve una más amplia distribución de los productos. Con esto se ayuda al desarrollo de la industria, que contribuye al bien general. Esto es laudable con tal de que quede siempre a salvo la libertad de elección por parte del comprador, y aunque se utilicen las necesidades primarias excitando el deseo de unos bienes, la publicidad debe tener en cuenta la verdad dentro de su estilo característico (n. 59).

❖ **Cuándo es nociva la publicidad.** Pero si la publicidad presenta al público unos artículos perjudiciales o totalmente inútiles, si se hacen promesas falsas en los productos que se venden, si se fomentan las inclinaciones inferiores de la persona, los difusores de tal publicidad causan un daño a la sociedad humana. Se daña a la familia y a la sociedad cuando se crean falsas necesidades, cuando continuamente se les incita a adquirir bienes de lujo, cuya adquisición puede impedir que atiendan a las necesidades realmente fundamentales. Por lo cual, los anunciantes deben establecerse sus propios límites, de manera que la publicidad no hiera la dignidad humana ni dañe a la comunidad. Ante todo debe evitarse la publicidad que sin recato explota los instintos sexuales buscando el lucro, o que de tal manera afecta al subconsciente que se pone en peligro la libertad misma de los compradores (n. 60).

❖ **Publicidad y países en vías de desarrollo.** Por el contrario, un uso prudente de la publicidad puede estimular a un mayor progreso, de manera

que el público se esfuerce en elevar el nivel de las condiciones de su vida. Pero se sigue un grave daño si se alaban y aconsejan unos bienes de tal manera que unos grupos, principalmente los que se esfuerzan en salir de la pobreza buscando un digno nivel de vida, ponen su progreso en satisfacer unas necesidades ficticias, les dedican una gran parte de sus bienes y así posponen a ello el cubrir necesidades verdaderas conseguir un auténtico progreso (n. 61).

❖ **Peligro de concentraciones.** La gran cantidad de dinero empleado en la publicidad amenaza, en sus fundamentos mismos, a los instrumentos de comunicación social, porque el estilo mismo de estos anuncios lleva consigo el peligro de que el público juzgue que los medios de comunicación social no tienen más objetivo que estimular las necesidades humanas para propagar el uso de cualquier producto. También la libertad misma de los medios de comunicación puede peligrar por la presión de los medios económicos. Como los medios de comunicación social están apoyados en una economía, sólo podrán subsistir aquellos que consiguen mayores ingresos de la publicidad. Se abre así camino a los monopolios y se pone en peligro el derecho de recibir anuncios o de rechazarlos, y el mismo diálogo social. En el uso de los medios de comunicación social ha de garantizarse el “pluralismo” y defenderse con leyes adecuadas contra el peligro que nace de que las inversiones procedentes de la publicidad vayan a parar exclusivamente a los medios más poderosos (n. 62).

Responsabilidad ética en la opinión pública.

La opinión pública es, en expresiones de Pío XII, “el patrimonio de toda sociedad normal compuesta de personas que, conscientes de su conducta personal y social, están íntimamente ligados con la comunidad de la que forman parte. Ella es en todas partes, y en fin de cuentas, el eco natural, la resonancia común, más o menos espontánea, de los sucesos y de la situación actual en sus espíritus y en sus juicios”. Así entendida, hemos de convenir en que la opinión pública “es característica y propiedad de la sociedad humana”, ya que “nace del hecho de que cada uno, espontáneamente, se esfuerza por mostrar a los demás sus propios sentimientos, opiniones y afectos, de manera que acaban convirtiéndose en opiniones y costumbres comunes” (CP 25).

Recordamos **los criterios** que han de iluminar una recta comprensión de la opinión pública:

❖ **La libertad de expresión: necesario punto de partida.** “La libertad, por la que cada uno puede expresar sus sentimientos y opiniones, es necesaria

para la formación recta y exacta de la opinión pública” (CP 26). Para que exista una opinión pública que merezca el nombre de tal, se requiere la libre expresión y la correspondiente confrontación de opiniones, de individuos y de grupos, “para que, aceptadas unas y rechazadas o perfeccionadas otras, y conciliadas y acomodadas las demás, terminen las más sólidas constantes por crear- una norma común de acción” (CP 26).

❖ **Obligación de concurrir todos/as a la formación de la opinión pública.** Todos los ciudadanos/as deben sentirse obligados/as a participar en la formación de una adecuada opinión pública. Los profesionales de los medios de comunicación social o los que “por cualidades propias o cualquier otro tipo de motivos son estimados e influyen en la sociedad juegan un papel de gran peso en la creación de la opinión pública al expresar su propia opinión” (CP 28).

❖ **Discernimiento de la autentica opinión pública.** No toda opinión, por el simple hecho de estar muy difundida y afectar a muchas personas, ha de tenerse sin más por opinión pública. Además, la opinión de la mayoría no es siempre la mejor ni la más coherente con la verdad. Por otra parte, la opinión pública cambia con frecuencia y está expuesta a los vaivenes de las masas. “Por todo esto, no deben adoptarse demasiado rápidamente las opiniones que están en boca de todos. Es más, puede haber razones obvias que aconsejen oponerse directamente a ellas” (CP 31).

❖ **Riesgo de manipulación de la opinión pública.** La opinión pública está sometida al riesgo de la manipulación, sobre todo por parte de los que detentan el poder sobre los medios de comunicación social. Aprovechando la capacidad sugestiva de estos medios y sorprendiendo a la persona en sus limitaciones (disminución del sentido crítico, irreflexión, emotividad exagerada, etc.), la opinión pública es con frecuencia instrumentalizada en orden a intereses ajenos al bien de las personas y de la comunidad.

❖ **La opinión pública debe ser tenida en cuenta.** “Las opiniones que corren más abiertamente, dado que manifiestan la mentalidad y deseos del pueblo, deben ser tomadas en atenta consideración, sobre todo por las autoridades, tanto religiosas como civiles” (CP 32).

Cuanto acabamos de decir debe ser aplicado a la *opinión pública dentro de la Iglesia*. Reconocido el derecho a la libertad de expresión y de pensamiento en la Iglesia, es necesario reconocer también la función benéfica e imprescindible de la opinión pública

para mantener vivo el necesario diálogo entre los miembros de la Iglesia (cf. CP 114-125).

2.4 La llamada “calidad de vida”

La expresión “calidad de vida”, es reciente y por la sobrecarga emocional que supone, es difícil precisar el contenido exacto de este nuevo concepto. Sirve, como concepto-medida, para describir las condiciones de vida de una determinada sociedad; vale para la discusión de los problemas sociales del crecimiento demográfico, del desarrollo económico, o de la protección del medio ambiente; aglutina el malestar de amplios sectores de la población ante una civilización que no colma las aspiraciones de la persona. Estas y otras connotaciones significativas se adhieren a la expresión *calidad de vida*.

Calidad de vida no es lo mismo que “nivel de vida”; este último concepto designa el grado de bienestar económico-social sometido a medición cuantitativa (por ejemplo, a través de la medida de la “renta nacional”). La calidad de vida se mueve en el ámbito de dos referencias: vida y calidad. “Vida” designa aquí toda la realidad que tiene, o debe tener, algún significado para la persona (desde las necesidades primarias hasta los deseos más “humanos”). El término “calidad” orienta los significados de la “vida” hacia el *ser humano*, ser de cada persona y de todas las personas. Integrando las dos referencias, podemos decir que calidad de vida designa la autorrealización desarrollada y plena de la persona, el encuentro de su propia identidad. Así, el concepto define la plenitud de las posibilidades de realización de la existencia humana que, partiendo de la seguridad de una constante satisfacción de las necesidades vitales materiales fundamentales (como alimentación, vestido, habitación), se desarrolla en la libre actividad de sí mismo como individuo en el juego, en el arte, el intercambio comunicativo, la entrega social y religiosa y el esfuerzo solidario de los particulares por la configuración del mundo de la vida humana como causa común ordenada. Este concepto de identidad permite que se hagan perceptibles en cada caso la medida y el grado de alienación respecto a la plenitud de perfecciones a que puede llegar el ser.

La calidad de vida, aunque no es una realidad medible cuantitativamente, aparece a través de un sistema equilibrado de *indicadores*. El desarrollo económico no es garantía segura de calidad de vida, pero constituye un presupuesto necesario para ella; de ahí que tender a limitar el crecimiento económico en los países en vías de desarrollo (crecimiento

cero) supone un atentado contra la calidad de vida. Las condiciones sociales para el desarrollo de las necesidades psicológicas y relacionales de la persona son indicadores óptimos de la calidad de vida, lo mismo que el sistema de relación de la persona con el medio ambiente. En síntesis, la realización, para las más personas posibles y para el más largo tiempo posible, de las condiciones de vida correspondientes a la dignidad humana: ése es el parámetro global de la calidad de vida.

Mirada desde un punto de vista ético, la calidad de vida se convierte en uno de los criterios dinámicos del quehacer humano. La meta que se acaba de asignar a la calidad de vida corresponde a la finalidad básica de la ética: la realización de condiciones de vida que respondan a la dignidad humana para el mayor número posible de personas. Consiguientemente, la realización de la calidad de vida es uno de los imperativos básicos del ethos humano: objetivamente, en ese empeño se totaliza el contenido de las exigencias morales; y, subjetivamente, en esa realización se concretan las instancias éticas de la responsabilidad humana: solidaridad, justicia, libertad.

Así, pues, la ética *apoya* el empeño de implantar en el mundo humano la calidad de vida y se siente *interpelada* por este concepto-valor al organizar el campo de los contenidos y de las responsabilidades morales. El factor más importante del que dependerá el destino humano es la misma calidad humana, no sólo la calidad de algunas élites, sino la calidad media de los miles de millones de personas que pueblan la tierra. Este principio, tomado como exigencia ética, es el motor de una auténtica “revolución humana”. Uno de los aspectos más destacados en las discusiones sobre la calidad de vida es la relación de la persona con su medio.

2.5 Ecología y moral

Sensibilidad ecológica.

El consumo de carburantes fósiles, unido a la continua deforestación, produce el efecto “invernadero” que lleva consigo la contaminación atmosférica y el aumento de la temperatura del planeta que podría provocar desastres insospechados relacionados a sequías y al crecimiento del nivel de los océanos. La emisión a la atmósfera de sustancias químicas industriales presentes en polvos desinfectantes, en aerosoles y en insecticidas varios, causan la destrucción de la capa de ozono que protege la vida de las radiaciones ultravioletas responsables de diver-

sas enfermedades. Nos encontramos ante un ataque global y sistemático a la vida. Muchas especies de animales y plantas están en peligro de extinción. Se abusa de la tierra fértil y del aire; el agua y la tierra están contaminadas. Nos preocupa la desaparición de plantas y de bosques tropicales, la amenaza de la desertificación de muchas regiones del mundo y las inevitables consecuencias de hambre y miseria. La población del mundo crece a un ritmo alarmante, y dos terceras partes de la población viven bajo el umbral de la pobreza. Los países que más contaminan el planeta son los más ricos e industrializados. Estos son al mismo tiempo los responsables del uso, abuso, despilfarro y apropiación de los recursos mundiales.

La relación de la persona con su medio o con su “circunstancia”, origina múltiples problemas. El uso que el ser humano ha hecho de la tierra (el nomadismo, las civilizaciones fluviales, las grandes migraciones, las actividades agrícolas y mineras, las guerras, etc.), el tipo de civilización actual (urbanismo, industrialización, turismo, etc.), las exigencias de la técnica (centrales atómicas, etc.), el mismo crecimiento económico han originado, a partir de los años setenta, una situación de angustia (UNESCO (1986): *Estamos haciendo inhabitable el planeta*).

Aunque algunos informes tengan un tono excesivamente alarmista, y aunque entre los economistas no exista todavía acuerdo sobre los “límites del crecimiento”, sin embargo el problema de la relación de la persona con su medio suscita serios interrogantes a la humanidad. Como dice la carta apostólica Octogésima adveniens: “Mientras el horizonte se va así modificando, partiendo de las imágenes que para él se seleccionan, se hace sentir otra transformación, consecuencia tan dramática como inesperada de la actividad humana. Bruscamente, el ser humano adquiere conciencia de ella: debido a una explotación inconsiderada de la naturaleza, corre el riesgo de destruirla y de ser a su vez víctima de esta degradación. No sólo el ambiente físico constituye una amenaza permanente: contaminaciones y desechos, nuevas enfermedades, poder destructor absoluto; es el propio consorcio humano el que el hombre no domina ya, creando de esta manera para el mañana un ambiente que podría resultarle intolerable. Problema social de envergadura que incumbe a la familia humana toda entera” (OA 21).

La toma de conciencia de este problema ha puesto de relieve un valor: *la unidad de destino del “planeta azul”*. “La humanidad comienza a percibir una dimensión nueva y más radical de la unidad, porque se da cuenta de que los recursos (como los pre-

ciosísimos tesoros del aire y del agua, imprescindibles para la vida, y la limitada y, frágil 'biosfera' de todo el conjunto de los seres vivientes) no son infinitos, sino que, por el contrario, deben ser cuidados y protegidos como un patrimonio único de toda la humanidad" (Sínodo de Obispos, 1971). Como consecuencia de esa toma de conciencia, surge la necesidad de adoptar criterios y medidas concretas. Han

de ser replanteados los criterios que iluminan la relación de la persona con el cosmos. Para adoptar medidas concretas, se requiere suscitar en la humanidad una "ética ecológica". Esta ética no ha de insistir tanto en detalles casuísticos cuanto en un conjunto de actitudes que testifiquen la opción de la persona por la vida y por el respeto al patrimonio común, presente y futuro, de la humanidad.

3. La economía como crecimiento equitativo

Si la política configura la *organización* social del poder, la economía es la distribución social de los bienes. Si en el ámbito político existen ansias de una mayor participación, en la economía clama al cielo una más justa y equitativa *repartición* de los bienes. La economía precisa de la dirección humana (la política económica) y el sentido humano (la ética económica) ya que de otra manera se transforma en un mecanismo ciego. Es que la economía pertenece al reino de los medios y no al horizonte de los fines. La ética económica no pretende ofrecer un modelo vinculante de sociedad ni da respuestas definitivas sino ofrece una orientación que tenga como supremo criterio directivo a la persona humana en todas sus dimensiones.

Unas pinceladas.

Los Ángeles es expresión del proyecto neoliberal de la globalización económica que produce riqueza para unos y pobreza, y exclusión para otros. El pueblo hispano representa las consecuencias negativas de este proyecto. No son personas pobres, son empobrecidas, excluidas y marginadas. Muchas de ellas tienen que emigrar porque el sistema económico les afecta en su tierra y aquí: trabajo sumiso y barato, de esclavos. ¿Quién es causa del hambre en el mundo? EU es causa importante del problema. La comunidad hispana tiene un mejor ingreso que en su tierra pero no una mejor calidad de vida. Gran número de los emigrantes son del campo. Gran número no goza de los servicios de salud. Hay desinterés para la educación. Un gran número de personas hispanas paga más de la mitad de su ingreso en vivienda. La comunidad hispana es trabajadora y necesita de dos a tres trabajos para poder medio vivir; es abusada en su proceso migratorio. Según la ONU la población mundial se estabilizará en 10.200 millones dentro de 100 años. El 98% del crecimiento tendrá lugar en los países pobres. Es inevitable que la gente vaya donde poder vivir y

ninguna ley por muy represiva que sea, podrá frenarla: migración continua. Crecientes costos de los servicios médicos. Somos testigos: del deterioro ecológico, de una siempre mayor inestabilidad e inseguridad, de la economía como centro, de que uno vale por lo que produce y por el dinero que tiene, que en este momento en EU la economía está subiendo y perdiendo puestos de trabajo. Se da una internacionalización del comercio, de la producción, de los capitales, de mayor creación de riqueza, de concentración del poder económico (Microsoft 90% del mercado mundial), de debilitamiento del trabajo frente al capital. Se nos dice que entren en el país los que nosotros necesitamos y no los que quieren venir... Hay recortes en la educación, la salud y hay discriminación contra hispanos que rentan viviendas (Dep. federal de vivienda). Se gastan billones en la guerra, por ir a Marte, en clínicas para animales... El mercado laboral no favorece a las personas hispanas: el trabajador/a hispano/a (aun después de tres generaciones de vivir en EU) rezagado en cuanto a los salarios y beneficios en parte debido a su inpreparación en el sector tecnológico. El progreso económico y social de la gente hispana es lento pero seguro.

