



LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA: PRINCIPIO BASICO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

MICHEL SCHOYANS

Nuestra exposición se dividirá en varias partes. Recordaremos primeramente la aportación de la filosofía y, a continuación, de la teología a la reflexión sobre la persona. Veremos luego cómo la persona se encuentra en el centro de los principios esenciales de la enseñanza social de la Iglesia. Por último, mostraremos cómo la enseñanza social de la Iglesia es una teología de la solidaridad, cuya piedra angular es la libertad religiosa. El conjunto de nuestra exposición se esforzará por mostrar el papel de la persona en la formación de una comunidad humana, según el corazón de Dios.

I. LA PERSONA: FUNDAMENTO DE SU DIGNIDAD

1. *La aportación de la filosofía*

a) *La antropología contemporánea*

1. La historia de la filosofía moderna está dominada por el *cogito cartesiano*. El hombre es, en primer lugar, un individuo pensante, que debe redescubrir su situación en el mundo, la realidad de otros seres humanos, la existencia de Dios. Esta concepción se caracteriza por una subestimación de la corporeidad y de la historicidad. La dimensión relacional del ser humano está atrofiada. El hombre es concebido como una mónada que, a veces, consiente en abrir su interior, pero que no se abre al exterior más que cuando él consiente aquella apertura. El hombre no está

considerado como un ser naturalmente sociable; su capacidad de entrar en relación con otros seres humanos está subestimada. Es un individuo que no entra en relación con otro individuo a no ser que los dos tengan un interés común. En el plano social y político esta concepción del ser humano conduce directamente a las teorías del contrato social: los individuos firman entre ellos unos acuerdos mutuamente ventajosos, cuyo contenido está limitado según el interés de las partes.

2. La *fenomenología existencial* reacciona vigorosamente contra esta tradición. Afirma la fenomenología que la conciencia humana es intencional, es decir, es apertura al otro distinto de ella misma. El existencialismo subraya desde entonces que la intersubjetividad se vive en el mundo y en la historia. De ahí sus reflexiones sobre la corporeidad, el tiempo y la cultura.

De golpe el hombre tiene una comprensión precognoscitiva de la naturaleza y del prójimo. La relación originaria del hombre con el mundo no es una relación de conocimiento; es una relación antepredicativa, anterior a toda tematización. Primitivamente hay tanta familiaridad como extrañeza entre el hombre y el mundo, entre el hombre y sus semejantes. El hombre da forma a la naturaleza y en ella se proyecta, se reencuentra y se refleja. Al transformarla, el hombre es transformado por la naturaleza de la misma manera que él transforma al prójimo y es transformado por él. El hombre no se inserta «bastamente» en la naturaleza; se inserta por su trabajo, como ser trabajador. El hombre imprime su huella en la naturaleza, la humaniza. Es por lo que se reconoce en ella y en ella reconoce a los demás.

En una palabra, el existencialismo pondera que toda obra cultural se dirige al prójimo; está realizada a la intención del prójimo. El reconocimiento de esta intención vuelve la obra significativa para el que la percibe. Nosotros no estamos encerrados en nuestro pequeño mundo; nos comunicamos por el lenguaje, por el cuerpo, por las cosas. El otro es a la vez lejano y próximo, opaco y transparente, misterio y luz. Entre él y yo, hay cambios, participación, conflicto, diálogo. Algunos dirán que el reconocimiento del prójimo como valor incondicional se llama *amor*.

3. Paralelamente a la fenomenología existencial, se desarrolla la corriente *personalista*. Mientras que la fenomenología existencial se forma en una indiferencia cierta de cara a los acontecimientos que marcan el principio de siglo, el personalismo nace de una toma de conciencia de la triple amenaza que constituyen el comunismo, el fascismo y el nazismo. El personalismo denuncia los totalitarismos de los cuales la persona paga las

consecuencias. Exalta «la vocación» personal de cada uno, explora el tema del «compromiso».

El personalismo reúne también varios temas desarrollados por la fenomenología existencial. El hombre no se mide, ni por lo que tiene, ni por su eficacia, ni por su utilidad. Debe librarse de la existencia anónima desplegándose sobre el modo del «ser». Es el prójimo que me despierta a mi mismo, mientras que la masa uniformiza. El otro juega en relación a mí el papel de revelador: gracias a él descubro mi originalidad. Es en el contacto con el prójimo donde yo percibo las exigencias morales que están a la medida de mi singularidad. Ya que el prójimo me reconoce, yo estoy también invitado a reconocerle. Entre él y yo hay reconocimiento en la reciprocidad. Por el diálogo y por el compromiso, podemos formar una comunidad de conciencias incluso llegar a la comunión. El hombre, ser libre, se inclina por naturaleza a vivir fraternalmente con sus semejantes.