3.1 Criterios básicos de la moral económica

3.1.1 "La persona es la autora, el centro y el fin de toda la actividad económico-social" (GS 63).

❖ *Sentido del criterio.* Esta es la referencia más decisiva del ethos cristiano en relación con la economía. El valor de la persona constituye el origen y el objetivo de todo compromiso social cristiano. El valor de la persona como horizonte referencial de la realidad económica ha sido expresado múltiples veces por el magisterio social de la Iglesia y consti-

tuye uno de los puntos más claros de la visión ética cristiana en relación con la economía (MM 219-220; QA 17; PP 34; GS 64).

❖ **Aplicación: La necesidad “humana”: criterio de la actividad económica.** La economía tiene como origen y meta a la persona. Por otra parte, la actividad económica se define por la lucha contra la escasez en orden a la satisfacción de las necesidades de la persona. La conjunción de los dos aspectos, definición de economía y marco referencial humanista, da origen al criterio axiológico siguiente: *la economía justa es una economía configurada por la satisfacción de las necesidades humanas.*

A la ética le corresponde proponer el criterio de la necesidad humana como la razón y el objeto de toda economía que pretende ser justa. Subrayamos el adjetivo “humano”, porque en esa adjetivación se centra el cometido de la ética. La humanización de la necesidad supone, por lo menos, lo siguiente:

■ La satisfacción de las *necesidades humanas* es el fin supremo de la economía. De este modo, la economía debe configurarse como una “economía de necesidades”, configuración diametralmente opuesta a la que se basa en el afán de lucro o en la pura rentabilidad. La economía debe modelarse sobre la necesidad y no únicamente por la oferta y la demanda.

■ Para que la necesidad sea el criterio de una economía justa, se precisa humanizar el concepto mismo de necesidad. Es decir, precisamos una ética de las necesidades, que ha de traducirse en una jerarquía de las mismas: necesidades materiales y espirituales (necesidades integralmente humanas), necesidades individuales y sociales (necesidades de la persona social o de la sociedad personalizada).

■ La ética tiene que estar atenta para descubrir y acusar los falseamientos a que es sometida la necesidad, los falseamientos de signo capitalista o de signo socialista. Una economía justa tiene que ser economía de necesidades. Pero no toda economía de necesidades es justa. Solamente la necesidad *humana* es criterio ético para la justicia en la economía. La moral económica tiene aquí un criterio importante para formular el ethos en el mundo de la actividad económica.

3.1.2 La “creación” y la “redención” como marcos comprensivos de los bienes económicos.

❖ **Sentido del criterio.** La comprensión bíblica de los bienes económicos es que son ante todo bienes “dados” y descubre en lo humano: la “creación” y la “redención”. Los bienes económicos, aunque tan

tecnificados y racionalizados como los de nuestra época, no dejan de ser *dones* de Dios: manifestación de la bondad fundamental de todo lo que existe y signo de la bondad que lleva toda actividad humana; pero, al mismo tiempo, requieren *ser redimidos* de la ambigüedad que tiene toda realidad y de la maldad que puede introducir y que de hecho introduce la persona en su actuación. Esta dosis de optimismo-pesimismo en la comprensión de la realidad económica matiza el ethos cristiano ante la economía. El “liberalismo de ayer” y la “tecnocracia de hoy” se inclinan excesivamente hacia el polo optimista, mientras que los movimientos de “profetismo” y de “contestación” caen con frecuencia en el peligro del maniqueísmo pesimista. Una comprensión dialéctica de la economía (síntesis de “creación” y de “caída” en la categoría de la “redención”) dará lugar a planteamientos éticos de carácter dialéctico y no simplificador.

❖ **Aplicación: Los falsos mitos de la productividad y del lucro.** En la economía actual pueden ser constatadas dos utopías míticas: la productividad sin límite y el lucro sin freno. La productividad es una de las leyes de la economía. Pero esta ley se convierte con frecuencia en *mito*. El paso de la etapa preindustrial a la economía industrializada ha reportado a la humanidad un impresionante aumento económico. El nivel económico de la humanidad ha dejado por debajo la línea de la “escasez” y se ha instalado en la línea de la “abundancia” y hasta de la “opulencia”. Pero esta realidad ha traído consigo un mito nuevo para la humanidad actual: *el mito de la productividad sin límite*. La moral económica no puede aceptar la productividad sin límite como criterio ético. Dejada la economía a la fuerza ciega de la productividad, además de desencadenar periódicamente “crisis profundas”, iría en contra de los valores básicos de la humanidad: la dignidad absoluta de la persona, el interés socialmente compartido, la equidad en el reparto de los bienes, etc. La productividad sin límite es la *voracidad objetivada* de los sistemas económicos construidos sobre esta utopía mítica de la época actual.

El *mito del lucro* es correlativo al de la productividad. Los “incentivos psicológicos” han de ser tenidos en cuenta para estimular la actividad económica. Tampoco “se prohíbe aumentar adecuada y justamente su fortuna a quienquiera que trabaja para producir bienes, sino que aun es justo que quien sirve a la comunidad y la enriquece, con los bienes aumentados de la sociedad se haga él mismo también más rico” (Pío XI). Pero, cuando el afán de lucro se sitúa como el motor decisivo de la actividad

económica, es entonces cuando hace su aparición otro mito demoledor de las relaciones humanas. El mito de la productividad sin límite y el mito del lucro sin freno engendran la *voracidad estructural* de los sistemas económicos basados sobre ellos. Pablo VI expresó agudamente la inutilidad humana de estos mitos, contraponiendo las dos dialécticas: la del “tener” y la del “ser” en *Populorum progressio* 19: “Así, pues, el tener más, lo mismo para los pueblos que para las personas, no es el fin último. Todo crecimiento es ambivalente. Necesario para permitir que la persona sea más persona, lo encierra como en una prisión desde el momento en que se convierte en el bien supremo, que impide mirar más allá. Entonces los corazones se endurecen y los espíritus se cierran; las personas ya no se unen por amistad, sino por interés, que pronto les hace oponerse unos a otras y desunirse. La búsqueda exclusiva del poseer se convierte en un obstáculo para el crecimiento del ser y se opone a su verdadera grandeza; para las naciones, como para las personas, la avaricia es la forma más evidente de un subdesarrollo moral” (PP 19).

3.1.3 Igualdad de derechos de toda la familia humana.

❖ *Sentido del criterio.* La comprensión cristiana de la historia se basa en la unidad de ser y de destino de toda la familia humana. Ello conlleva la valoración igualitaria de toda persona. Unidad de la familia humana e igualdad de todas las personas son los pilares de la comprensión histórico-religiosa del humanismo cristiano. El Concilio Vaticano II afirma: “La finalidad principal de la producción no es el mero incremento de los productos, ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio de la persona, del ser humano integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas; de toda persona, decimos, de todo grupo de seres humanos, sin distinción de raza o continente” (GS 64). La visión del desarrollo económico como un “desarrollo integral de toda persona y de todas las personas” (PP 42), y la comprensión de la economía como un derecho y un servicio “a toda la familia humana” (QA 45), tienen profundas repercusiones para la formulación y la realización del ethos cristiano en relación con las realidades económicas. La igualdad de derechos de toda persona, de todos los grupos, de todas las naciones, y en general de toda la familia humana, constituye un marco referencial cuyas implicaciones todavía no han sido deducidas en el terreno de la ética económica.

❖ *Aplicación: El destino universal de los bienes económicos.* En una economía pre-industrial y de “pobreza”, el principio del destino universal de los bienes económicos se entendía en el sentido de que la masa de bienes disponibles había sido destinada por Dios a todas las personas y que una desequilibrada repartición contradecía el orden divino. A partir de esta comprensión se fundamentó la obligación de la limosna, el rechazo de lucro, la licitud de sustraer lo “ajeno” en situación de extrema necesidad, etc. Esta comprensión de los bienes como una masa estática interpreta el principio del destino universal de los bienes económicos afirmando que las personas “ricas” originan un desequilibrio injusto y que “sus bienes pertenecen a los pobres”. La economía de la época industrial es una economía dinámica y de “riqueza”. Sin embargo, el principio del destino universal de los bienes sigue teniendo vigencia. La actividad económica, en su compleja estructura y en sus variadas funcionalidades, tiene que estar orientada hacia la realización del principio señalado.

Pensemos en los siguientes ámbitos de aplicación:

- las instituciones jurídico-positivas de dominio y apropiación han de ser sometidas a una revisión permanente, a fin de adaptarlas mejor a la consecución del reparto equitativo de los bienes;
- el interés producido en la actividad económica ha de repartirse equitativamente, a fin de que la economía tenga por beneficiario a todas las personas;
- el desequilibrio económico entre los diferentes países es injusto porque contradice el principio de que los bienes económicos están destinados al bien de “toda la familia humana” (Pío XI).

La afirmación, permanentemente actualizada en referencia a la situación de la economía, de que los bienes tienen un destino universal es un criterio axiológico fundamental para la formulación de la ética económica desde una perspectiva cristiana. Su fuerza de iluminación axiológica es ilimitada; abarca todo el horizonte de la actividad económica.

3.1.4 La preferencia por la persona pobre.

❖ *Sentido del criterio.* En la actuación de Jesús de Nazaret se advierte una preferencia por el más débil, preferencia que se traduce en rasgo normativo para sus seguidores/as. En relación con la economía, la persona cristiana ha de tener una propensión indeclinable a situarse al lado y a favor de las personas pobres, que constituyen el grupo de las personas “débiles” en este ámbito de lo humano. A este respecto, es interesante constatar la

diferencia entre la actitud de Malthus, quien considera a las personas pobres como intrusas indeseables en el festín de la naturaleza cuando todos los puestos están ya ocupados, y la actitud de León XIII, quien afirma que “la misma voluntad de Dios parece más inclinada del lado de las personas afligidas, pues Jesucristo llama felices a las personas pobres” (RN 31).

❖ **Aplicación.** Esta solidaridad preferencial con la persona pobre tiene una función ética singular en relación con la ética económica en épocas de crisis. En doble sentido:

■ *Para tomar conciencia del justo reparto de los costos humanos y sociales que conlleva la crisis.* La propensión normal es que dichos costos recaigan desproporcionadamente sobre las personas más débiles, originando así la formación de una nueva clase social: “la de las víctimas de la crisis”.

■ *Para orientar la política económica que propone alternativas a la crisis.* Nuestros obispos han propuesto un criterio taxativo: la política económica ha de ser valorada por los “efectos sobre los pobres” (Origins 16 [1986] 418). La Conferencia Episcopal en el documento “Justicia económica para todos”, n. 13-18 presenta seis principios fundamentales de moral económica:

1. Toda decisión o institución económicas deberán ser juzgadas de acuerdo con su capacidad de proteger o menoscabar la dignidad de la persona humana.
2. La dignidad humana sólo se alcanza y se protege en comunidad. Según nuestra enseñanza, la persona humana es a la vez sagrada y social.
3. Todas las personas tienen derecho a participar en la vida económica de la sociedad. La justicia fundamental exige que se garantice a la gente un nivel mínimo de participación en la economía o hacer aportaciones.
4. Toda persona miembro de la sociedad tiene una obligación especial para con los pobres y los débiles. En las Escrituras y el magisterio de la Iglesia hemos aprendido que la justicia de una sociedad se mide por la forma como trata a los pobres.
5. Los derechos humanos son las condiciones mínimas para que exista la vida en comunidad. Según la doctrina católica, los derechos humanos abarcan no sólo derechos civiles y políticos, sino también derechos económicos.
6. La sociedad en su conjunto, por medio de sus instituciones públicas y privadas, tiene la responsa-

bilidad moral de realzar la dignidad humana y proteger los derechos humanos.

3.2 Problemática moral entorno al trabajo

El trabajo es una constante en la vida de la humanidad: marca su camino en la historia. El ser humano es “un ser que trabaja”. La historia es historia del trabajo. El sentido como la estructura y organización del trabajo han sufrido un cambio muy profundo con la llegada de la industrialización. La máquina y las grandes fábricas lo han convertido en un engranaje muy complicado. Por una parte, llega a ser factor de alienación y deshumanización, de graves conflictos sociales. Por otra, es elemento indispensable de un nuevo modelo de sociedad. Uno de los fenómenos más preocupantes de la situación social actual es el desempleo y subempleo.

❖ **La persona, sujeto del trabajo.** En el trabajo se puede distinguir su carácter objetivo y subjetivo. Lo verdaderamente importante es este último: la persona es sujeto del trabajo. La persona trabaja, realiza diversas acciones en su trabajo. Todas ellas, independientemente de su contenido objetivo, tienen que servir para la realización y perfeccionamiento de la vocación humana. Esta dimensión condiciona la ética del trabajo. Es decir, el valor ético del trabajo está vinculado directamente al hecho de que quien lo lleva a cabo es una persona, un sujeto consciente y libre. La dignidad del trabajo no está en su dimensión objetiva (lo que la persona hace), sino en su dimensión subjetiva (es la persona quien lo hace). Por lo tanto, el trabajo está en función de la persona, y no la persona en función del trabajo.

Esto constituye el más elocuente “evangelio del trabajo”. Manifiesta que la base para determinar su valor no es el tipo de trabajo que se realiza, sino que es la persona quien lo realiza. Aunque algunos trabajos pueden tener un valor objetivo más o menos grande, sin embargo, cada uno de ellos se mide, sobre todo, con el metro de la dignidad del sujeto mismo del trabajo. Independientemente del trabajo que cada persona realiza, el más corriente y monótono, la finalidad es siempre la persona misma. Por lo tanto, la primera orientación ética hacer del trabajo una realidad personal y personalizante. Es decir, que nazca de la persona, que sea expresión de la persona y le permita afirmarse y realizarse y, al mismo tiempo, la enriquezca como persona. El trabajo supera la finalidad económica, utilitarista e instrumental. Debe ser un elemento de

humanización, un elemento que permita a la persona ser y hacerse más persona.

Naturalmente, estas afirmaciones tienen que confrontarse con la realidad, tan lejana a veces. Y tienen que confrontarse también con las diferentes corrientes de pensamiento materialista y economicista. Ellas han entendido el trabajo como una especie de mercancía que el trabajador vende al empresario. Se da, así, una inversión de valores: la persona es considerada como un instrumento de producción, mientras debe ser tratada como sujeto eficiente y creador. En la perspectiva cristiana, pues, el trabajo no es un producto que se intercambia, una cosa sujeta al mercado, algo que tiene un precio, que se compra y se vende, ni es tampoco el objeto de un contrato entre dos individuos. Si el trabajo se humaniza, escapa a este régimen de contrato y a esta concepción meramente económica. Entonces se convierte en autodonación de personas libres que toman conciencia de su vocación humana y de su responsabilidad.

❖ **Primacía axiológica del trabajo.** Ante todo, la ética humanista y cristiana ha de resaltar la primacía axiológica del trabajo frente a cualquier otra realidad económica, incluida la propiedad. Juan XXIII, quien considera esta primacía valorativa del trabajo “como una prueba del progreso de la humanidad”, encuentra la razón justificadora de esta afirmación en el hecho de que el trabajo procede inmediatamente de la persona humana: “Esta nueva actitud coincide plenamente con el carácter natural del trabajo, el cual, por su procedencia inmediata de la persona humana, debe anteponerse a la posesión de los bienes exteriores, que por su misma naturaleza son de carácter instrumental; y ha de ser considerada, por tanto, como una prueba del progreso de la humanidad” (MM 107). Juan Pablo II proclama: “Ante la realidad actual... se debe ante todo recordar un principio enseñado siempre por la Iglesia. Es el principio de la prioridad del trabajo frente al capital” (LE 12). La primacía axiológica del trabajo da una orientación peculiar a todo el edificio de la ética económica. Los restantes factures de la vida económica han de ser juzgados y transformados desde esta opción humanista por el trabajo.

❖ **Deber y derecho al trabajo.** El trabajo es característica y signo de la persona. Constituye una dimensión fundamental de la existencia humana. Producir, fabricar, transformar la naturaleza, es la actividad típica de la persona. No habrá nadie que niegue el deber que tiene toda persona de trabajar. La enseñanza social católica pone de relieve esta exigencia básica de la persona y señala las razones que la justifican: el trabajo es medio para sostener

la vida; en él se realiza el perfeccionamiento personal; cumple un servicio social; es, además, signo de la dimensión religiosa de la persona con Dios.

Tampoco se niega hoy día el derecho de toda persona al trabajo. El problema radica en la creación de unas estructuras económicas en las cuales el derecho al trabajo sea eficazmente reconocido y garantizado.

❖ **El desempleo, calamidad social.** El derecho al trabajo constituye un aspecto fundamental de la vida humana. Sin embargo, la violación de este derecho es la situación que vivimos de hecho en el momento actual. La crisis económica ha desencadenado un desempleo masivo, que el mismo Juan Pablo II no ha dudado en calificar de calamidad social y de situación injusta. Frente al derecho primordial del trabajo nos encontramos con una situación que estructuralmente coarta y viola dicho derecho. Esta situación tiene unas consecuencias sociales, económicas y éticas. Repercuten tanto en el desarrollo de la persona como en la convivencia social. Ante un problema tan grave y urgente, la comunidad cristiana no puede quedarse simplemente en la denuncia de la situación injusta. Hay que llegar a actitudes de solidaridad auténtica, de desprendimiento, de responsabilidad en compartir, de justicia y coherencia. El tremendo problema del desempleo plantea a la sociedad, especialmente a quienes detentan el poder político y económico, la exigencia moral de asegurar el derecho al trabajo.

Aunque las concreciones del derecho al trabajo tienen matices diversos en los diferentes sistemas económicos, es necesario proclamar las siguientes *exigencias éticas generales*:

■ Nadie puede beneficiarse a costa del desempleo de otras personas. En un sistema capitalista, los beneficios del capital no pueden adquirirse sin mirar a la creación de puestos de trabajo. Por otra parte, el pluriempleo, además de denotar otros fallos de injusticia estructural, atenta en muchos casos al derecho que otros tienen al trabajo.

■ El Estado tiene que atender, de un modo particular, al problema de las personas sin trabajo, tratando de erradicar esta lacra casi endémica en la estructura económica de bastantes países.

■ Los ordenamientos jurídicos en relación con la falta de trabajo y desempleo han de formularse en función tanto del nivel individual como del bien de todo el sistema económico.

■ El derecho al trabajo va unido con frecuencia al problema de la emigración; en principio, es preferible el desplazamiento del capital, a tener que some-

ter a la emigración la mano de obra; por otra parte, el derecho a la emigración es en muchos casos una forma actual de reconocer y garantizar el derecho al trabajo.

❖ **Condiciones humanas en el trabajo.** Una importante perspectiva ética del trabajo es la que se refiere a sus condiciones de proceso humanizador. Nos referimos a toda clase de trabajo; y pensamos no solamente en las condiciones inhumanas a que ha sido sometido el trabajo del proletariado (recuérdese el trabajo industrial del siglo XIX), sino también en las nuevas formas de alienación: excesiva división y especialización, mecanización, burocratización, etc. El Concilio Vaticano II (GS 67) formuló un conjunto de exigencias éticas para que el trabajo constituya realmente un proceso de humanización tanto de los individuos como de los grupos humanos: “La actividad económica es de ordinario fruto del trabajo asociado de las personas; por ello es injusto e inhumano organizarlo y regularlo con daño de algunos trabajadores. Es, sin embargo, demasiado frecuente también hoy día que los trabajadores resulten en cierto sentido esclavos de su propio trabajo. Lo cual de ningún modo está justificado por las llamadas leyes económicas. El conjunto del proceso de la producción debe pues ajustarse a las necesidades de la persona, a la manera de vida de cada uno en particular y de su vida familiar, teniendo siempre en cuenta el sexo y la edad. Ofrézcase, además, a los trabajadores la posibilidad de desarrollar sus cualidades y su personalidad en el ámbito mismo del trabajo. Al aplicar, con la debida responsabilidad, a este trabajo su tiempo y sus fuerzas, disfruten todos de un tiempo de reposo y descanso suficiente que les permita cultivar la vida familiar, cultural, social y religiosa. Más aún, tengan la posibilidad de desarrollar libremente las energías y las cualidades que tal vez en su trabajo profesional apenas pueden cultivar”.

❖ **Exigencias éticas de la persona trabajadora.** En relación con el trabajo es necesario indicar un conjunto de *aspectos concomitantes*:

■ Al trabajo corresponde una justa retribución. La doctrina social de la Iglesia se ha preocupado de formular las exigencias éticas del salario justo, exigencias que hoy día han de ser interpretadas dentro del contexto más amplio de una política económica salarial y dentro de la dinámica de pactos y convenios colectivos cuyo protagonismo corresponde a los grupos sindicales.

■ En muchas naciones, la conciencia moral tiene que protestar ante la injusticia de las retribuciones asignadas, a veces de una forma incontrolada, a los trabajos de las profesiones liberales; no es justa la

obtención de beneficios exagerados a costa de clientes que forzosamente se ven obligados a acudir a ciertos profesionales, como médicos, psicólogos, abogados, etc.

■ Al trabajador le corresponde, además de una justa retribución, el derecho a las seguridades sociales, a la libre sindicación, etc. El trabajo también ha de ser considerado como fuente de ahorro y de una ulterior inversión, lo mismo que el medio más adecuado para acceder a una propiedad privada justa.

■ La continua promoción de la persona trabajadora, sobre todo de la obrera, a cuotas crecientes de humanización ha de considerarse como una exigencia ética importante. La visión optimista de Juan XXIII sobre la elevación económico-social, política y cultural del mundo laboral tiene que traducirse en términos de ética: “Contemplamos el avance progresivo realizado por las clases trabajadoras en lo económico y en lo social. Inició el mundo del trabajo su elevación con la reivindicación de sus derechos, principalmente en el orden económico y social. Extendieron después los trabajadores sus reivindicaciones a la esfera política. Finalmente, se orientaron al logro de las ventajas propias de una cultura más refinada. Por ello, en la actualidad, los trabajadores de todo el mundo reclaman con energía que no se les considere nunca simples objetos carentes de razón y libertad, sometidos al uso arbitrario de los demás, sino como hombres en todos los sectores de la sociedad; esto es, en el orden económico y social, en el político y en el campo de la cultura” (PT 40).

❖ **Espiritualidad del trabajo.** La encíclica *Laborem exercens* dedica la última parte (capítulo V, n. 24-27) a la exposición de los principales “elementos para una espiritualidad del trabajo”:

- el trabajo ha de vivirse como participación en la obra del creador;
- la persona trabajadora cristiana encuentra en Cristo el auténtico “hombre del trabajo”;
- la vida de trabajo cobra su sentido pleno si se la vivencia a través del misterio de la cruz y de la resurrección de Cristo.

Presentamos como ideal normativo las afirmaciones del Concilio Vaticano II: “El trabajo humano que se ejerce en la producción y en el comercio o en los servicios es muy superior a los restantes elementos de la vida económica, pues estos últimos no tienen otro papel que el de instrumentos. Pues el trabajo humano, autónomo o dirigido, procede inmediatamente de la persona, la cual marca con su impronta la materia sobre la que trabaja y la somete a su

voluntad. Es para el trabajador y para su familia el medio ordinario de subsistencia; por él, el hombre se une a sus hermanos y les hace un servicio, puede practicar la verdadera caridad y cooperar al perfeccionamiento de la creación divina. No sólo esto. Sabemos que, con la oblación de su trabajo a Dios, los hombres se asocian a la propia obra redentora de Jesucristo, quien dio al trabajo una dignidad sobre eminente laborando con sus propias manos en Nazaret" (GS 67).

3.3 De la propiedad privada a la comunidad de bienes

Es frecuente escuchar la expresión "derecho de propiedad privada". Este derecho ha regulado la relación de la persona con los bienes de la tierra y con el fruto de su actividad y trabajo. A veces se ha exaltado de tal manera que se ha hecho de él un derecho absoluto y sagrado, e incluso que le ha convertido en el valor decisivo de la vida social. La enseñanza de la Iglesia sobre la propiedad hunde sus raíces en la Sagrada Escritura y en el pensamiento de los Padres de la Iglesia de los primeros siglos.

■ El libro de los Hechos de los Apóstoles ofrece el testimonio de vida de las primeras comunidades cristianas. Describe el ideal de una comunidad solidaria, donde nadie pasa necesidad, donde se vive en comunión y se comparten los bienes: "La multitud de los creyentes no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a los bienes, sino que todo era común entre ellos" (Hch 4,32; cf Hch 2,44-45 y 4,34-35). Partiendo de estos testimonios, se puede comprender que la vida cristiana se orienta no hacia la propiedad privada sino, más bien, hacia la comunión de bienes, la solidaridad, la socialización.

■ Entre los Padres de la Iglesia, la enseñanza más generalizada es que por derecho natural los bienes son comunes. Han sido dados por Dios a toda la humanidad para su uso común. Por tanto, sería injusto que una persona se apropiara de los bienes que son más necesarios a otras. "La naturaleza ha repartido todo en común entre todas las personas. Dios mandó que se produjera todo a fin de que el alimento fuera común para todas las personas y la tierra fuera una posesión común. La naturaleza produjo el derecho de la comunidad: sólo la usurpación injusta creó el derecho privado y con él la propiedad privada" (San Ambrosio). "No le das a la persona pobre de lo tuyo, sino que le devuelves lo suyo. Pues lo que es común y ha sido dado para el uso de todas

las personas, lo usurpas tú solo/a. La tierra es de todas las personas, no sólo de las ricas: pero son muchos menos las que gozan de ella que las que no gozan. Pagas, pues, un débito, no das gratuitamente lo que no debes" (San Ambrosio). "Acertadamente llama el evangelio riquezas "injusticias", pues todas las riquezas no tienen otro origen que la injusticia y no se puede uno hacer dueño de ellas. Por lo cual me parece certísima aquella sentencia popular que dice: los ricos lo son por su propia injusticia o por herencia de bienes adquiridos injustamente" (San Jerónimo).

■ En el siglo XVII se produce una separación de esta línea de pensamiento, atribuyendo a la propiedad privada el carácter de derecho natural.

■ Los documentos pontificios intentan responder a situaciones sociales muy diferentes. La doctrina católica sobre la propiedad queda fijada y concentrada en el Concilio Vaticano II (GS 69-71). El Concilio afirma que los bienes de la tierra están destinados a todos las personas y pueblos. Deben, pues, llegar a todas las personas para que exista la justicia. Ciertamente que la persona tiene derecho a poseer una parte de bienes suficientes para sí y para su familia. La propiedad contribuye a la expresión de la persona y el ejercicio de la responsabilidad y libertad humana. Pero este derecho no es compatible con otras formas de propiedad pública. Y, sobre todo, la misma propiedad privada tiene, por su misma naturaleza, una función social. Sobre la propiedad grava "una hipoteca social", es decir, la propiedad tiene necesariamente una función social. Esta función social de la propiedad es lo que fundamenta las grandes opciones éticas de la encíclica: la opción preferencial por las personas pobres y la solidaridad. Quienes disponen de bienes han de sentirse responsables de las personas más débiles y han de estar dispuestos/as a compartir con ellas lo que poseen. Se recuerda también, la convicción de que hay que "aliviar la miseria de los que sufren no solo con lo superfluo, sino con lo necesario" (SRS 31, CA 36).

Orientaciones éticas.

La doctrina de la Iglesia afirma el derecho a la propiedad privada. El fundamento de esta enseñanza está en la relación natural entre la persona y los bienes económicos. Son indispensables para la subsistencia y desarrollo. Por otra parte, la persona mediante su trabajo transforma la naturaleza, y mediante el trabajo adquiere la propiedad.

■ Pero la propiedad privada no constituye un derecho absoluto e intocable. Aunque se encuentre

garantizada por las leyes, está siempre supeditada a la exigencia del destino universal de los bienes. De manera que el derecho a la propiedad privada está subordinado al derecho al uso común. Por ello afirma el Vaticano II que la persona no debe considerarse como “exclusivamente suyas” las cosas que posee, sino también como “comunes”. De esta orientación se desprenden múltiples consecuencias, como el derecho a tomar de la riqueza ajena en situación de necesidad extrema, o la obligación de ayudar a las personas necesitadas no sólo con los bienes superfluos (GS, 69).

■ No se debe excluir la socialización. Económicamente, socialización es casi sinónimo de “nacionalización” o “estatalización”. Supone el paso al dominio público de bienes privados. Pero, para que sea posible la socialización, la ética cristiana requiere los siguientes criterios: que se oriente al bien común, que respete el principio de subsidiaridad, la libertad y el pluralismo de los individuos y los grupos sociales.

3.4 El reto de las grandes migraciones – El imperio y los nuevos “bárbaros”

Las telecomunicaciones y el abaratamiento de los transportes, la globalización de los mercados ha producido un movimiento de masas. Mas claramente: *el hambre creada por el sistema económico mundial empuja la gente a buscar donde y como sobrevivir*. Uno no ha venido aquí por capricho. Para nosotros los hispanos: Estados Unidos es parte (causa) del problema. Nuevas dimensiones. Miedo a lo diferente, que se traduce en rechazo al “otro”, da lugar al racismo y a la xenofobia y está muy relacionado con la inmigración. Se trata de un sentimiento casi compulsivo. La alternativa a estos sentimientos alimentados por toda clase de estereotipos e incluso por las leyes restrictivas de los derechos de los inmigrantes, es la interculturalidad. La inmigración se refiere a la condición de pobre extranjero y revela la otra cara de la humanidad.

Las migraciones son un fenómeno, antiquísimo. Si la cuna de la humanidad estuvo en África ocho o diez millones de años atrás y hoy están habitados los cinco continentes, se ha debido a las sucesivas migraciones ocurridas desde hace por lo menos 150.000 años. Sin embargo, las migraciones sólo empezaron a ser un fenómeno verdaderamente importante durante la segunda mitad del siglo XIX; y desde entonces no han dejado de aumentar. En 1991 J.C. Rufin publicó *El imperio y los nuevos bárbaros*. En él comparaba los muros levantados alre-

dedor de los países ricos para frenar la marea de inmigrantes procedentes del tercer mundo con los fosos, murallas y torres de vigilancia que el Imperio romano construyó durante el siglo II para impermeabilizar sus fronteras e impedir el acceso de los bárbaros. Ni aquellos muros fueron eficaces ni lo serán los de hoy. Más bien debemos dar por supuesto que *el siglo XXI será el siglo de las grandes migraciones*. Según las previsiones de las Naciones Unidas, la población mundial seguirá aumentando hasta quedar estabilizada en 10.200 millones de personas dentro de cien años; y el *98% de dicho crecimiento demográfico tendrá lugar en los países pobres*. Es inevitable que la gente vaya hacia las oportunidades si las oportunidades no van hacia ella, y ninguna ley de extranjería, por muy represiva que sea, podrá frenarlas. “Nadie puede poner fronteras a nuestra hambre”. **Defensa de los derechos del inmigrante:** si alguien desea libremente establecerse en otro país para mejorar su vida, debería tener libertad para hacerlo, porque antes que ciudadanos de tal o cual país somos todos ciudadanos del mundo.

Migración. Definición del fenómeno migratorio en la sociedad moderna.

Los procesos migratorios, además del cambio de ambiente geográfico, implican un cambio de ambiente social, del conjunto de relaciones sociales y del sistema social. La movilidad territorial y la movilidad social son dos características bastante difundidas en las sociedades actuales. Las ciencias sociales tratan de explicar este fenómeno encuadrándolo en la problemática del desarrollo. Puede ser un factor de activación, de creatividad y de innovación, así como contribuir a la intercomunicación entre diversas culturas. Y pueden ser también factores de recesión en el desarrollo cuando favorecen la eliminación o el estancamiento de ciertas culturas. Las migraciones incluyen dos aspectos: la **emigración** = el proceso mediante el que se deja un área cultural para establecerse en otro sitio, y la **inmigración** = la entrada en un área cultural distinta de la de origen para establecer en ella una residencia más o menos permanente.

1. **Movimiento físico del individuo o del grupo dentro de un espacio geográfico**, movimiento que incluye un cambio de asentamiento relativamente duradero. Subrayar el carácter relativamente duradero del desplazamiento a un nuevo ambiente socio-cultural.