Ni el existencialismo ni el personalismo son corrientes monolíticas. Es necesario, sin embargo, reconocer que, globalmente, tanto la una como la otra han contribuido de manera relevante a la antropología filosófica. Algunos desarrollarán ésta en un clima cristiano, otros en un clima ateo o agnóstico. Levinas, por ejemplo, que debe mucho a la fenomenología existencial, intentará elaborar una moral, ciertamente sugestiva, pero que no descansa sobre ningún fundamento metafísico. El propio Mounier, tan arraigado, sin embargo, en la tradición cristiana, poco ha explicitado los fundamentos metafísicos de su personalismo.

b) *La ontología tomista*

1. La ontología tomista permite no sólo *integrar* los aportes más sólidos de la antropología contemporánea, sino, también, asignarles unos *fundamentos metafísicos* sólidos. La existencia, predicada necesariamente de Dios, es atribuida al hombre como existencia causada o participada. Cada criatura participa de la existencia de Dios proporcionalmente a su naturaleza, es decir, según un principio de limitación llamado *esencia*. Los hombres, en particular, subsisten por participación actual y permanente del ser divino. Dependen constantemente de su causa, tanto su ser como en su actuar. Los seres finitos son, por lo tanto, relativos al valor fundamental del ser. El hombre, ser finito también, manifiesta el valor de ser de manera única, *personal*. En su multiplicidad numérica, los hombres participan de la existencia de Dios según su esencia de seres racionales, dotados de voluntad libre. Cada hombre subsiste individualmente como

criatura racional y libre. Por su inteligencia y por su voluntad el hombre afirma su autonomía en relación con los otros hombres. Pero esta existencia es totalmente participada, totalmente relativa a la causa creadora. Esta existencia, de la cual participan todos los seres particulares, es el *fundamento de las relaciones* existentes entre éstos.

Es por estar dotado de razón y de voluntad, por lo que el hombre puede reflexionar sobre su «dignidad» personal y sobre sus relaciones con los otros hombres, con la naturaleza y con Dios. Solamente los hombres, en la creación, pueden decir *yo*, y sólo ellos pueden decir *nosotros*.

Gracias a esta metafísica fundada sobre la causalidad creadora y sobre la participación existencial, la antropología tomista justifica, en su principio, *el valor singular de cada hombre y de todos los hombres*. Al mismo tiempo, justifica el valor de la comunidad humana, comunidad de seres conscientes y responsables, participantes todos de la misma existencia divina. Ahora bien, lo que funda la dignidad del hombre no es que él sea criatura, sino que es *persona*, llamado a vivir su existencia con otras personas que han recibido la misma existencia compartida.

2. Ahora bien, por la articulación que la antropología tomista indica entre conocimiento y voluntad, esta antropología conduce directamente a la *desfatalización* del mundo exterior y a la *intervención constituyente* del hombre sobre éste. El determinismo físico-químico aparece aquí como una condición a priori del ejercicio de la libertad. El hombre tiene la posibilidad de actuar sobre la naturaleza en general precisamente porque hay asimetría entre la persona, ser de naturaleza racional y libre, y el mundo puramente material.

A través de su conocimiento, el hombre puede reconocer en la creación la huella del proyecto de Dios y entrar en la realización de éste. El conocimiento humano no es, en efecto, de naturaleza puramente contemplativa, ni tampoco puramente perceptiva. Su conocimiento es *operativo*. El hombre no está condenado a experimentar el mundo pasivamente; el hombre es llamado a trabajar en él y a transformarlo. En resumen, es en la acción en donde se manifiesta el dinamismo de la persona, su apertura a los demás, al mundo y al futuro.

Santo Tomás va incluso, todavía, más lejos cuando habla de la *providencia*. El Santo expone aquí que el hombre puede no solamente progresar en la inteligencia del proyecto de Dios sobre la creación, sino que puede colaborar libremente con este proyecto. Sabiendo hacia qué fin tiende, el hombre puede decidir los actos que él debe cumplir para alcanzar aquél fin.

Esta antropología, sólidamente anclada en la metafísica, revela no sólo el fundamento último de la dignidad de la persona humana concreta, sino también el de la *naturaleza* humana. La naturaleza humana, es la determinación específica común a todas las personas humanas. Las posibilidades de acción ofrecidas al hombre, y las leyes de este actuar derivan de la condición de creatura que es propia del hombre y que le *diferencia* de los demás seres creados. Porque ellos participan todos de la existencia divina *según la misma modalidad esencial*, es por lo que pueden entenderse, dialogar, deliberar, colaborar y ordenar su acción a un fin. Que esta naturaleza sea específicamente estable, he ahí lo que, en el plan de las personas concretas, deja todo el lugar a los «caracteres individuales» de cada persona y a las múltiples «circunstancias» que modifican las condiciones concretas de la acción.