2. **Cambio en el sistema de interacciones**, es decir, se hace sentir el peso de la distancia. Con el paso de la sociedad de origen a una nueva de des-

tino, se interrumpen o se reducen notablemente las relaciones con la primera, mientras que se instauran otras nuevas con la sociedad de inmigración. Se desarrollan nuevas relaciones, surgen nuevas necesidades, se asimilan nuevos valores y nuevas formas, se crean nuevas agrupaciones e instituciones. Los cambios se hacen evidentes en todas las esferas principales de la vida social. De todo ello se deduce que el simple cambio de residencia sin un cambio en el sistema de interacciones no puede considerarse en sentido estricto como fenómeno migratorio.

Causas, dimensión y dirección.

El análisis de las causas de la dimensión y de la dirección de las migraciones se inspira en general en la *teoría de los factores de atracción y de expulsión* existentes tanto en la sociedad de emigración como en la de inmigración, a los que se añaden los factores neutrales y otros factores presentes en ambas sociedades.

Entre los *factores de expulsión*, podemos enumerar: estancamiento económico, disminución de los recursos nacionales, ingresos bajos, desempleo, descenso del nivel de vida, discriminación política o de otro tipo cualquiera, escasas posibilidades de influencia o de participación, alienación, catástrofes naturales, posibilidades limitadas de desarrollo y de emancipación personal, etcétera.

Como principales *factores de atracción* pueden considerarse: prosperidad económica, alto nivel de ingresos y elevado nivel de vida, posibilidad de ejercer una profesión adecuada y de promocionarse en el empleo, posibilidad de educación y de establecer relaciones profesionales provechosas, reintegración en el ambiente familiar, etc.

Sobre la decisión de emigrar influyen, además, otros factores que revisten la forma de obstáculos. Uno de estos obstáculos está representado por la distancia geográfica. Otro puede consistir en la excesiva diferencia entre los dos sistemas, ya sea de carácter cultural o político. Las críticas a esta teoría es que se dispone de casos concretos en los que estos factores subsisten y, a pesar de ello, no se produce el fenómeno migratorio. No hay que olvidar el *momento subjetivo* de la valoración de los factores que impelen y que atraen, así como la interpretación subjetiva de ambos sistemas socio-económicos; esto influye notablemente en la creación de intereses.

Las decisiones se adoptan sobre la base de valores definidos jerárquica y no casualmente. En la sociedad de origen existen categorías o grupos de personas que ven satisfechas sólo parcialmente sus nece-

sidades, o que ven insatisfechas de hecho algunas de sus necesidades fundamentales. Estos estratos viven en una situación de relativa insatisfacción, privación e incertidumbre. Los posibles emigrantes llegan a la conclusión de que estos intereses y necesidades no pueden satisfacerse en la sociedad en que viven, convenciéndose al mismo tiempo de que sí pueden satisfacerse en una determinada sociedad de inmigración. Si estas necesidades e intereses ocupan una posición muy elevada en la jerarquía de valores, constituyen un factor que ejerce notable influencia, no sólo en la *decisión de emigrar*, sino también en el *proceso de adaptación a la nueva sociedad*. Dado que en la decisión influyen elementos racionales y emocionales, deben tomarse en consideración también las características psicosociales de los individuos.

Selectividad y motivaciones.

Ante los factores de expulsión y de atracción las personas reaccionan de modo diferente, creándose una selección o una propensión a la emigración en ciertos grupos o categorías, una migración diferenciada. Los *jóvenes adultos entre veinte y treinta y cuatro años* son más propensos a la emigración que los otros grupos de edad. La diferencia sexual puede influir en la selectividad de modo diverso, según el tiempo y el lugar. Entre los demás factores se pueden enumerar el status y la profesión, el estado civil, la pertenencia a grupos étnicos, raciales o religiosos y el nivel educativo.

Las motivaciones de los emigrantes: relieve máximo de la emigración: por motivos de *trabajo*. Otro motivo bastante frecuencia es el de *carácter familiar* (los movimientos de las personas que se reúnen con sus padres o familiares, los movimientos por motivos de matrimonio, de muerte, de divorcio...).

A estos motivos se pueden añadir el caso de los *estudiantes* que se trasladan para acceder a determinadas universidades, y también los motivos ocasionales determinados por calamidades: terremotos, sequías, inundaciones, guerras, etc. Los países industrializados hacia los que se dirigen los flujos migratorios, cada vez *tienen menos necesidad de fuerza muscular y más necesidad de materia gris*, y que las diferencias en el campo de la tecnología y de la investigación, han estimulado siempre el flujo de *cerebros (brain drain)*. Los ancianos muestran una motivación más baja a emigrar, debido a una influencia distinta de las tradiciones y de la necesidad de promoción social. Quienes están orientados en un sentido nacional y están más ligados a su propia cultura originaria tienen menor motivación

que quienes están orientados en un sentido utilitarista y cosmopolita.

Tipologías.

El *supuesto* en el estudio sobre las migraciones: el *ser humano es por naturaleza sedentario*, permanece en un lugar mientras no se vea impelido por una fuerza determinada a trasladarse a otro. A ésta se podría contraponer que: el *ser humano emigra por el placer* de trasladarse. A pesar de ello, no se explica el comportamiento diferencial de los seres humanos: algunos no se mueven de su lugar, mientras que otros emigran. Trataremos brevemente unos tipos de migración.

1. **Migración primitiva.** Se trata del resultado de *expulsiones ecológicas*, del movimiento relacionado con la incapacidad del ser humano para luchar contra las fuerzas naturales. En muchos casos se ha de tener presente la *presión demográfica* que un área determinada es incapaz de soportar. Este tipo de migración, se oriente *hacia las ciudades* y los polos industriales, adquiriendo así una connotación innovadora.

2. **Migración forzada.** El factor desencadenante lo desempeña el *Estado o alguna institución social* equivalente. Se incluyen en este tipo, los movimientos que preceden o siguen a las *invasiones armadas o a las revoluciones* internas, que muchas veces reciben el nombre de exiliados o refugiados políticos.

3. **Migración de masa.** La migración libre no es muy amplia; pero muchas veces, después de las dos primeras fases de movimiento migratorio, se produce una tercera, cuando el flujo aumenta y la migración se convierte en un estilo de vida, en un modelo establecido y en un ejemplo de comportamiento colectivo. El aumento del flujo es casi automático. Parece útil distinguir dos tipos de migración masiva de acuerdo con su lugar de destino: asentamiento en áreas *no urbanas*, más o menos amplias, que muestra un carácter *conservador*, y *urbanización*, dirigida, hacia los grandes centros ciudadanos, que es generalmente de índole *innovadora*. El número de obreros cualificados y expertos aumenta continuamente, y mientras que la fuerza-trabajo no cualificado se dirige principalmente a las zonas más desarrolladas, los especialistas se orientan en parte hacia los países muy desarrollados y en parte hacia los países en vías de desarrollo. En general, se ha producido por término medio una elevación del grado de cualificación de los emigrantes y una mayor reglamentación de los flujos migratorios.

Estratificación y migración.

Las migraciones contemporáneas son un fenómeno de lucha de clases, y ello tanto en el momento inicial, en la sociedad de origen, como en el momento final en la sociedad de inmigración, en la nueva sociedad de destino. Es bien sabido que la masa de los emigrantes está formada por obreros del sector industrial, obreros no cualificados y desempleados, es decir, por los estratos más bajos de la población. En la nueva sociedad de destino se mantiene su baja posición en la estratificación social. El conflicto que existía entre esta clase y la clase dominante del país de origen se mantiene también, con modalidades diversas, en el nuevo país de inmigración, entre los inmigrados y los estratos dominantes en esa sociedad. Es de fundamental importancia examinar las relaciones que existen en las sociedades de destino entre los diversos estratos de la sociedad receptora y los de los nuevos grupos inmigrados, con referencia también a los fenómenos de discriminación y de segregación.

Relaciones entre sociedad de inmigración e inmigrados.

En las relaciones entre la sociedad de destino y los grupos de inmigrados se distingue dos tipos de procesos: *procesos integradores*, entre los que resaltamos la acomodación, la adaptación integración, la asimilación y el pluralismo cultural; y los *procesos desintegradores*, como la estratificación sobre bases étnicas, la segregación y los distintos fenómenos conflictivos.

❖ **Procesos integrativos.** Con la llegada a la nueva sociedad y tras los primeros contactos, da comienzo para la persona que inmigra y para los grupos de inmigrados un *largo proceso integrador*. Se trata del tipo de relaciones que se instaura, tanto inicialmente como en sucesivos períodos, entre la sociedad de inmigración y los recién llegados, y que puede caracterizarse por una ausencia de conflictos, por una convivencia pacífica en la que, no obstante, están latentes los conflictos, por un *modus vivendi* y por relaciones secundarias. Se define esta fase con el término de *acomodación*, distinguiéndola de la *adaptación-integración* (integración en sentido estricto). Este proceso se podría definir como la consolidación de la sociedad de inmigración mediante la inclusión de los grupos inmigrantes en el propio sistema. Estos grupos aceptan algunos valores de la nueva sociedad, mientras mantienen algunos otros de su propia cultura originaria. En este proceso se puede advertir también una *redefinición de los roles* en el ámbito del grupo de los inmigrados; para llegar a ello se deben superar

algunas normas tradicionales y algunas incompatibilidades culturales. El proceso tiene diversas dimensiones: la económica (adaptación a las nuevas condiciones de trabajo y al nivel de vida), la social (inserción en los grupos de amistad, nuevos modelos de tiempo libre, abrirse camino en la nueva sociedad), la política (la orientación política, el grado de participación en la vida política del nuevo país) y cultural (aceptación de algunos modelos culturales, aunque sobre la base del pluralismo cultural, no aculturación asimilación).

Asumir los modelos de conducta, los modos de pensar, la escala de valores; es decir, asumir en general la cultura de la sociedad de inmigración es lo que podría definirse como **asimilación**. Puesto que la integración es un proceso social, puede considerarse como un *continuum* en el que la parte final está constituida por la asimilación total, cuando los inmigrantes pierden completamente la dimensión cultural originaria, apropiándose la de la nueva sociedad, y se identifican perfectamente con ella, integrándose en todas sus estructuras. Hay que subrayar que el proceso de asimilación es muy prolongado y que difícilmente se alcanza la última fase de la asimilación total.

En general, podemos decir que el proceso de integración (en sentido amplio) es lo contrario de la asimilación entendida como conformidad cultural, del *melting pot*. *La integración, tal como se entiende actualmente, no debería implicar una concordancia total del inmigrado con los valores culturales y sociales del país de inmigración, sino una adopción de modelos de comportamiento que reduzcan progresivamente la heterogeneidad y los roces entre sus modelos y los del nuevo ambiente. Pero todo esto debe llevarse a cabo –y es un punto esencial– dejando a salvo ciertos valores propios del país de origen* y cuyo mantenimiento no constituye un obstáculo para el equilibrio socio-cultural del nuevo ambiente, sino que, por el contrario, enriquece sus propiedades y permite un equilibrado crecimiento psíquico de los inmigrantes.

Las orientaciones relativas a la integración de los inmigrantes en la sociedad que los recibe pueden sintetizarse en los siguientes puntos:

- a) *aceptación del pluralismo cultural*, en el que coexisten y se toleran diversos sistemas de valores;
- b) *interés por el mantenimiento y conservación de las características culturales* que los inmigrantes aportan al nuevo ambiente;

- c) *importancia de la variabilidad (modos y tiempos) del proceso de integración* en relación con numerosos factores (ambientales y otros).

❖ **Procesos desintegrativos.** Uno de los principales factores que producen este tipo de procesos está constituido por la existencia de un sistema de **estratificación sobre bases étnicas** en la sociedad que recibe a los inmigrantes. Debido a este sistema, los grupos de inmigrantes quedan generalmente relegados a los estratos inferiores, creándose de esta forma una distancia social entre la mayoría y la minoría inmigrada, divididas muchas veces por una línea étnica difícilmente superable. Además, de esta estratificación pueden surgir incongruencias de *status*, discriminación, prejuicios y estereotipos, que parecen convalidar la hipótesis de que la estratificación sobre bases étnicas *implica un proceso de alejamiento* entre los grupos de inmigrantes y la sociedad que los recibe.

La **segregación** puede describirse como una tendencia a crear un sistema en el que se encuentren integrados los inmigrantes, pero que es relativamente distinto del sistema más amplio. Tiene fundamental importancia *la separación social, que va muchas veces acompañada de la separación territorial* (guetos). Implica la desigualdad y la discriminación frente a los inmigrantes y, por consiguiente, su distanciamiento social del sistema de la sociedad que los recibe. El grado de intensidad de este fenómeno puede variar en los diversos ámbitos de la vida social. Así, en ciertas situaciones no podrá existir la segregación en el ámbito del trabajo, aunque tendencialmente se advierte un proceso de segregación profesional (los inmigrantes se destinan a ciertos trabajos, con pocos contactos con los del otro grupo), mientras que en otros campos (vivienda, vecindario, relaciones primarias y educación) la segregación social y espacial se superponen. No hay que olvidar la importantísima distinción entre segregación voluntaria y segregación impuesta, como tampoco el fenómeno que puede definirse como *rechazo recíproco de contactos*.

Los conflictos que se siguen de las relaciones y de los intereses contrapuestos entre los inmigrantes y la sociedad más amplia, y pueden resolverse tanto a través de los procesos integradores como de los desintegradores (segregación). El modelo conflictivo se apoya sustancialmente en la contraposición existente entre la mayoría dominante y la minoría de los inmigrantes, así como en las relaciones de explotación de la primera sobre los segundos. La sociología valora *los conflictos en sentido positivo o negativo, funcional o disfuncional*. Los conflictos

pueden ser, funcionales para la cohesión del grupo de inmigrados; pero su recrudescimiento puede provocar también escisiones entre ellos, resultando disfuncional si supera ciertos límites. Enumeramos brevemente los *principales factores*, causas o áreas en las que se desencadenan las relaciones conflictivas entre los inmigrados y la sociedad receptora: el conflicto de clases y la estratificación social, la diversidad cultural, el puesto de trabajo, la vecindad, la competencia entre los diversos grupos de inmigrados, la relación dentro del grupo entre inmigrados *nuevos y veteranos*, etcétera.

Migración de retorno.

El fenómeno de la migración de retorno puede estar ligado a las fases fundamentales del proceso de integración del inmigrado en la nueva sociedad, y a las causas y motivaciones de su emigración del país de origen, así como a los factores de atracción de este ambiente y a los de expulsión del ambiente al que ha emigrado. Según las aspiraciones, las concepciones, las orientaciones y los intereses, que son diversos en cada fase del proceso integrador, se pueden distinguir cuatro tipos de migraciones de retorno.

❖ *El retorno de fracaso.* Afecta a aquellos inmigrados que no han sabido superar el período, a menudo traumático, de los primeros contactos, en el que todo es nuevo, diverso, poco familiar y hostil. De esta experiencia no queda sino un revoltijo de sensaciones, de sufrimiento, de decepción y de miedo.

❖ *El retorno de conservación.* El trabajo es el aspecto fundamental para superar esta fase. Para el inmigrado, nada parece ser más importante que el trabajo y la seguridad económica. Paulatinamente se encuentra ante la posibilidad de gastar o ahorrar sus propias ganancias. Se da el segundo caso cuando conserva tenazmente el deseo de retornar lo antes posible al país de origen.

❖ *Retorno de inversión.* En este caso se habla también del retorno de los innovadores. Este tipo de inmigrados se han integrado bastante bien en la nueva sociedad, han aprendido sus modelos de vida y, especialmente en el ámbito del trabajo, han experimentado cierta movilidad ascensional y una acumulación de nuevas experiencias. Pero al mismo tiempo se dan cuenta de que no podrán superar determinado nivel del proceso integrativo; se dan cuenta de su *status* de inmigrados. Entonces pueden decidir la vuelta a su país de origen. En el retorno de inversión se dan numerosas posibilidades de renovar los modelos de comportamiento a

nivel local y de innovar el campo laboral. Hay, sin embargo, dos factores que tienden a anular estas posibilidades: la clase dirigente local, que trata de mantener el viejo equilibrio sociopolítico, por lo que considera peligrosos a estos innovadores; y la clase dirigente nacional, que deja *a la deriva* al emigrado que retorna, sin prestarle ayudas válidas en su esfuerzo por imponerse.

❖ *Retorno por jubilación.* Pero el deseo del retorno puede presentarse con mucho retraso y muchas veces en edad avanzada, después de haber aceptado su propio *status* de inmigrado. El deseo de volver a ver el propio pueblo y terminar en él los últimos días resulta cada vez más imperioso; el emigrado a veces puede permitirse esta meta con los frutos de su propio trabajo.

El reto de la diversidad cultural.

El resultado de un auténtico diálogo no será el mestizaje cultural, la fusión de todas las culturas en una sola –lo cual supondría un profundo empobrecimiento–, sino el desarrollo de las potencialidades ocultas que cada una de ellas tenía adormecidas esperando un catalizador capaz de activarlas. No constituye, pues, una pura cesión a las instancias del otro, sino una profunda fidelidad, estimulada por ellas, a la propia inspiración originaria. No es tanto la recíproca “comunicación” de valores cuanto *una recíproca fecundación*; una acción que evoca, estimula, activa en el otro un vital proceso creador. El diálogo entre culturas se vuelve imposible si no existe un clima *de reciprocidad*, si no existe la convicción de que unas y otras están llamadas a dar y a recibir, a aprender y a enseñar. Haría falta una arrogancia suprema para afirmar a priori que una cultura no puede enseñarnos nada. “*Si lo que queremos es hacernos ricos, acumular poder y dominar la tierra, es inútil que pidamos consejo a los indígenas. Más, si lo que queremos es ser felices, unir ser humano y ser divino, integrar la vida y la muerte, insertar a la persona en la naturaleza, compatibilizar el trabajo con el ocio, armonizar las relaciones intergeneracionales, entonces escuchemos a los indígenas. Ellos tienen sabias lecciones que darnos*”.

3.5 Dinámica moral del desarrollo económico

Uno de los temas de mayor interés en los documentos de la enseñanza social de la Iglesia de los últimos años ha sido el *desarrollo* de las personas y de

los pueblos. El tema ha entrado por la puerta grande en el edificio de la doctrina social de la Iglesia y de la moral económica. Inició el tratamiento Juan XXIII en la encíclica *Mater et Magistra* (parte III) concretándose al desarrollo económico de la agricultura, de las regiones deprimidas de un país, y de las naciones que se encuentran económicamente retrasadas. El Concilio Vaticano II resaltó el tema del desarrollo económico en la constitución pastoral *Gaudium et spes* (n. 64-66). Pablo VI dedica a este argumento la encíclica *Populorum progressio*. Juan Pablo II conmemora el vigésimo aniversario de este documento dedicando “*Sollicitudo rei socialis*” a reflexionar sobre el mismo tema, y vuelve sobre él en su última encíclica social *Centesimus Anno*. La esperanza de desarrollo que se vivía en los años sesenta aparece hoy lejos. Se ha desvanecido el optimismo económico de aquellos años. Hoy impera una impresión mucho más negativa, un desencanto profundo. El primer signo indicador de esta realidad es la “multitud ingente de hombres y mujeres, niños, adultos y ancianos; en una palabra, de personas humanas concretas e irrepetibles, que sufren el peso intolerante de la miseria” (SRS 13). Se ha ensanchado el abismo entre los pueblos desarrollados y subdesarrollados, entre norte y sur, y se está comprometiendo seriamente la misma unidad del género humano. En esta perspectiva de desigualdad abismal, hay que situar la interdependencia entre los países desarrollados y subdesarrollados, que conlleva la cuestión debatida de la deuda internacional. El abismo de desigualdad entre personas y pueblos lleva a este juicio: “El panorama del mundo actual, incluso el económico, en vez de causar preocupación por un verdadero desarrollo que conduzca a todos hacia una vida más humana, parece destinado a encaminarnos más rápidamente hacia la muerte” (SRS 24).

El peso de la deuda.

Aunque gran culpa del aumento de la deuda externa se deba atribuir a factores varios, prestamistas irresponsables, deudores corruptos, una parte de responsabilidad recae sobre los gobiernos locales. Estos, de hecho, desvían sus recursos limitados al pago de la deuda nacional, privando de ese modo al pueblo de la asistencia necesaria para salir al encuentro de necesidades básicas como: la sanidad, la educación y otros programas sociales. Gran parte de la deuda se debe a proyectos de desarrollo mal pensados, a políticas distorsionadas que los mismos prestamistas exigen a los países que se benefician a cambio de la asistencia y a decisiones miopes de los propios gobernantes. Mucho del dinero prestado beneficia directamente a las elites

de los países endeudados y al comercio de armas, mientras que el peso del pago de la deuda se hace caer sobre los miembros más pobres de la sociedad.

Orientaciones éticas.

“La Iglesia no tiene ni ofrece soluciones técnicas al problema del subdesarrollo. No propone sistemas ni programas económicos o políticos. Pero la Iglesia sí extiende su misión a los distintos campos de la vida de las personas. Y tiene también una palabra que decir sobre la naturaleza, condiciones, finalidades y exigencias del verdadero desarrollo. Es así como cumple su misión evangelizadora. En realidad, la evangelización debe incluir entre sus elementos esenciales el anuncio de la doctrina social de la Iglesia” (CA 5).

A la persona creyente se le plantea la alternativa entre capitalismo y comunismo. La doctrina social de la Iglesia ha contestado siempre ambos sistemas. Pero, contestándolos, no se presenta tampoco a sí misma como tercera vía posible. No es competencia de la Iglesia lanzar un nuevo sistema, ni tampoco determinar la oportunidad de cualquiera de ellos. “La doctrina de la Iglesia no es una tercera vía entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente” (SRS 41).

La doctrina social de la Iglesia propugna una concepción integral del desarrollo. Se prefiere el término “desarrollo” al de “progreso”, ya que éste arrastra “connotaciones de tipo iluminista” (SRS 27), es decir, está vinculado al mito de la Ilustración, según el cual existe un progreso continuo y casi-automático. Por otra parte, al concepto de “desarrollo” es preciso quitarle todo reduccionismo “economicista”. El desarrollo es una categoría humana integral. Expresa la orientación cada vez “más humana” (humanizada y humanizadora) de la existencia de las personas. De ahí que “si el desarrollo tiene una necesaria dimensión económica, puesto que debe procurar al mayor número posible de habitantes del mundo la disponibilidad de bienes indispensables para ‘ser’, sin embargo no se agota con esta dimensión. En cambio, si se limita a esta, el desarrollo se vuelve contra aquellas mismas personas a quienes desea beneficiar. Las características de un desarrollo pleno, ‘más humano’, el cual (sin negar las necesidades económicas) procure estar a la altura de la auténtica vocación del hombre y de la mujer, han sido descritas por Pablo VI (PP 20-21)” (SRS 28).

El desarrollo no puede ser entendido de manera exclusivamente económica. Abarca a toda la persona y a todas las personas. El desarrollo se com-

prende en relación a la persona considerada de una manera global. Expresa el carácter del destino humano, individual y colectivo. Personas y pueblos están llamados a crecer, a desarrollar todas sus posibilidades. Y este desarrollo se entiende globalmente es decir, abarca todos los niveles humanos: físico, intelectual, cultural, moral, político, religioso. Por ello hay que superar una visión puramente reductiva y unilateral, una concepción meramente “económica”. De por sí, *tener* objetos y bienes no perfecciona al sujeto, si no contribuyen al crecimiento de su *ser*, a la realización de su vocación humana.

En el desarrollo está implicada, por tanto, la **orientación hacia el bien común y el compromiso de solidaridad**. En la concepción de Juan Pablo II, la solidaridad consiste precisamente en la “determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común: es decir, por el bien de todas las personas y de cada una, para que todas seamos verdaderamente responsables de todos” (SRS 38). Para Juan Pablo II el compromiso ético de la solidaridad, tanto en el orden interno de cada nación como en el internacional, “es uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política” (CA 10). Compromete, ante todo, a superar actitudes individualistas, egocéntricas y cerradas. Se trata de llegar a sentir como propias las injusticias y las violaciones de los derechos humanos en cualquier país del mundo, de sufrir en la propia carne los sufrimientos de las personas, de tomar conciencia de la situación de hambre y miseria, de sentir la amenaza de la destrucción de lo que es patrimonio de toda la humanidad. Es decir, implica la conciencia de pertenencia a la humanidad y lleva al compromiso en la construcción de una sociedad más justa y del desarrollo de todas las personas. Pero el principio de solidaridad lleva también a la Iglesia a la “opción preferencial por los pobres”. Esta es, sin duda, la primera manifestación solidaria concreta. Lleva necesariamente a estar junto a la muchedumbre inmensa de pobres que malviven en la sociedad actual, a discernir la justicia de su clamor, a la responsabilidad de ayuda, a la disponibilidad para compartir. Y tiene que llevar también a responsabilidades sociales, a la afirmación de los “derechos de la persona pobre”, a comprometerse con ellas para hacerlas efectivas, la opción por los pobres es la piedra de toque de toda ética de solidaridad.

El auténtico desarrollo tiene una dimensión moral.

Es “propio del desarrollo” un “carácter esencial moral” (SRS 35). En efecto, el desarrollo de la persona y de la sociedad ha de respetar y de promover la persona humana en todo su significado. Esta

orientación integral de signo “humano” es la que introduce en la realidad del desarrollo la dimensión moral. La parte V de la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (n. 35-40) está dedicada expresamente a justificar y a exponer la necesaria dimensión moral del desarrollo. Las leyes o normas reguladoras del desarrollo económico pueden ser reducidas a las siguientes:

- el desarrollo de la persona, de todas las personas y de toda la persona, es la ley fundamental del desarrollo económico (GS 64; PP 34);
- la persona debe ser actor y protagonista del desarrollo económico (GS 65; PP 33);
- para que puedan realizarse los dos criterios anteriores es necesario crear estructuras democráticas de participación activa de todos en los procesos de desarrollo económico (GS 65);
- el desarrollo económico ha de conllevar el desarrollo social: “el crecimiento económico depende, en primer lugar, del progreso social” (PP 35) y hacia él ha de orientarse;
- para hacer posible el desarrollo económico así entendido son necesarias reformas profundas (PP 22-42);
- el desarrollo económico no es fin en sí, sino medio “necesario para permitir que la persona sea más persona” (PP 19).

Las implicaciones concretas de la dimensión moral del desarrollo.

Desde la dimensión moral del desarrollo se puede hacer una propuesta crítica y utópica para el mundo de la economía. Así lo ha hecho Juan Pablo II en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*. En ella ha examinado la situación económica del presente, señalando “luces” y “sombras”; a estas últimas las ha llamado por el nombre exacto desde el punto de vista ético-teológico: “estructuras de pecado” (n. 36). También ha propuesto soluciones, en las que se realice la dimensión moral del desarrollo.

La dimensión moral del desarrollo se concreta, de forma preferente, en las relaciones económicas entre países desarrollados y países en vías de desarrollo. Sobre estas relaciones han hecho propuestas claras tanto la encíclica *Populorum progressio* como los Documentos de Puebla (n. 492) y la encíclica *Sollicitudo rei socialis*. Todas esas propuestas se resumen en un macroimperativo ético para la hora presente: *crear un nuevo orden económico internacional*. Dentro de ese nuevo orden económico hay que atender a los siguientes aspectos:

- “la reforma del sistema internacional de comercio, hipotecado por el proteccionismo y el creciente bilateralismo;

- la reforma del sistema monetario y financiero mundial, reconocido hoy como insuficiente;

- la cuestión de los intercambios de tecnologías y de su uso adecuado;

- la necesidad de una revisión de la estructura de las organizaciones internacionales existentes, en el marco de un orden jurídico internacional” (SRS 43).

Interpelación y compromiso.

La doctrina social de la Iglesia, en el tratamiento concreto de este tema del desarrollo y subdesarrollo, representa una interpelación y una denuncia muy fuerte. Denuncia el abismo de hambre, miseria y pobreza sobre el que se desliza hoy la humanidad. Denuncia la tremenda injusticia que supone el que en nuestro mundo son pocas las personas que poseen mucho y muchas las que no poseen casi nada. Denuncia los dos sistemas económicos que no han logrado responder a las necesidades de las personas, y su imperialismo y neocolonialismo. Se trata de una denuncia lúcida y profética: una denuncia a la falta de conciencia social que hay también en las personas cristianas. Y se trata de una denuncia que es, asimismo, compromiso por una sociedad más justa y más humana, por un desarrollo de toda la persona y de todas las personas.

3.6 Función de las personas cristianas en el mundo de la economía

Ofrecemos un conjunto de orientaciones para describir la función que ha de ejercer el ethos cristiano en el ámbito de los sistemas económicos. Dividimos las orientaciones en dos series: más “utópicas” unas, y más “realistas” las otras.

Actitudes utópicas.

Las actitudes utópicas se colocan a nivel del cambio estructural. El ethos cristiano postula un cambio cualitativo, es decir, una revolución en el planteamiento estructural de la economía. Ni el capitalismo (aun en sus formas más “socializantes”), ni el colectivismo (aun en sus variantes más “democráticas”) pueden realizar la utopía de una economía *humanizada y humanizante*, tal como la vislumbra la ética cristiana. A partir de esta opción básica, el

ethos cristiano tiende a orientarse hacia los siguientes postulados morales:

■ La fuerza ética de las personas cristianas, a nivel de reflexión y a nivel testimonial, debiera ejercer su influencia dentro de la línea de alternativa a la sociedad capitalista y a la sociedad colectivista, según las áreas culturales en las que se encuentren situados.

■ Por lo que respecta a la relación con el capitalismo, las personas cristianas (en cuanto grupo humano y religioso) han de romper hasta la apariencia de connivencia y justificación respecto a un sistema económico que, en expresión de Pablo VI, “no trae la paz, no trae la justicia”, y “continúa dividiendo a la humanidad en clases irreductiblemente enemigas”.

■ Concretando un poco más la orientación anterior, hay, que pedir al ethos cristiano que *rechace la propiedad privada capitalista*, colocándose de este modo en el programa de lucha proclamado por Pablo VI contra la “unilateralidad de la posesión de los medios de producción”. Esta repulsa de la propiedad privada capitalista es el modo de ser coherentes con la más genuina tradición patristica y de comulgar con los movimientos ético-religiosos que a lo largo de la historia quisieron ser genuinamente “cristianos”. Rechazo que no brota de la pasión, sino de la convicción. Rechazamos la propiedad privada capitalista de los medios de producción porque conduce derechamente a la “explotación del hombre por el hombre” y a la constitución de clases sociales antagonistas; porque se opone objetivamente a la construcción de una comunidad fraternal entre las personas.

■ Una economía humana tiene que ser, en la actualidad, una economía planificada. Pero lo que las personas cristianas han de pedir y realizar es una planificación democrática. Para que realmente sea “democrática”, la planificación exige la presencia de todos los grupos sociales en la elaboración, ejecución y control. Los distintos puntos de vista, las tensiones y conflictos exigen la presencia de organizaciones que representen los diversos intereses, aun en el caso de la desaparición de las actuales formas de explotación. La participación del pueblo en la vida económica como sujeto y protagonista requiere una información suficiente de los datos más importantes; un proyecto de vida capaz de aunar voluntades y promover responsabilidades, venciendo las secuelas del individualismo consumista.

■ En coherencia con algo esencial de su cosmología, las personas cristianas han de situarse siem-

pre y en toda postura del lado de las personas oprimidas. Esta opción transformará los criterios, los objetivos, los medios y la estructura de la actividad económica. Si el ethos cristiano se deja conformar teórica prácticamente por las actitudes señaladas, tendrá una funcionalidad revolucionaria en el terreno de la economía en orden a una creciente humanización de esta actividad. La postura que aquí se propicia es sencillamente la consecuencia coherente de la cosmovisión desde la cual plantean y viven su ethos las personas cristianas.

Actitudes "realistas".