3. Al término de este breve examen, aparece que Santo Tomás ofrece más todavía que las corrientes filosóficas contemporáneas; un fundamento sólido de la dignidad de la persona humana; y funda, no menos sólidamente, la disposición natural del hombre a vivir en comunidad fraterna. Este fundamento se encuentra en Dios. La fraternidad entre los hombres, su *appetitus societatis*, su inclinación a vivir en comunión descansa en último término sobre el hecho de que todos hemos recibido la existencia compartida.

A partir de lo dicho, es fácil comprender el interés relevante que presenta para nosotros la antropología tomista. Hemos visto que después de las reducciones de la época moderna, la fenomenología existencial y el personalismo habían hablado admirablemente de la persona humana; sin embargo, hemos constatado las deficiencias de estas dos corrientes, en cuanto a la justificación última de esta dignidad de la persona. Esta justificación Santo Tomás solamente la encuentra en su metafísica de la participación existencial. Con él, no sólo la persona es valorada en tanto que individuo, sino también como miembro de la familia humana.

De golpe el hombre está salvado de su desencarnación idealista. El sabe *por qué* está situado en la dimensión espacio-tiempo, sabe también por qué tiene posibilidad sobre la naturaleza material, por qué está abierto a los demás, por qué está llamado a realizarse en una comunión que exalta las singularidades, por qué en definitiva él no debe tener miedo al horizonte de la muerte.

Sin embargo, por muy rica que sea la aportación de la filosofía, la Revelación le añade una novedad de otro orden.

2. La aportación de la Teología

En un sentido, la Revelación, es decir, la manifestación de Dios en la historia de los hombres tiene por objeto anunciar al hombre su dignidad de persona en toda su plenitud. Esta Revelación permite asumir y, sobre todo, superar la visión del hombre a la cual conducía la metafísica de la participación existencial.

¿Qué dice la Biblia a propósito de la persona?

a) Creación y liberación

1. La Biblia nos dice en primer lugar que el hombre ha sido *creado a imagen de Dios*. No es en tanto que creatura que el hombre es imagen de Dios, sino en tanto que persona, en tanto que ser inteligente, libre, responsable, llamado a responder al amor que Dios le ha testimoniado llamándolo a la existencia en la salvación. Pero el hombre no es sólo imagen de Dios en tanto que individuo. «Hombre y mujer, El los creó» (Gen 1, 27), dice la Escritura: es en la pluralidad de personas y es según dos modos de existencia humana diferenciados por la sexualidad que el hombre y la mujer son, conjuntamente, imagen de Dios. Esta alteridad originaria, que maravilla a Adán, es el mismo prototipo de toda sociedad humana. En el plan de Dios, esta sociedad es llamada a ser comunión de personas. Cuando Adán frente a Eva exclama «ésta es el hueso de mis huesos, la carne de mi carne» (Gen 2, 23), ratifica él mismo, libremente, el don que Dios quería hacerle ofreciéndole una ayuda semejante a él. Reconoce Adán al mismo tiempo que Eva le es igual en dignidad, ya que como él, ella ha recibido la existencia de Dios.

Para que aparezca bien la concatenación entre la parte filosófica y la parte teológica, cumple resumir lo que hemos visto hasta el presente. En primer lugar, no es en tanto que individuo que el hombre es imagen de Dios, sino en tanto que persona. Sin embargo, la comunidad humana, constituida por personas, está llamada, también, a ser imagen de Dios.

La revelación progresiva de la Trinidad va a precisar estas ideas. La persona humana y la comunidad humana son la imagen de un Dios *trinitario*, de un Dios que es El mismo comunión de personas, acogida y ofrenda de personas. Ahora bien, este Dios trinitario es, también como ya lo sabemos, Dios *creador*. Dios crea unos seres diferentes a El, unos seres libres, que El se prohíbe manipular, que El respeta, delante de los cuales, por así decirlo, El se eclipsa. Cuando Dios crea unas personas, El no crea

competidores, rivales, como lo acreditaba Feuerbach. A los hombres que El crea les da derechos; hace unos seres capaces de gobernar racionalmente su libertad.

A esta libertad se le atribuye un objeto: *la gerencia de la creación*. Ahora bien, esta gerencia de la creación no se limita a la buena administración de los *recursos naturales*, ella implica también y, sobre todo, *la construcción de la comunidad humana*.

2. Históricamente hablando, antes de ser reconocido como Creador, Dios es visto en la Biblia como *liberador*. La redacción del libro del *Éxodo* es anterior, en efecto, a la redacción del libro del *Génesis*. Ahora bien, en el *Éxodo*, Dios es presentado, primeramente, como el liberador de su pueblo, y El asocia a Moisés en su proyecto de liberación. Liberar a los hombres de toda forma de opresión, he aquí, también, parte del proyecto divino, pues Dios no puede estar servido por un pueblo de esclavos.