El ethos cristiano se despliega también en actitudes realistas. A través de ellas, las personas cristianas tratan de ser coherentes con su ideal utópico en la precariedad de las situaciones concretas. Por otra parte, estas actitudes van transformando la realidad económica y haciendo humanas las relaciones sociales. Indicamos a continuación algunos aspectos concretos en los que puede tener funcionalidad este realismo ético:

❖ *Testimonio de una vida marcada por la justicia.* El cristiano/a tiene que hacer con frecuencia un examen de conciencia y valorar su comportamiento en el ámbito de la actividad económica. Es preciso hacer cercana la palabra y la realidad de la "justicia", tan cercana que incida en los aspectos más concretos de la vida personal. "Hablamos mucho acerca de la justicia hoy: pero mucho de ese hablar es sobre ideas generales, sobre justicia social, justicia en el mundo y sociedad justa. Todo esto es importante. Pero hay un peligro en que podamos ver la justicia esencialmente como algo para que practiquen otros, no nosotros. Podemos hasta pensar en la justicia como algo que alcanzar nosotros, no como algo que dar nosotros. Pero la justicia comienza conmigo y mis relaciones con otros. Justicia tiene que ver con mi trabajo, mi negocio, mis relaciones comerciales, mi profesión, mi tipo de vida. Justicia es pagar un justo y exacto salario por un trabajo, hacer un justo y honesto trabajo por el salario recibido. Justicia tiene

que ver con comprar y vender. Tiene que ver con dar empleo a hombres y mujeres, o hacerlos innecesarios. Justicia es cumplir mi contrato, prometer y entregar lo que he prometido en el tiempo fijado. Justicia tiene que ver con los justos precios y los justos beneficios. Está relacionada con la honestidad y la sinceridad y el comportamiento recto en el trabajo, en los negocios, el servicio público, la vida política" (Obispos irlandeses, *El trabajo por la justicia*. 1977, 25-26).

❖ *Revisión continua del estatuto jurídico de la propiedad, del beneficio, de la imposición fiscal y demás instituciones económicas.* El cristiano/a ha de pedir para sí y para las demás personas una permanente revisión de los ordenamientos jurídicos en relación con las realidades económicas, ya que la tentación de "justificar" la injusticia acecha continuamente a la sociedad, sobre todo a la sociedad dividida en clases.

❖ *La igualdad y la participación,* "formas ambas de la dignidad humana y de su libertad" en el momento actual, han de considerarse como los grandes objetivos a conseguir en las realizaciones concretas de la economía. El criterio de la igualdad hará que la economía se aleje de las "libertades meramente formales" para plantearse dentro del cuadro de las libertades "reales" y de la equidad no manipulada. El criterio de la participación orientará la actividad económica por formas de autogestión, con modalidades y a niveles variados, y por sistemas de planificación democráticos.

❖ Al distanciarse del modelo capitalista y del sistema colectivista, el ethos cristiano se siente atraído por una *economía de signo socialista*. Pío XI la hizo objeto de reflexión en la encíclica *Quadragesimo anno*, y Pablo VI en la carta apostólica *Octogesima adveniens* constata que "hoy día, los cristianos se sienten atraídos por las corrientes socialistas y sus diversas evoluciones". El ethos cristiano se sentirá con mayor coherencia dentro de la aspiración de la lucha por los objetivos socialistas que por los falsos ideales del capitalismo y del colectivismo.

4. La política como participación responsable

4.1 Política y ética

Pinceladas de la realidad hispana.

En las campañas electorales nuestras necesidades (salud, educación, vivienda, trabajo) no son ni

mencionadas, no contamos. Estamos utilizados para los intereses de los políticos: las licencias para conducir, cuando les conviene nos las dan y cuando no nos las quitan. Los primeros a morir en Irak fueron marines hispanos. La política está en función de los intereses económicos y crea nuevas

situaciones de esclavitud y rasismo. Tucídides: los fuertes hacen lo que está en su poder, y los débiles aceptan su destino. Se imparten muchos cursos para liturgia, catequesis,... y casi nada para prepararnos para la acción social. Hace falta formar a la comunidad hispana para el compromiso político y al liderazgo en el campo social y de la comunidad extensa.

Sociedad.

L.A. es encuentro de todas las razas del mundo en donde más del 50% es hispano. California siempre ha sido hispana. La comunidad hispana no es homogénea, es multi-étnica. Se experimenta una pérdida de identidad. La calle lugar privilegiado de educación y formación. Desintegración familiar. Policía estatal como si fueran agentes de inmigración: método discriminatorio del perfil racial. Estamos con Juan XXIII que afirmaba que *“todo católico, en cuanto tal, es y debe considerarse ciudadano del mundo entero”*.

Globalización comercial – globalización política.

Contra la prepotencia y la arrogancia: el servicio, la solidaridad y la ONU. Autoridad como servicio con estructuras de comunión y participación. *Visión de una sociedad solidaria desde los pobres que, lo que tienen, lo comparten*. El pueblo hispano tiene una organización social centrada en la familia extensa y en la comunidad, basada en intercambio y cooperación, donde todavía se da una fuerte influencia de la cultura rural y de la pobreza. La comunidad hispana es sensible a lo social. Lo que pasa es que hay que resolver primero los problemas básicos. Hay muchas madres solteras entre el grupo hispano: ellas anuncian el sentido profundo de la vida y de la persona por encima de cualquier cosa. Importantes figuras hispanas: Cesar Chávez y Dolores Huerta. La mundialización se ha caracterizado por el dominio de la cultura occidental sobre las demás retenidas culturas despreciadas. Organización social individualista, funcional y contractual, con fuerte influencia de la cultura industrial y de la comunicación electrónica. Turismo, migraciones, medios de comunicación de masa, sobre todo la televisión y del Internet, la venta a nivel mundial de productos culturales o de consumo... apuntan a una multiplicación de contactos. Eliminación progresiva de diferencias locales, imposición desde posiciones de poder, de los patrones culturales de los “conquistadores”: desde la lengua a la religión. La clase social pesa una enormidad a la hora de decidir que estudiantes serán admitidos en las Universidades de California. A partir del 2015 los hispanos tendrán la

distinción de poseer el menor porcentaje de graduados de escuelas superiores entre los grupos étnicos del país.

❖ **Dialogo intercultural** no es mestizaje cultural sino el desarrollo de las potencialidades ocultas de cada una por un proceso activo de evolución desde el interior. Profunda fidelidad a la propia inspiración originaria. Clima de reciprocidad. “Si lo que queremos es hacernos ricos, acumular poder y dominar la tierra es inútil que pidamos consejos a los indígenas. Si lo que queremos es ser felices, unir ser humano y ser divino, integrar la vida y la muerte, insertar la persona en la naturaleza, compartir el trabajo con el ocio, armonizar las relaciones intergeneracionales, entonces escuchemos a los indígenas”. Desarrollar y apoyar programas de formación integral entre los hispanos/as. Purificar los prejuicios que la sociedad tiene de la gente hispana. El futuro será mestizo. Que se organice un programa de transculturación y educación que integre las diferencias. Esfuerzo en las escuelas, en la calle, las instituciones para integrar, educar a la convivencia entre los diferentes grupos étnicos y culturas. Conversión a las minorías y a la mayoría numérica hispana. Aprender Inglés.

❖ **La mujer** reivindica su ciudadanía social y en la Iglesia también. Basándose en datos socioeconómicos incontestables, se descubre que la desigualdad de acceso a los derechos sociales entre los hombres y las mujeres viene determinada por las diferentes formas de incorporación al mercado de trabajo. Las mujeres presentan una contribución gratuita a la sociedad y son objeto de infravaloración social. ¿Razón? Porque la valoración se vincula exclusivamente con la capacidad de obtener ingresos. Necesidad de implantación de los derechos sociales sin discriminación de género.

❖ **Los múltiples rostros de la pobreza.** Extendiendo nuestro horizonte, percibimos que la pobreza tiene muchos rostros y que no se reduce a carencias económicas. Hay que hablar de pobreza en la salud y en la educación, en la falta de conocimientos y de comunicaciones, en la incapacidad de ejercer los derechos humanos y políticos y en la falta de dignidad, estima, respeto y seguridad personal. Existe el empobrecimiento de naciones enteras donde prácticamente todos viven en la indigencia y en la pobreza que destruye la identidad de las culturas y religiones locales. También hay que contar con el empobrecimiento del ambiente. Detrás de estos aspectos de miseria está la terrible realidad de vidas desesperadas, sin futuro y a menudo de gobiernos que no están en condición de gestionar la situación.

La autoridad.

Se llama "autoridad" la cualidad en virtud de la cual personas o instituciones dan leyes y órdenes y esperan la correspondiente obediencia. Toda comunidad humana necesita una autoridad que la rija. Esta tiene su fundamento en la naturaleza humana. Es necesaria para la unidad de la sociedad. Su misión consiste en asegurar en cuanto sea posible el bien común de la sociedad. La autoridad sólo se ejerce legítimamente si busca el bien común del grupo en cuestión y si, para alcanzarlo, emplea medios moralmente lícitos. Si los dirigentes proclaman leyes injustas o tomasen medidas contrarias al orden moral, estas disposiciones no pueden obligar en conciencia. Generalmente, podemos pensar que nuestra educación no nos ayuda mucho a ubicarnos en este asunto de la autoridad. Muchas veces hemos sufrido las consecuencias del aprovechamiento del poder por parte de sus detentores y esto nos ha predispuesto a una participación sana en la coordinación de la comunidad. Casi nunca hemos vivido las elecciones políticas como fiesta de la comunidad. Nuestro compromiso es principalmente con nosotros mismos: liberarnos para crear libertad.

El bien común.

Conforme a la naturaleza social del ser humano, el bien de cada cual está necesariamente relacionado con el bien común. Por bien común, es preciso entender "el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten a los grupos y a cada uno de sus miembros conseguir más plena y fácilmente su propia perfección" (GS 26,1; cf. GS 74,1). El bien común afecta a la vida de todas las personas. Exige la prudencia por parte de cada uno, y más aun por la de aquellas personas que ejercen la autoridad.

Comporta *tres elementos esenciales*:

■ Supone el *respeto a la persona*. En nombre del bien común, las autoridades están obligadas a respetar los derechos fundamentales e inalienables de la persona humana. La sociedad debe permitir a cada uno de sus miembros realizar su vocación. En particular, el bien común reside en las condiciones de ejercicios de las libertades naturales que son indispensables para el desarrollo de la vocación humana: "derecho a... actuar de acuerdo con la recta norma de su conciencia, a la protección de la vida privada y a la justa libertad, también en materia religiosa" (GS 26,2). El bien común está siempre orientado hacia el progreso de las personas: "El orden social y su progreso deben subordinarse al bien de las personas... y no al contrario" (GS 26,3). Este

orden tiene por base la verdad, se edifica en la justicia, es vivificado por el amor.

■ El bien común exige el *bienestar social y el desarrollo* del grupo mismo. El desarrollo es el resumen de todos los deberes sociales. Ciertamente corresponde a la autoridad decidir, en nombre del bien común, entre los diversos intereses particulares; pero debe facilitar a cada persona lo que necesita para llevar una vida verdaderamente humana: alimento, vestido, salud, trabajo, educación y cultura, información adecuada, derecho de fundar una familia, etc. (Cf. GS 26,2).

■ El bien común *implica la paz*, es decir, la estabilidad y la seguridad de un orden justo. Supone que la autoridad asegura, por medios honestos, la *seguridad* de la sociedad y la de sus miembros. El bien común fundamenta el derecho a la legítima defensa individual y colectiva.

Si toda comunidad humana posee un bien común que la configura en cuanto tal, la realización más completa de este bien común se verifica en la *comunidad política*. Corresponde al Estado defender y promover el bien común de la sociedad civil, de los ciudadanos y de las instituciones intermedias.

Las interdependencias humanas se intensifican. Se extienden poco a poco a toda la tierra. La unidad de la familia humana que agrupa a seres que poseen una misma dignidad natural, implica un *bien común universal*. Este requiere una organización de la comunidad de naciones capaz de "proveer a las diferentes necesidades de los seres humanos, tanto en los campos de la vida social, a los que pertenecen la alimentación, la salud, la educación... como no pocas situaciones particulares que pueden surgir en algunas partes, como son... socorrer en sus sufrimientos a los refugiados dispersos por todo el mundo o de ayudar a los emigrantes y a sus familias" (GS 84,2).

Autonomía de la política.

La política se compone de la doble vertiente de realidad humana y de ciencia. En cuanto *realidad humana*, la política tiene una especial densidad de contenido: es, al mismo tiempo, acción y estructura o, mejor dicho, es la relación dialéctica entre la libertad y las mediaciones objetivas del poder. Por lo que respecta a la acción, la política es una conjugación de arte, de técnica y de saber. Las estructuras políticas, por su parte, tienden a extender cada vez más su ámbito de actuación. En cuanto *ciencia*, la política pertenece al cuadro de los saberes positivos; su estatuto científico se justifica por el descubri-

miento de leyes positivas dentro del fenómeno de la politicidad.

Entendida como acción y como ciencia, la política goza de plena autonomía. Tiene sus leyes propias; no necesita justificarse por referencia a la moral y mucho menos a la religión. La autonomía de la política debe ser respetada por la misma moral. Esta no puede entrar en el campo específico del saber político como si fuese predio de su dominio. Las opciones políticas en cuanto políticas son neutras con relación a la moral. El reconocimiento de la autonomía de la política es un dato incuestionable para mentalidad actual. Desde el Renacimiento, el occidente vive y entiende la política como una realidad secular y autónoma.

La necesaria referencia de la política al universo de la ética.

Reconocer la autonomía del comportamiento y del saber políticos no supone negar su referencia al universo de la ética. Si las opciones políticas son neutras moralmente dentro del ámbito restringido de lo político, no lo son, sin embargo, al quedar situadas dentro del amplio horizonte de la realización totalizante de lo humano. Son varias las orientaciones que se han seguido para descubrir y expresar la referencia de la política a la moral. Recordamos algunas:

■ La inserción de la política *dentro de los cuadros de la actividad humana* ha sido considerada como la raíz de la dimensión moral de la política. En cuanto actividad humana, la política adquiere toda la densidad propia de la persona: queda situada dentro del universo de intencionalidades y de fines en los que se realiza la persona. La política tiene la densidad de la intencionalidad y de la finalización. No pertenece exclusivamente al reino de los medios; se introduce en la región de los fines. Al poner en juego el universo personal, la política no puede dejar de tener una referencia a la ética en cuanto que ésta es la expresión del reino de los fines. La responsabilidad en la actividad política es la traducción subjetiva de la moralización así entendida.

■ Otra línea de reflexión se orienta por el camino de la *axiología*. Para una persona cristiana, es evidente que la política no puede ser humana si no está sometida a las reglas de la moralidad. La política está encuadrada dentro del universo de valores que rigen la vida humana. Este encuadre le proporciona las pautas de una auténtica realización. Por eso mismo, no puede existir conflicto objetivo entre valores éticos y auténtica vida política. La llamada "razón de Estado" no tiene justificación objetiva, si

se entiende como la aceptación axiológica de la incompatibilidad entre realización política y valores morales.

■ También se ha tratado de fundamentar la referencia de la política a la ética acudiendo a la *finalidad justificadora* de la comunidad política. Si el poder político se justifica por la obtención de un bien, es la realización de este bien lo que necesariamente integra la ética y la política. Se ha considerado el bien común como ese bien al que necesariamente debe tender una auténtica política. Se ha subrayado el valor de la persona como categoría justificadora de la moral política.

4.2 El contenido de la moral política desde la perspectiva cristiana

La comunidad política: exigencia necesaria para la realización humana.

"Los hombres, las familias y los diversos grupos que constituyen la comunidad civil son conscientes de su propia insuficiencia para lograr una vida plenamente humana y perciben la necesidad de una comunidad más amplia, en la cual todos conjuguen a diario sus energías en orden a una mejor procuración del bien común. Por ello forman comunidad política según tipos institucionales varios" (GS 74).

■ La comunidad política nace de la insuficiencia de la comunidad civil: ésta, si no se estructura también como comunidad política, no puede realizar "una vida plenamente humana". Así, pues, la necesidad de la comunidad política (no de las formas políticas que ha conocido históricamente la humanidad) se funda en la impotencia de los grupos inferiores, familias y grupos sociales intermedios, para alcanzar el bien común necesario en orden al pleno desarrollo de los individuos y de los grupos humanos. Anótese que, para referirse a la dimensión política, ya no se habla de "sociedad perfecta", sino de una ampliación de la comunidad, de una "comunidad más amplia". Hay que advertir, además, la implícita distinción entre "comunidad civil" y "comunidad política".

■ ¿Cuáles sean los límites de la comunidad política sometida a las transformaciones de la humanidad? El Estado moderno es una de esas formas históricas. Posiblemente se halla destinado a desaparecer, pero su desaparición no indica la desaparición de la comunidad política, bajo otras formas. La aparición del Estado moderno es producto de maduración humana, un hecho cultural de impor-

tancia; pero no hay que valorarlo como el fin de la evolución humana.

■ Pero, ¿que es lo que tiene de *característico y peculiar* la vida política para que mediante ella puedan las personas realizar una vida plenamente humana? En la vida política, las personas no son simplemente productores de bienes económicos, cuyo valor habría de depender únicamente de su capacidad de producción, sino que son ciudadanas, reconocidas como tales por todos, y cuyos derechos fundamentales (los que pertenecen a la persona en cuanto tal) se hallan protegidos. Además, en la sociedad política, la persona escapa de los estrechos límites de su familia, de su grupo, de su clan, para entrar en una comunidad más vasta, más rica y más enriquecedora. Sus obligaciones, sus responsabilidades, se vuelven más amplias, porque ya no tienen que ver con intereses particulares o de grupo, sino con el bien común de la comunidad en su totalidad. La búsqueda de un bien más vasto que el del individuo y el del grupo ayuda a la persona a volverse más plenamente persona y, en consecuencia, a realizar una vida más plenamente humana.

■ Por eso lo político es una *dimensión antropológica*; es una dimensión propia de la persona, de toda persona. Por eso mismo se debe afirmar que “la comunidad política (y la autoridad pública) se fundan en la naturaleza humana y, por lo mismo, pertenecen al orden previsto por Dios, aun cuando la determinación del régimen político y la designación de los gobernantes se dejen a la libre designación de los ciudadanos” (GS 74). El Estado es una institución establecida por Dios al crear la naturaleza humana (cf. Rom 13, 1). El Estado es una corporación orgánica y por naturaleza necesaria, sin la cual las personas no podrían vivir juntas en paz y en orden, con justicia y prosperidad, lo cual se aplica a todo el género humano.

Legitimidad ética del poder político.

“La comunidad política nace pues para buscar el bien común, en el que encuentra su justificación plena y, su sentido, y del que deriva su legitimidad primigenia y propia. El bien común abarca el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales las personas, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección” (GS 74). La exigencia de la comunidad política se halla indicada por su finalidad, el bien común. Fuera de este bien común, la comunidad política no encuentra sentido ni justificación, convirtiéndose en puro instrumento de dominación de unas personas por otras.

Aspectos éticos de la autoridad política.

La autoridad: exigencia de la comunidad política.

La consecución del bien común exige necesariamente la existencia de una autoridad que coordine y haga converger hacia ese bien común los esfuerzos de las distintas personas y de los diversos grupos. “A fin de que por la pluralidad de pareceres no perezca la comunidad política, es indispensable una autoridad que dirija la acción de todos hacia el bien común no mecánica o despóticamente, sino obrando principalmente como una fuerza moral, que se basa en la libertad y en el sentido de responsabilidad de cada uno” (GS 74). La autoridad es pues una fuerza inmanente de la comunidad política; es una exigencia interior, no exterior. La función de la autoridad es la de unificar los esfuerzos tendentes hacia el bien común, y esto no de una manera mecánica, sino libre y responsablemente. Solamente entonces las personas, al someterse a la autoridad, no quedan humilladas, sino liberadas.

Origen de la autoridad.

La autoridad está prevista en el ordenamiento natural “se funda en la naturaleza humana y, por lo mismo, pertenece al orden previsto por Dios”. En documentos pontificios anteriores se decía que la “autoridad proviene de Dios”. La autoridad la tiene la comunidad en cuanto tal; en este sentido, la autoridad viene “de” la comunidad. La democracia, en cuanto visión profunda de la autoridad, es un postulado de la comunidad política. Pensar que Dios coloca directamente a determinadas personas al frente del Estado, sería contra la experiencia y contra la manera general con que Dios obra en el mundo, que es a través de las causas segundas. Las formas concretas de designación de los gobernantes se dejan a la libre elección de los ciudadanos. “La determinación del régimen político y la designación de los gobernantes se dejan a la designación libre de los ciudadanos” (GS 74).

Se puede adoptar cualquier forma de gobierno (monarquía, república), con tal que se salve el sentido democrático fundamental. Una tiranía absoluta (en sentido clásico) y un Estado totalitario (en sentido actual) son reprobables. Los pueblos maduros son los que pueden tener un régimen democrático; y el régimen democrático hace madurar a los individuos y a los grupos en su vida de responsabilidad política.

Equilibrio de poderes.

“Las modalidades concretas por las que la comunidad política organiza su estructura fundamental y el equilibrio de los poderes públicos pueden ser diferentes, según el genio de cada pueblo y la marcha de su historia. Pero deben tender siempre a formar un tipo de persona culta, pacífica y benévola respecto a las demás personas, para el provecho de toda la familia humana” (GS 74). Se ha impuesto la división tripartita del poder legislativo, ejecutivo y judicial. De hecho, la división del poder es posible y deseable. En los regímenes democráticos se reserva al parlamento el poder legislativo; al gobierno, el ejecutivo (junto con el derecho de presentar los proyectos de ley, al menos cuando no son gobiernos puramente decorativos); el poder judicial administra la justicia independientemente del parlamento y del gobierno, pero conforme a las leyes dictadas por éstos. En el poder judicial se incluye necesariamente el poder coercitivo, el cual requiere, para ser eficaz, el poder policiaco, que está, sin embargo, bajo las órdenes del poder ejecutivo. El poder policiaco vela por la paz interna y, obra contra los enemigos internos del orden; el poder militar está encargado principalmente de la defensa de los derechos soberanos del Estado.

Moral de gobernantes y súbditos.

La moral cristiana ha sistematizado con particular interés los criterios y deberes éticos que han de regir la vida de los gobernantes y de los súbditos en relación con el binomio autoridad/obediencia. El *ejercicio de la autoridad* adquiere legitimidad ética si cumple las siguientes condiciones: cuando se ejerce dentro de los límites del orden moral; en vistas a procurar el bien común, concebido dinámicamente, según el orden jurídico legítimamente establecido o por establecer. Al ejercicio legítimo de la autoridad corresponde la exigencia moral de la obediencia: “es entonces cuando los/las ciudadanos/as están obligados/as en conciencia a obedecer” (GS 74).

Cuando el *ejercicio de la autoridad* no tiene legitimidad ética, los súbditos tienen el derecho y el deber de resistencia. “Cuando la autoridad pública, rebasando su competencia, oprime a los ciudadanos, estos no deben rehuir las exigencias objetivas del bien común; les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica” (GS 74). El Concilio Vaticano II ha vuelto a recordar la doctrina de la resistencia a los abusos del poder, doctrina que había pasado a segundo plano durante los últimos siglos;

se la consideraba incluso con una cierta suspicacia y se la juzgaba peligrosa. Los moralistas prolongan el derecho a la resistencia hasta las concreciones de la legítima revolución y el tiranicidio.

Exigencias éticas de la participación política.

La política debe ser obra de todas las personas. Las exigencias éticas de la participación política pueden ser concretadas en los siguientes aspectos:

■ **Derecho y deber de participar:** “*Es una exigencia cierta de la dignidad humana que los hombres y mujeres puedan con pleno derecho dedicarse a la vida pública*”. El Concilio recuerda el derecho y el deber de votar (GS 75).

■ **Amplitud de esa participación:** en el establecimiento de los fundamentos jurídicos de la comunidad política, en el gobierno de la cosa pública, en la determinación de los campos de acción y de los límites de las diferentes instituciones y en la elección de los gobernantes.

■ **Efectividad jurídica:** “Es perfectamente conforme con la naturaleza humana que se constituyan estructuras político-jurídicas que ofrezcan a todos/as los/las ciudadanos/as, sin discriminación alguna y con perfección creciente, posibilidades efectivas de tomar parte libre y activamente... Para que la cooperación ciudadana responsable pueda lograr resultados felices en el curso diario de la vida pública, es necesario un orden jurídico positivo que establezca la adecuada división de las funciones institucionales de la autoridad política, así como también la protección eficaz e independiente de los derechos” (GS 75).

La democratización y la utopía de la igualdad.

La democratización liberal se ha reducido muchas veces a una realidad “formal”, sin contenido concreto. De ahí que deba ser objeto de un esfuerzo constante de lucidez humana. La democracia, como forma institucionalizada de moralización del Estado, no es nada fácil de hacer durar. Requiere un dispositivo técnico-jurídico que ha de mantenerse siempre a punto. Requiere el reconocimiento legal de unas libertades (de prensa y, en general, de expresión, de asociación, etc.). Requiere la existencia de unas minorías que den conciencia, ilustración y noción política a las masas. Requiere, en fin, la voluntad moral de la democracia. Esta voluntad se debilita y aun extingue con facilidad, porque a la persona le cansa la pesada carga de la libertad política, y con frecuencia hace entrega de ella a un jefe, a cambio del orden y la seguridad, para poder dedicarse tranquilamente a sus diversiones o a sus negocios, a la vida privada, en suma. A la vista de

las tentaciones de la democratización liberal de la existencia política, la ética presenta la utopía de la igualdad como el ámbito más adecuado para pensar y realizar la democracia. De este modo, la “democracia social” puede ser la alternativa válida a la “democracia liberal”. Por otra parte, el “Estado de justicia social” es la utopía ética para las nuevas formas del Estado contemporáneo, pensadas preferentemente en clave de igualdad y no sólo de libertad.

4.3 El “Estado Universal”. Dimensión universal de la convivencia socio-política

El ámbito más amplio de la convivencia humana es el que ofrece la comunidad universal. Los problemas de la persona están planteados, en última instancia, a escala internacional. La “familia humana” es cada vez “más consciente en todo lugar de su unidad” (GS 77). Es un hecho la apertura de las personas a una convivencia cada vez más universal.

La tradición cristiana y la conciencia universal de la humanidad.

El cristianismo ha constituido un factor de “universalización” de la conciencia humana. El contenido nuclear de su mensaje de salvación y de esperanza apoya toda aspiración tendente a crear la comunidad internacional. Por otra parte, los grandes pensadores cristianos han puesto de relieve las incidencias universalizadoras de la fe.

Magisterio eclesiástico y convivencia universal.

El reciente magisterio eclesiástico ha manifestado particular atención y preocupación por la dimensión universal de los problemas humanos: la paz, el desarrollo, la justicia, etc. Desde Juan XXIII hasta Juan Pablo II, pasando por el Concilio Vaticano II y el Sínodo de los Obispos, el magisterio eclesiástico tiene presente continuamente el horizonte universal de la convivencia humana.

Orientación general de la llamada “moral internacional”.

La cosmovisión cristiana apoya de un modo especial todos los esfuerzos por hacer efectiva la unidad del género humano. La “unidad de la naturaleza humana”, el principio de la “caridad universal”, la existencia de un “derecho de gentes” y de un “bien común internacional”, la creencia en una “esperanza escatológica” común: son otros tantos aspectos de la fe y de la teología cristianas que empujan a

las personas creyentes a la edificación de una convivencia universal en la paz y en la justicia.

Aunque la vida internacional ha interesado muy poco a la teología moral postridentina, la moral actual se preocupa por colmar esa laguna. La ética cristiana postula la creación y la funcionalidad de esa “societas gentium” o “desiderativa asociación entre las diversas naciones de la tierra”.

4.4 La violencia social (pandillas y grupos sociales – militarismo estadounidense)

Noción y formas de la violencia social.

❖ *Noción de violencia humana.* El término castellano *violencia* proviene del latín *violentia*, cuyo elemento definidor es la “fuerza” (= vis).

El *uso* que del término violencia se hace en los diversos saberes (ciencia, físicas, derecho, moral, filosofía) se refiere a situaciones de fuerza (sobre todo de procedencia exterior a la persona que sufre la violencia) que se oponen a la espontaneidad, a la naturalidad, a la responsabilidad jurídica, a la libertad moral, etc. Se califica como “violento” aquel fenómeno opuesto al movimiento espontáneo o libre de un ser. Violencia es lo mismo que una “fuerza mayor” que pasa de un sujeto (violentador) a otro (violentado) produciendo una distorsión de la espontaneidad o de la libertad (violentación) del sujeto pasivo. La violencia así definida puede pretender diversas *finalidades*, puede ser catalogada según el criterio de legitimidad / ilegitimidad jurídica, puede ser *valorada* de diferente modo, puede servirse de diversos *medios* (físicos, morales), etc. Estas múltiples formas son variaciones del concepto general de violencia.

❖ *La violencia social y sus formas.* Esta forma de violencia humana es la que se realiza *en y a través* de la mediación social: tanto en su génesis (sujeto) como, sobre todo, en su finalidad (objeto) tiene una primaria dimensión social. Aunque toda violencia brota del interior de la persona, tiene por objeto a la persona, sin embargo sus manifestaciones más importantes acontecen en el ámbito social humano. Este énfasis en relación con la dimensión social de la violencia no pretende olvidar la existencia de las violencias interindividuales, sino poner de relieve el horizonte más adecuado de toda forma de violencia humana. La violencia social puede ser:

- *Estructural:* cuando está insertada en y actúa por estructuras sociales violentas. A la violencia

estructural pertenece también la violencia represiva o coactiva (ejercida por las fuerzas del poder político).

- *De resistencia o rebelión*: cuando la violencia se organiza como oposición a situaciones (personales o estructurales) que se juzgan injustas y opresivas. Puede adoptar los procedimientos típicos: la “no-violencia activa” y la “resistencia armada” (tiranicidio, violencia revolucionaria, etc.).

- *Violencia bélica*: cuando se utiliza la violencia desde una pretendida legitimidad socio-jurídica. La forma típica de esta violencia es la guerra: violencia ejercida por un Estado frente a otro en el plano internacional. Antes de llegar a la guerra, se sitúan formas previas de violencia armada: el “militarismo” y la “carrera de armamentos”.

- *Violencia subversiva o terrorista*: Cuando la violencia persigue el fin de la “desestabilización” o cuando acompaña acciones “antisociales”.

❖ ***La espiral de la violencia: de la violencia estructural a la violencia subversiva.*** En la sociedad existe un “círculo” de violencias. “Integramos” las formas de violencia social dentro de una dinámica de espiral, poniendo de relieve la estrecha relación que tienen unas con otras y denotando la importancia privilegiada de la violencia estructural en la génesis del “círculo” de la violencia. Es fácil detectar tres momentos en la dinámica de la violencia social: la violencia estructural engendra la violencia subversiva, la cual, a su vez, origina la violencia represiva, con lo cual se vuelve al punto de origen, a la violencia estructural, iniciando de nuevo el movimiento circular de la violencia. Este esquema no ha de ser exagerado. Aunque no se puede negar relación entre las formas de violencia social, sin embargo cada una de ellas tiene su propia dinámica interna que no depende únicamente de la reciprocidad con las restantes.

Criterios éticos en relación con la violencia social.

Perspectivas o “lugares teológico-morales” desde donde hacer el discernimiento moral cristiano de la violencia.

El primer lugar teológico-moral de la violencia es la actitud vivida y formulada al respecto en el Nuevo Testamento. En relación con la violencia en general, el Nuevo Testamento presenta una tensión entre la “contestación” y la “mansedumbre”. La síntesis se encuentra en la categoría cristiana del amor al prójimo, amor que impulsa al perdón, a la mansedum-

bre, a la caridad del mismo enemigo y opresor, pero al mismo tiempo urge la lucha contra la opresión de los inocentes y de los débiles. El espíritu del cristianismo es opuesto, a la vez, al ‘espíritu de violencia’ (violencia fundada en el deseo de venganza, en el odio contra la persona del enemigo, en el rencor, en el desprecio de la persona a la que se hace violencia) y al ‘espíritu del conformismo’ con las injusticias sociales e históricas. Si hay una ‘violencia’ antievangélica, hay también una ‘cobardía’ antievangélica que no tiene nada que ver con la ‘mansedumbre’ a que nos exhortan los escritos del Nuevo Testamento. En relación con la violencia armada, el Nuevo Testamento adopta una postura globalmente negativa.