3. En la Biblia aparece, también, la realidad del *pecado*. Este es la ruptura, por el hombre, de la relación existencial que le unía a Dios y a las otras personas. Es rechazo de la dependencia respecto al Ser Supremo y respecto a los demás; es rechazo de la apertura. «Seréis como dioses» (Gen 3, 5). El pecado es replegamiento sobre sí mismo, oclusión, negación de la alianza. El hombre se pone como opositor de Dios: «Conoceréis el bien y el mal» (Gen 3, 5). El pecado es la alienación originaria por la cual el hombre utiliza su razón, don de Dios, para cortar su referencia con la razón divina; utiliza su libertad, también don de Dios, para rechazar a Dios, a la voluntad divina.

Esta ruptura de la alianza tiene una repercusión inmediata sobre la relación con el prójimo. Adán se distancia de Eva; Cain mata a su hermano Abel (Gen 4, 1-16): las personas no se reconocen más. La gente de Babel quieren ponerse un nombre y acaban por no entenderse más (cfr. Gen 11, 1-9): la comunidad humana se destruye.

En una palabra, el pecado, es el «Non serviam» (Ier 2, 20). Es el rechazo de servir a Dios y de servir a sus hermanos.

b) *Jesucristo, persona por excelencia*

1. Sin embargo, la mayor Revelación, es Jesucristo encarnándose entre nosotros. Tocamos aquí el punto central de nuestra exposición. Verdadero Dios y Verdadero Hombre, *Jesús es la Persona por excelencia*. Es total acogida, don, reciprocidad, respecto al Padre en el Espíritu. Por otra parte, en tanto que Persona divina encarnada, El toma la iniciativa de restau-

rarnos y de reconocernos en nuestra dignidad personal; nos ofrece la posibilidad de llamar a su Padre nuestro Padre, de reconciliarnos con Dios y entre nosotros.

La Encarnación revela todo el valor que Dios reconoce a la persona humana, porque en la Encarnación la justicia llega al amor. Sólo una persona divina participando de la condición humana, podía hacerse nuestro prójimo y decir a cada uno de nosotros: «A ti que eras pecador, Yo te justifico. Yo declaro por el poder de mi palabra que tú eres justo». El hombre pecador abandonado a sus solas fuerzas no tiene la posibilidad de proclamarse justo. El ofrecimiento de la justificación a los pecadores no puede proceder más que de un hombre partícipe de la condición humana y de la condición divina. La justificación no puede proceder más que de un gesto gratuito, es decir, de una iniciativa de amor.

En el Evangelio son numerosos los relatos de milagros donde vemos en obras esta justicia amorosa o este amor justificante de Dios desplegando sus efectos hasta en el orden físico. La justificación operada por Jesús es la elevación (cfr. Act 3, 6) de la persona humana herida por el pecado. Para esta persona concreta a quién El se dirige, Jesús restaura la relación que le une a Dios y que le une a sus hermanos, también éstos invitados a la misma justificación. Esto es lo que explica la audacia del texto recogido por San Juan, que, reuniendo los dos mandamientos «semejantes», los recoge en uno sólo: «Amaos los unos a los otros, como Yo os he amado» (Ioh 13, 34).

2. Sin embargo, Jesús no se limita a proponer una alianza nueva con las personas tomadas singularmente. El propone esta alianza a la *comunidad humana* toda entera. Solidaria en el pecado con Adán, toda la humanidad es solidaria en Cristo, Nuevo Adán (Cfr. Rom 5, 6). Es toda la humanidad la que está llamada a vivir en comunión con Dios. El hombre nuevo está llamado a vivir en una comunidad nueva, y esta novedad encuentra su fuente, al mismo tiempo que su expresión, en la *Iglesia*, lugar por excelencia de la nueva relación entre Dios y la humanidad.

De estas premisas se deduce que toda la teología bíblica manifiesta el valor que la persona y la comunidad humana tienen a los ojos de Dios. Valor tal que para restaurar la relación herida por el pecado, Dios ha enviado a su Hijo entre nosotros, para que Este muera libremente por nosotros, y al cual el Padre ha exaltado en su Resurrección que es también nuestra resurrección.

La Encarnación de Cristo es, por consiguiente, el mayor acontecimiento que da su sentido último a todas las investigaciones emprendidas

por las filosofías concernientes a la persona y a la comunidad humana. Es ella la que da su sentido último a toda la enseñanza veterotestamentaria sobre el estatuto particular del hombre en la creación. Para resumir todo en pocas palabras digamos que Dios hecho hombre, Cristo, es persona por excelencia, y es Ser de relación, de comunión; El es mediador entre Dios y los hombres y entre los hombre unos con otros.

II. EN EL CORAZÓN DE LA ENSEÑANZA SOCIAL DE LA IGLESIA: PERSONA Y COMUNIDAD

La enseñanza social de la Iglesia no hace más que *explicitar las derivaciones doctrinales, dogmáticas y morales* de estas ideas fundamentales. Decimos dogmáticas y morales pues esta enseñanza no puede ser reducida a un departamento especializado de la moral; pertenece también a la antropología. Esta enseñanza no solamente se versa sobre la *calidad* de las relaciones entre las personas sino también sobre las *modalidades particulares* de estas mismas relaciones. ¿Qué entender por ésto?

1. *La comunidad humana llamada a la salvación*

a) Primeramente, la enseñanza social de la Iglesia examina sobre todo las *relaciones mediatas* entre los hombres. En la teología del matrimonio, por ejemplo, así como en los diversos sectores de la moralidad cristiana, se trata, sobre todo, de relaciones en «segunda persona», de la relación yo-tú, de relaciones «cortas», siguiendo la expresión de Ricoeur. La enseñanza social de la Iglesia trata también sobre las relaciones entre las personas, pero concede una atención particular a las relaciones pasando por la mediación de la institución. Lo que se trata, lo que se tiene delante, lo que es afectado, cuando se actúa a través de una mútua o de un sindicato, son personas. Incluso, en el caso de que yo no vea estas personas en la relación cara a cara, es a ellas a quien yo me aproximo.

b) A continuación, en sus desarrollos más recientes, la enseñanza social de la Iglesia está llamada a penetrar, más aún, en la relación *persona-comunidad*. Imagen de un Dios trinitario, el hombre es un ser de comunión. Es en tanto que ser comunitario que el ser humano es imagen de Dios. Si pudiéramos expresarlo así, el Dios de la Revelación no existe más que en la comunidad humana de tres personas divinas. A imagen de Dios, la comunidad no alcanza su perfección más que en la medida en que el

género humano todo entero, progresando en la comunión de las personas, se vuelve más imagen del Dios comunión.

Esto significa que en el plan de Dios la salvación no está propuesta a la suma de seres humanos contemplados en su individualidad. La salvación está ofertada a la comunidad humana toda entera. Las personas llamadas a la salvación y respondiendo a esta llamada no entran en la alianza nueva con Dios solamente por su beneficio individual. Ellas no progresan en esta alianza personal y no se salvan más que convirtiéndose en fermento, en esta «masa» que es la comunidad humana. Ellas tienen que reconocer que lo que Dios ha emprendido en ellas, lo ha emprendido en todos los hombres.

Si ha creado al hombre en el modelo de la comunidad de su ser íntimo, Dios no podía quedar satisfecho con la salvación de una suma de individuos. Su proyecto es la salvación de la comunidad humana. Esta está llamada a ser, de alguna manera, *la epifanía de la comunidad divina*.

2. Algunos temas a retomar

Es aquí donde varios temas, demasiados desdeñados en la reflexión contemporánea, podrían ser retomados con provecho.

Evoquemos algunos ejemplos:

a) El tema de la *naturaleza*. Creando la naturaleza humana Dios ha sentado el principio de una comunidad de personas, es decir, de seres sumamente capaces de relación porque participan todos, según su especificidad, de la existencia divina. Los que, frecuentemente a la ligera, retiran toda referencia a la naturaleza se condenan ellos mismos a reducir la persona a un simple individuo y la comunidad humana a un mosaico de individuos ansiosos, solamente, de sus intereses.

b) Lo que Cristo ha *redignificado* por su Encarnación, es esta naturaleza humana concreta. Y es dar prueba de mucho aturdimiento el desechar esta referencia a la naturaleza —en tanto que este término significa la diferencia específica por la cual la criatura racional se distingue de las demás criaturas—, pues esta naturaleza humana asumida por Cristo, llamada por El a la curación, es causa de una esperanza inaudita, en primer lugar para la comunidad humana y para cada uno de los miembros que la constituyen.

c) Cuando San Pedro habla de las *piedras vivientes* (cfr. 1 Pet 2, 5 s.; ver Eph 2, 21), quiere significar a la vez el papel estrictamente irremplaza-

ble de cada creyente y la construcción de un templo cuya piedra angular es Cristo (cfr. 1 Cor 3, 11; Rom 9, 33). Creada en Cristo, regenerada por El, la comunidad está llamada a la unidad que sólo Cristo puede procurar.

d) Es una enseñanza análoga la que se deduce de la doctrina paulina del Cuerpo Místico (cfr. 1 Cor 12, 12 s.; Rom 12, 4 s.), que la teología contemporánea apenas ha llegado a profundizar. Esta teología es, sin embargo, muy significativamente indisociable de la teología de la Eucaristía (cfr. 1 Cor 10, 16 s.). Cristo reúne a los creyentes en Su Cuerpo; y en El son los miembros. Nosotros somos integrados en El, y ahí ejercemos una función irremplazable de cara al bien de todo el cuerpo (cfr. 1 Cor 12, 27). San Pablo precisará en otro momento que este cuerpo es la Iglesia (cfr. Eph 5, 33; Col 1, 24), a la que Cristo da la Unidad (cfr. Col 2, 19), porque El es la cabeza (cfr. Eph 1, 22; Col 1, 18). Siempre es, por consiguiente, por la iniciativa de Cristo, que «recapitula» todo, que los miembros del cuerpo estando todos plenamente exaltados en sus diferencias, son llamados a la unidad (Col 3, 15).