La actitud de la Iglesia a lo largo de su historia constituye el segundo lugar teológico-moral de la violencia. Su validez normativa es exigua, dadas las ambigüedades por las que ha pasado el cristianismo en relación con la realidad de la violencia. La historia no presenta una sola posición cristiana sobre la guerra y la paz. Sobre este crucial problema, la comunidad cristiana no ha mostrado ni consistencia ni unidad. - Dentro de la tradición eclesiástica sobresale la *doctrina del magisterio oficial*. La doctrina social de los papas ha mantenido una postura negativa ante la violencia. Recordamos algunos textos explícitos del magisterio pontificio de Pablo VI y de Juan Pablo II:

“Os exhortamos a no poner vuestra confianza en la violencia ni en la revolución; esta actitud es contraria al espíritu cristiano e incluso puede retardar, en vez de favorecer, la elevación social a la que legítimamente aspiráis” (en Colombia, 23.8.1968: AAS 60 (1968) 623).

“Debemos decir y reafirmar que la violencia no es ni cristiana ni evangélica y que los cambios bruscos o violentos de las estructuras serán engañosos, ineficaces en sí mismos y ciertamente no conformes con la dignidad del pueblo” (en Colombia, 23.8.1968: AAS 60 [1968] 627). “La Iglesia no puede aceptar la violencia, sobre todo la fuerza de las armas -incontrolable cuando se desata-, ni la muerte de quienquiera que sea, como camino de liberación, porque sabe que la violencia engendra inexorablemente nuevas formas de opresión y de esclavitud, a veces más graves que aquellas de las que se pretende liberar” (EN 37). “Quiero hoy unir mi voz a la voz de Pablo VI y de mis predecesores, a las voces de vuestros jefes religiosos, a las voces de todos los hombres y mujeres de buena voluntad, para proclamar, con la convicción de mi fe en Cristo y en la conciencia de mi misión, que la violencia es un mal, que la violencia es inaceptable como solución a los problemas, que la violencia

es indigna del hombre. La violencia es una mentira, porque va contra la verdad de nuestra fe, la verdad de nuestra humanidad. La violencia destruye lo que pretende defender: la dignidad, la vida, la libertad del ser humano. La violencia es un crimen contra la humanidad, porque destruye la verdadera construcción de la sociedad" (en Irlanda, 29.9.1979).

La reflexión teológico-moral siempre ha apoyado su argumentación sobre la racionalidad humana; de ahí que la *racionalidad de la violencia* deba ser considerada como un lugar teológico-moral para la ética de la violencia. Pocas realidades son tan refractarias a la claridad del logos (palabra y razón) como la violencia. Por eso mismo, al hablar de "racionalidad" en el contexto de la violencia, hay que referirse al "descubrimiento" de los antros de donde sale y en donde se esconde la violencia humana. Los saberes antropológicos (biología, psicología, etc.) aportan datos clarificadores. Además, para la ética son de particular utilidad los análisis de la crítica social, mediante los cuales se desmascara la auténtica realidad de la violencia quitándole los "disfraces" ideológicos con los que se reviste para ocultarse o para ser aceptada en sociedad.

Las opciones concretas de la persona creyente ante la violencia.

■ *No hay opción legítima entre violencia y no violencia.* La violencia en sí (realidad histórica) y buscada por sí (método) es un contravalor. La violencia engendra violencia; la violencia, por ella misma nunca sale del círculo infernal de la injusticia.

■ Dada la situación de injusticia, *hay opción legítima entre formas contrapuestas de violencia.* El contenido de esta afirmación se abre a los siguientes significados: a) la situación de injusticia, es decir, la violencia de las estructuras, es el detonador de la dinámica violenta; b) en una situación de injusticia de hecho se está tomando partido por una forma de violencia; e) la opción de hecho puede

pasar a ser opción concienciada y programada, es decir, opción de método.

■ La opción, en un conflicto de violencias, *puede adoptar dos caminos legítimos:* el de la no-violencia activa y el de la violencia como método de lucha por la justicia. La legitimidad de estos dos caminos depende de la condición dialéctica de la violencia: no se la puede vencer, hoy por hoy, de una sola forma, sino utilizando un método dialéctico correspondiente a su condición también dialéctica. - Cada uno de los dos caminos *tiene su propio ethos.* La opción por la no-violencia activa ha de ser dinámica, combativa y realista. La opción por la violencia ha de respetar los valores que persiguen las formas de violencia. - En el ejercicio legítimo de la violencia, *la coherencia cristiana introduce algunas peculiaridades:* a) elimina el "espíritu de violencia"; b) limita escrupulosamente el uso de los medios violentos.

La no-violencia activa.

Juzgamos válida esta alternativa, con tal de que: - sea realmente "activa", en el sentido de cuestionamiento, oposición y lucha contra la *violencia estructural*;

- no decaiga en una actitud o movimiento "romántico", sino que se inserte en la *posibilidad de lo real*;
- actúe no sólo como una postura personal-profética, sino como un movimiento *social-histórico*;
- se traduzca en un *programa serio de estrategias tácticas* encaminadas a vencer las violencias injustas.

La aceptación de la "no-violencia activa" como alternativa al círculo de la violencia social la entendemos como una opción, para algunos "carismática", que ha de ser vivida en referencia dialéctica con la opción de aquellos que creen trabajar por la justicia utilizando medios violentos.

Conclusión: hacia la nueva sociedad humana

Sociedad guiada por la justicia y por la libertad

El nuevo modelo de sociedad ha de ser configurado mediante el doble valor-eje de la justicia y de la

libertad. Estos dos valores son los que orientan y apoyan una concepción de la vida digna del ser humano. En la humanidad actual, los dos valores de la justicia y de la libertad son vividos adialécticamente. El bloque liberal hace de la libertad su afirmación prevalente. En el polo opuesto, el bloque

socialista afirma la justicia con menoscabo evidente de la libertad.

La afirmación unilateral y adialéctica de la “libertad” conduce al liberalismo en sus múltiples formas históricas y en su actual versión corregida; el sueño de la libertad sin trabas es el acorde melódico del canto a la libertad de mercado, a la libertad de iniciativa, a la libertad de empresa, a la libertad del consumidor, etc.; la mayor parte de la humanidad descansa sobre un sistema económico y social cuya filosofía tiene una palabra privilegiada: libertad. En contraposición, la afirmación también unilateral y también adialéctica de la “justicia” conduce a un sistema de planificación excesivamente controlada. Surgen así dos bloques: uno ofrece “libertad sin justicia” y el otro “justicia sin libertad”.

Ante la inviabilidad de los dos modelos sociales hegemónicos se impone la necesidad de alumbrar un modelo nuevo de sociedad alejada tanto del liberalismo como del colectivismo.

No puede haber justicia sin libertad. La suma injusticia social es la privación de la libertad. El dilema que a veces se propone como si hubiera que elegir entre libertad y justicia social, es simplemente monstruoso, porque la libertad es la condición de toda posible justicia y, si ella falta, la situación, cualquiera que sea, se convierte en la injusticia total. Esta es la situación en las tres cuartas partes del planeta: no sólo pobreza económica, sino la pobreza radical, la pobreza vital, la pobreza de los proyectos. *La auténtica libertad no puede existir a costa de la justicia.* La gran cuestión continúa siendo si desde un sistema de libertad puede alcanzarse un grado de justicia económico aceptable para los standars éticos de la gran mayoría de la sociedad. Cuando existe una situación conflictiva entre el valor de la libertad y el valor de la justicia, no se puede adoptar la solución simplista de optar sin más por la libertad. Es necesario analizar el conflicto y tratar de resolverlo sin parcialismos y sin menoscabo llamativamente injusto de uno de los dos valores.

Sociedad que propicia la igualdad y la participación.

Los valores de la justicia y de la libertad se realizan mediante el ejercicio de la igualdad y de la participación. Una sociedad guiada por la justicia y la libertad es una sociedad en la que ascienden cada vez más el nivel de la igualdad de oportunidades y el ejercicio de la participación. En la carta apostólica Octogésima adveniens n. 22 se señalan dos “aspiraciones fundamentales”, que expresan y orientan la

configuración social del mundo actual: “Al mismo tiempo que el progreso científico y técnico continua transformando el marco territorial del hombre, sus modos de conocimiento, de trabajo, de consumo y de relaciones, se manifiesta siempre en estos contextos nuevos una doble aspiración más viva a medida que se desarrollan su información y su educación: *aspiración a la igualdad*, aspiración a la *participación*; formas ambas de la dignidad del hombre y de su libertad”. La igualdad y la participación son formas de la dignidad humana. La tesis se traduce en imperativo ético: la dignidad humana postula los valores éticos de la igualdad y de la participación. Esa doble aspiración de la persona exige un reconocimiento real, y no sólo formal, de los derechos humanos (n. 23), así como la promoción de un tipo de sociedad auténticamente democrática (n. 24).

El ideal ético de la igualdad.

La humanidad no ha conseguido todavía implantar el criterio de la igualdad en las relaciones entre los individuos y entre los grupos. Son muchas las zonas de la vida humana que se sienten regidas de hecho por el principio de la desigualdad. Un malestar profundo recorre las relaciones entre las razas, entre los bloques económicos, entre los grupos políticos, entre las clases sociales; es el malestar de la desigualdad, causa y efecto de los desequilibrios y de las violencias sociales. La historia humana está enferma: su mal es la desigualdad y se ha tratado de justificar, con mayor o menor cinismo, de modo más o menos explícito esta desigualdad humana. Sin embargo, también es constatable en las entrañas de la historia humana un clamor por la igualdad. Este clamor es una fuerza moral en continuo crecimiento. El “sueño igualitario” ha sido vivenciado y expresado en diversos tonos y en la historia moral de la humanidad se percibe un dinamismo continuamente ascendente hacia la igualdad interhumana. No tenerlo en cuenta sería cerrarse a las evidencias históricas primarias. Existen dos clases de igualdad: una, óptica; la otra, ética. La primera se identifica con la uniformidad. La segunda formula un proyecto enriquecedor para todas las personas.

La igualdad óptica no es un ideal humano. Por el contrario, la diversidad es la condición del crecimiento humano. La humanidad se realiza mediante la originalidad, la diferencia, la variedad. Cuando se propone el ideal ético de la igualdad, no se piensa en la igualdad óptica. Sería una propuesta empobrecedora de lo humano. La riqueza humana es la meta de todo programa moral. Por otra parte, hacer de la igualdad óptica el contenido del proyecto ético sería

antihumano. La igualdad ética acepta y parte de la diversidad óptica. Lo que hace es introducir un factor de reparto que se sitúa más allá de la realidad óptica. Es aquí donde hace su aparición el reino de la libertad frente al reino de la naturaleza. El nuevo factor de reparto es exigido por la igual valía del ser humano. De este modo, la desigualdad óptica pierde su maleficio natural y se convierte en beneficio humanizador. El paso de la desigualdad óptica a la igualdad ética señala el tránsito del poder disgregador de la naturaleza al servicio integrador de la historia.

El ideal ético de la participación.

Participación es la forma de realizar una empresa que atañe a varios individuos humanos libres. Los animales no “participan”; lo más que pueden alcanzar, en el nivel de sociabilidad, es “sumar” esfuerzos. En sentido estricto, la participación pertenece a la condición del ser humano. El significado de participar tiene una doble vertiente. Puede entenderse en sentido activo y pasivo. Mirado en su vertiente pasiva, participar es “tener una parte en una cosa o tocarle algo de ella”. En su sentido activo, participar es comprometer la libre actuación dentro de un empeño compartido con otros sujetos libres. La libertad es el presupuesto de la participación activa. No se puede hablar de participación cuando los sujetos de una empresa común carecen de libertad. La participación remite a la libertad y ésta se concreta en la participación.

Desde esta conjunción entre libertad y participación se llega al núcleo de la dignidad humana. Afirmar la libertad y realizar la participación es proclamar la dignidad de la persona, la participación es una forma de la dignidad humana (OA 22). La vida social es la gran empresa de los seres humanos. Si la realizan y se realizan como seres libres, han de conducirla mediante la participación activa. Participar en la vida social es ejercitar la libertad. La meta ideal de la participación es la democratización social, una forma de democratización que supera las ambigüedades del actual sistema de democratización liberal, reducido a veces a una afirmación “formal” sin contenido material.

A la vista de las tentaciones y ambigüedades de la democratización liberal, es necesario presentar la alternativa de la democratización social. Esta democratización:

1) es “social”, en cuanto que no se limita al ámbito del poder político, sino que abarca todo el entramado de la vida social;

2) es “integral”, ya que no depende exclusivamente del juego elitista de individuos y grupos profesionalizados, sino que es el ejercicio connatural de todo el cuerpo social.

Tanto la participación como la democratización han de realizarse en todos los campos de la vida social. El criterio de la participación orientará la actividad económica por formas de autogestión, con modalidades y a niveles variados, y por sistemas de planificación democráticos. También la vida política ha de regirse por el ejercicio efectivo de la participación. Pablo VI exhortó a los católicos/as a buscar nuevos modelos de democracia política: “La doble aspiración hacia la igualdad y la participación trata de promover un tipo de sociedad democrática. Diversos modelos han sido propuestos; algunos de ellos han sido ya experimentados; ninguno satisface completamente, y la búsqueda queda abierta entre las tendencias ideológicas y las pragmáticas. El cristiano tiene la obligación de participar en esta búsqueda, al igual que en la organización y en la vida política” (OA 24).

Sociedad cuya meta es la civilización del amor.

El ideal ético de la sociedad humana culmina en una meta: la construcción del reino de Dios, es decir, la realización de la historia humana como historia de salvación. Reino de Dios e historia de salvación son las categorías teológicas que formulan en clave religiosa el contenido de la moralización intramundana. Esta consiste en propiciar la *humanización* cada vez más creciente de la historia humana. Pablo VI formuló el criterio de humanización al definir el “verdadero desarrollo” como “el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas” (PP 20). El Concilio Vaticano II entendió la misión de la Iglesia en el mundo como un servicio de humanización: “Dar un sentido más humano al hombre y a su historia” (GS 40). El contenido ético de la *humanización* y el significado teológico del *reino de Dios* (o historia de salvación) reciben una formulación exacta en la expresión de la *civilización del amor*. Esta hermosa fórmula de la “civilización del amor” fue utilizada por vez primera por Pablo VI en pentecostés de 1970. Juan Pablo II también se ha servido de ella en bastantes ocasiones.

El empeño ético de la caridad cristiana se concreta en la opción a favor de las tres grandes causas de la emancipación solidaria: la causa de la justicia económica frente al desequilibrio explotador de los pobres, la causa de la paz frente a la inicua carrera armamentística, y la causa de la libertad política frente a regímenes totalitarios de uno y otro signo. La civilización del amor es el “fin al que deben ten-

der todos los esfuerzos en el campo social y cultural, lo mismo que en el económico y político" (DM 14). Es el horizonte último de la sociedad moralizada. Para la conciencia cristiana de todos los tiempos, la caridad ha constituido la exigencia moral máxima (Mc 12, 28-31), pues en ella se resume toda la ley (Rom 13, 10). La civilización del amor es la realización plena de la caridad cristiana.

Nainsbitt, John, *Global paradox*, Avon Books, New Cork, 1995

TAREA

1. Venimos de una cultura "comunitaria" para vivir en una cultura "individualista". Analiza las características más importantes de las dos culturas, júzgalas a la luz del evangelio y formula tres propuestas para tu vida y para la comunidad hispana.

2. Vivimos en la capital mundial de las comunicaciones. A partir de una reflexión de cómo estos medios influyen en tu vida, en tu familia y en la sociedad, describe unos elementos de educación a los medios de comunicación social.

3. Describe como Estados Unidos influye en la economía y política del país del que tú provienes.

4. La comunidad hispana necesita dar pasos para participar más efectivamente en la vida política y social del país: describe tres acciones concretas.

5. Busca las tres causas más importantes de la violencia que se da en el área donde tú vives y propón una acción para hacer frente a la situación.

BIBLIOGRAFÍA

Compagnoni, F, Varios, *Nuevo diccionario de teología moral*, Paulinas, Madrid 1992

Mifsud, Tony, *Moral social*, CELAM México 1998

González-Carbajal, L., *Entre la utopía y la realidad*, Sal Terrae, 1998

Vidal, Marciano, *La ética cristiana*, EVD, Estella 1999

Tamayo-Acosta, *Globalización*, EVD, Estella, 2002

Boff, Leonardo, *Ética planetaria desde el Gran Sur*, Trotta, 2001

Kung, Hans, *Una ética mundial para la economía y la política*, Trotta 1999

Chomsky, Noam, Dieterich, Heinz, *La sociedad global*, Planeta, México, 1999