Sería fácil mostrar que otros temas neo-testamentarios profundizan, en otros términos, una enseñanza totalmente semejante: Adán, humanidad nueva, hombre nuevo, pueblo santo, etc.

La Iglesia aparece, por lo tanto, como el modelo de lo que la humanidad está llamada a ser en el designio de Dios: una comunidad de personas superabundantemente restauradas, por los méritos de Cristo, en sus relaciones con Dios y en sus relaciones entre ellas.

e) Es por consiguiente, con razón, que la enseñanza social de la Iglesia, hasta el presente, ha explorado, sobre todo, las relaciones mediatas entre las personas. Y la reflexión sobre este tipo de relaciones ha sido todavía enriquecido por la distinción entre «empresario directo» y «empresario indirecto» introducida por Juan Pablo II¹. Estimamos, sin embargo, que la enseñanza social de la Iglesia, está abierta a unos desarrollos totalmente nuevos, en la medida en que se haga más justicia a la enseñanza neo-testamentaria sobre las relaciones entre persona y comunidad, entre creyente e Iglesia, entre los miembros y el Cuerpo, cuya cabeza es Cristo.

1. Carta Enc. *Laborem Exercens*, n. 17.

3. *Una relectura personalista de los principios fundamentales*

Hasta el presente, hemos puesto a la luz el lugar que ocupa la persona en los fundamentos de la enseñanza social de la Iglesia. Hemos sugerido igualmente, algunos ejes que permitirían a los teólogos profundizar esta enseñanza. Vamos ahora a poner a prueba el valor de las ideas doctrinales que acabamos de exponer. Para ello las utilizaremos en el cuadro de una breve reflexión sobre los principios fundamentales que surgen inevitablemente en toda exposición de la doctrina social de la Iglesia. Estos principios son familiares a todos: bien común, subsidiaridad, destinación universal de los bienes, opción por los pobres, solidaridad. Para cada uno de estos principios, vamos a mostrar brevemente que no se comprenden más que en función de la persona y de la llamada a la vida en comunión.

a) Por *bien común*, se entiende «el conjunto de las condiciones sociales que permiten tanto a los grupos, como a cada uno de sus miembros, alcanzar su perfección de una manera más total y acomodada»². El ejercicio de la autoridad, la función gubernamental no tiene sentido más que en vista a este bien común³.

Se trata por consiguiente de suscitar en la sociedad unas condiciones que permitan a cada persona realizarse lo mejor posible con sus virtualidades, con los otros y gracias a los otros. Este bien común no se define en primer lugar por unos datos estadísticos. No puede ser «definido doctrinalmente [...] más que en referencia al hombre: él es [...] un elemento esencialmente relativo a la naturaleza humana»⁴. El hombre no puede tender a su perfección más que en una sociedad cuya organización tenga en cuenta la naturaleza humana. Los miembros de la sociedad no pueden focalizar su atención exclusivamente sobre sus intereses particulares; ellos deben preocuparse por el bien de la comunidad. Por ello, los que tienen cargo de autoridad deben encaminarse a que la sociedad sea una comunión de personas. Se entiende, desde este enfoque, por qué la Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa afirma que «el bien común de la sociedad consiste, en primer lugar y como punto principal, en la salvaguarda de los derechos y deberes de la persona humana»⁵. Para la Iglesia hay, pues, una relación directa entre, por una parte, el gobierno de la ciudad, y, por otra, la perfección del hombre y su felicidad.

2. Cons. Past. *Gaudium et Spes*, n. 1.

3. Carta Enc. *Pacem in terris*, n. 54

4. *Ibidem*, n. 55.

5. Decl. *Dignitatis humanae*, n. 6.

b) El *principio de subsidiaridad* precisa, también, la articulación entre persona y comunidad. Según este principio toda sociedad organizada debe poner a los hombres en condición de participar personalmente en la edificación de la comunidad. A esta comunidad cada hombre puede ofrecer, alguna cosa estrictamente original; de esa comunidad, cada hombre tiene alguna cosa que *recibir* para que sea, todavía más, él mismo. Corresponde, pues, a las instituciones nacionales o internacionales favorecer estas iniciativas que emanan de personas o de grupos intermediarios, ayudándose los unos a los otros para el máximo bien de todos. Así aparece el sentido de la extraña palabra «subsidiaridad»: en ella se reconoce el término latino *subsidium*, que significa ayuda, ayudar a las personas. Este principio constituye la aportación decisiva de la Iglesia a la reflexión sobre la democracia.

c) Siempre movida por el mismo cuidado de conjuntar persona y comunidad, la Iglesia ofrece también una enseñanza original sobre la propiedad. Rechaza una concepción exagerada de la propiedad privada, inspirada por el *jus utendi et abutendi* del derecho romano. Lo que es primero es que el Creador tiene puestos los bienes de la tierra a la disposición del conjunto de la humanidad. Los hombres deben administrar este patrimonio en función de la comunidad humana actual y futura; no se trata pues de deberes morales frente a frente de la creación material, sino de deberes morales cara a cara de los hombres que, por naturaleza, tienen el derecho de vivir en unas condiciones materiales a la medida de su dignidad.

Corresponde aquí, todavía, a la autoridad legítima el organizar la gestión concreta de este patrimonio. En esta organización se debe tener en cuenta la legitimidad de la propiedad privada de ciertos bienes. Si el hombre no tiene nada propio, él y su familia tienen el riesgo de ser totalmente dependientes y, por lo tanto, vulnerables ante la dominación de la sociedad. A la Iglesia le corresponde la defensa de la persona de cara a los excesos del liberalismo y de cara a las exageraciones del colectivismo; el tener, siempre debe ser juzgado, a la luz del ser⁶. Más aún, incluso en la gestión de los bienes, de los cuales yo soy legítimamente propietario, debo tener en cuenta el bien común.

d) Además de estos tres temas, la doctrina social de la Iglesia, haciendo eco al Evangelio, concede un lugar especial a la opción preferencial, pero no exclusiva, por los pobres. Este tema está particularmente subrayado en la enseñanza de Juan Pablo II. Los pobres son los que no

6. Cons. Past. *Gaudium et Spes*, n. 69.

tienen nada para imponerse: no tienen ni dinero, ni poder, ni saber. Son aquellos de los que nadie se ha hecho su prójimo. Ahora bien, el Evangelio nos muestra en cada página a Cristo tomando en serio las condiciones concretas de existencia de estos abandonados: enfermos, heridos, paralíticos, hambrientos, prisioneros, pobres, prostitutas y otros samaritanos. Lo que hace Cristo es, en primer lugar, reconocer su dignidad; restaurar plenamente la imagen de Dios en un gesto de total gratuidad. En la mayor parte de estos relatos, el contacto entre estas personas y Cristo es inmediato, sin intermediario. Entre tanto a veces, como en la historia del buen samaritano, Jesús ha sugerido que este contacto puede ser también mediato, indirecto: es por la mediación del hospedero que el samaritano manifiesta su bondad con el herido (cfr. Lc 10, 29-37).

Sin duda somos todos pobres frente a los demás. Es necesario que los otros nos reconozcan, libremente, como sus iguales para que progreseemos en la conciencia de nuestra propia dignidad; deben hacer lo mismo que lo que ha hecho el mismo Cristo, pues no hay mayor pobreza que no saberse amado de Dios.

Por su opción por los pobres, la Iglesia quiere, pues, atraer la atención de las personas y de las organizaciones sobre esta fracción de más de un cuarto de la humanidad que vive en la pobreza absoluta, es decir, sobre este gran número de hombres que no saben si comerán mañana. Una opción que no conlleva, ciertamente, ninguna exclusividad, y que se justifica por una razón fundamentalmente religiosa. Dar esperanza a los pobres es, en primer lugar, revelarles que también ellos son imagen de Dios, y que por esta razón es necesario que ellos puedan caminar. Sólo así, preocupándose por los demás, llegarán a ser, a su vez, liberadores.

e) Bien común, subsidiaridad, destinación universal de los bienes, opción preferencial por los pobres: estos cuatro principios fundamentales se reducen el uno al otro. Son expresiones diferentes de la relación dialéctica existente entre la persona y la comunidad: no se puede pensar en uno de estos términos sin ser reducido al otro. Estos principios permiten también ver cómo se articulan los derechos y los deberes, la iniciativa y la responsabilidad.

Es particularmente remarcable que, en su enseñanza reciente, cuando la Iglesia reflexiona sobre el binomio persona-comunidad, amplía el alcance del concepto de comunidad. La comunidad de la que se trata no es simplemente regional o nacional; es la comunidad humana toda entera. Esta evolución alcanza su punto final y de síntesis en el tema sintético de la solidaridad, que es central en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* de

Juan Pablo II. En efecto, es a partir de la consideración de la familia humana, toda entera, que es necesario pensar en la comunidad, a la instauración de la cual, todos los hombres son invitados a colaborar. De ahí, la extensión universal del tema del bien común⁷, de la subsidiaridad⁸, de la destinación universal de los bienes⁹.

4. *La libertad religiosa, piedra angular de la doctrina social*

De esta rápida lectura, sobresale que la enseñanza social de la Iglesia no trata en primer lugar de las cuestiones de organización social, política o económica. Trata más bien sobre la calidad de las relaciones mediatas entre las personas, y sobre la sociedad humana en tanto que ella está llamada a convertirse en un lugar de comunión.

a) Sin embargo, a los principios fundamentales cuya dimensión personalista y comunitaria acabamos de exponer, es necesario añadir el tema capital de la *libertad religiosa*. Este tema ocupa un lugar aparte. Lo que es a primera vista sorprendente, es que Juan Pablo II vuelve constantemente sobre este punto, y que él le asigna un lugar totalmente central en su enseñanza social. Desde entonces surgen dos cuestiones: ¿Por qué esta insistencia?, ¿Por qué esta centralidad?

La respuesta a estas dos cuestiones es simple. La *relación de fe* que une al creyente con el Dios trinitario *es la relación más interpersonal que hay*, y, para el hombre, *la más personalizante*. Siendo por excelencia un acto racional y libre, el acto de fe exalta la personalidad del creyente. Entrando en la relación interpersonal más íntima con las personas de la Santísima Trinidad, el creyente está invitado a imitar a Jesús y a reconocer, en todo hombre, a su hermano.

El acto de fe es pues liberador para el hombre y liberador en varios sentidos. No solamente nos libera de la alienación que nos separa de Dios y de los hombres, sino que despliega nuestra capacidad personal de juicio, de diálogo, de ejecución: en un palabra, despliega nuestra responsabilidad inalienable.

7. Carta Enc. *Mater et Magistra*, n. 80; Carta Enc. *Pacem in terris*, n. 98, 136 y ss.; Const. Past. *Gaudium et Spes*, n. 26 y 84.

8. Carta Enc. *Pacem in terris*, n. 141; Const. Past. *Gaudium et Spes*, n. 26, 29, 63, etc.

9. Cfr. el documento final del Sínodo de los Obispos del año 1971, titulado *Justicia en el mundo*, n. 9 y 73; también Carta Enc. *Populorum Progressio*, n. 38.

Entonces, cuando Juan Pablo II hace de la libertad religiosa el punto crucial de su enseñanza social, no tiene simplemente en cuenta la libertad de culto. La libertad religiosa significa el derecho, para cada hombre, de adherirse, con plena libertad, a la Verdad que se ofrece al hombre y que a él se revela. Lo que dice Juan Pablo II es que la libertad religiosa, esencial a la perfección del hombre, está amenazada por una sociedad que hunde la conciencia humana en la búsqueda de bienes destinados a desaparecer, y que está también amenazada por una sociedad que trasfiere al Estado, a la raza o al Partido, las responsabilidades de las cuales el hombre no podría ser desposeído.

Con su enseñanza sobre la libertad religiosa, Juan Pablo II renueva, pues, en profundidad la reflexión filosófica y teológica sobre *la alienación*. No hay alienación más temible, es decir, más despersonalizante, que la que, volviendo al hombre extraño a su Dios, le convierte, igualmente, en extraño a sus hermanos.

b) Aparece, así, claramente, *el lugar de la enseñanza social de la Iglesia en la nueva evangelización*. La enseñanza social de la Iglesia estimula la eficacia temporal de la fe y revela la *fecundidad* de la acción humana mientras esta está situada en la perspectiva escatológica. Al mismo tiempo, esta enseñanza muestra la *relatividad* de las realizaciones históricas. Relatividad: por esta palabra que acabamos de emplear no entendemos sólomente el recuerdo del carácter forzosamente imperfecto de toda realización humana; queremos sobre todo subrayar que, animadas con el Espíritu de Jesús, estas realizaciones revelarán su plena significación cuando hayan sido reasumidas por Dios en la grandiosa perspectiva de la Jerusalén Celeste, donde Dios será todo en todos.

La enseñanza social de la Iglesia no es, pues, solamente, como hemos visto a lo largo de esta exposición, una teología de la *caridad* y una teología de la fe. Al término de estas reflexiones, nos aparece también como una teología de la *esperanza*. Es una teología que proclama que Dios ha sido el primero en reconocer al hombre su dignidad, su derecho de ser él mismo, su derecho fundamental a la libertad. Una libertad tan grande que el hombre puede utilizarla tanto para rechazar a Dios como para amarlo, para rechazar a su semejante como para hacerse su prójimo.

5. *Conclusión: una teología de la solidaridad*

En una palabra, *la enseñanza social de la Iglesia es una teología de la solidaridad, cuyo centro es la persona de Jesús*. Las mayores tesis que caracte-



rizan esta doctrina detallan y precisan el doble precepto del amor de Dios y del amor del prójimo. Es por este motivo que la doctrina social de la Iglesia no podría ser, ante todo, un discurso denunciador. La doctrina social de la Iglesia libera las fuerzas del Evangelio en vistas a la transformación del mundo. Convoca a los hombres a convertirse en artesanos de la justicia y de la paz, para su felicidad y para la alegría de Dios.

Michel Schooyans
Facultad de Teología
Universidad Católica de Lovaina
LOUVAIN-LA-NEUVE