

En un simposio internacional de teología hablar de ética y economía implica indefectible hacerlo desde una perspectiva teológica, i.e., desde el esfuerzo creyente por iluminar éticamente una realidad tan compleja hoy como la actividad económica. Este esfuerzo tiene una larga historia, que es especialmente significativa y rica en el último siglo y medio, es decir, a partir del momento en que la Iglesia captó las profundas transformaciones inducidas por la industrialización y el capitalismo.

En mi deseo de dar un sentido teológico a esta exposición, comenzaré citando un pasaje quizás menos conocido, pero —desde mi punto de vista— muy iluminador a este respecto. Está tomado del documento sobre *La justicia en el mundo* del Sínodo de obispos de 1971:

«La situación actual del mundo, vista a la luz de la fe, nos invita a volver al núcleo mismo del mensaje cristiano, creando en nosotros la íntima conciencia de su verdadero sentido y de sus urgentes exigencias»¹.

Nosotros estamos acostumbrados a decir —y con razón— que el Evangelio y la Palabra de Dios iluminan la realidad y ofrecen criterios para enjuiciarla. Aquí —sin negar eso— se afirma más bien lo contrario: que es la realidad la que, analizada desde la sensibilidad creyente, nos ayuda a entender mejor el alcance y las exigencias del mensaje cristiano. En verdad se está reconociendo aquí una relación recíproca —dialéctica, cabría decir— entre la realidad y el mensaje cristiano. El instrumento de mediación es el sujeto creyente —y el teólogo es también sujeto creyente cuando hace teología—, pero para ello necesita estar abierto, no sólo al mensaje cristiano, sino también a la realidad. Necesita mostrarse sensible a ella. Este punto no es ba-

1. SÍNODO UNIVERSAL DE OBISPOS, *La justicia en el mundo*, Parte II, n. 1 (final).

nal, ni puede pasarse rápidamente sobre él; incluso, en algunos momentos, puede complicar bastante el quehacer teológico. Estamos ante otra forma de hablar del *lugar hermeneútico*: ¿desde dónde me acerco yo al mensaje cristiano? ¿con qué sensibilidad hacia lo real?

A este enfoque teológico quiero añadirle un segundo presupuesto que condicionará toda mi exposición: porque estoy plenamente convencido que la doctrina ético-económica elaborada bajo el impulso de la fe y de la tradición cristiana sólo puede ser comprendida y adecuadamente valorada si se tiene presente su *dimensión histórica*. Me parece que la forma más rica de acercarse a ella es introduciéndose en ese proceso histórico en cuyo término, por el momento, nos sitúamos nosotros hoy. Desde esta convicción pretendo desarrollar, en las páginas que siguen, el tema que se me ha propuesto. Creo que es un camino mejor que otros de carácter más deductivo. El partir de unos grandes principios —que se consideran inconmovibles— para iluminar desde ellos la realidad concreta de cada momento no es un método desdeñable. Pero no siempre llega a incidir adecuadamente sobre esa realidad, en permanente y rápido cambio. Por eso creo que un método más inductivo es, también, más fecundo: es más, a través de él llegamos a percibir mejor el alcance de esos grandes principios de siempre.

En resumen, la teología moral —que es el terreno en que vamos a movernos— no es una ciencia aséptica que conduce a las mismas conclusiones, cualquiera que sea el momento histórico en que nos situemos o la sensibilidad que nos inspire. Partiendo de estas convicciones voy a dividir mi exposición en tres partes. En la primera explicaré con más detención el alcance de este enfoque histórico. En la segunda intentaré sistematizar las grandes líneas de una ética económica, siguiendo el enfoque que me parece más actualizado hoy, que se inspira en el Vaticano II. En la tercera parte me acercaré al contexto más inmediato del momento presente: el derivado de la globalización económica, que tanto se ha precipitado tras el espectacular derrumbamiento del colectivismo.

I. HACIA UNA COMPRESIÓN COMPLEXIVA DE LA DOCTRINA SOCIAL

Creo que en la Doctrina Social de la Iglesia se advierte una importante evolución que la lleva desde un enfoque más estrictamente doctrinal (que arranca de los grandes principios y procede por deducción) hacia otro más inductivo y más atento al análisis de la realidad. Los extremos de este proceso pueden quedar expresados en los documentos de León XIII o Pío XI y en Pablo VI².

2. Esta idea ya quedó puesta de relieve por B. SORGE, *È superato il concetto tradizionale di dottrina sociale della Chiesa?*, *Civiltà Cattolica* 119/1 (1968) 423-436.

Tuvo un influjo decisivo en el paso de un enfoque a otro el Concilio Vaticano II. Ello fue debido a la revisión de la eclesiología que llevó a cabo, cosa que permitió abordar de una forma renovada las relaciones entre Iglesia y sociedad. Y es oportuno subrayar esta novedad conciliar, no sólo por su importancia intrínseca, sino porque hoy se cultiva la idea de que el gran valor del Vaticano II consistió, fundamentalmente, en confirmar la tradición secular de la Iglesia³. En el terreno eclesiológico esta afirmación es, cuando menos, matizable. Basta comparar el primer borrador de constitución dogmática sobre la Iglesia —presentado en el aula al final de la primera sesión y rechazado mayoritariamente por los padres— y el texto definitivo de la *Lumen gentium*. La eclesiología del Vaticano II no es la de la tradición reciente (tan bien reflejada en el borrador citado). Los padres trascendieron esa tradición, más cercana en el tiempo, y se remontaron a otra más antigua: recuperaban así elementos que habían quedado casi olvidados en el contexto polémico de la Iglesia con la modernidad durante los dos últimos siglos⁴.

Sin poder entrar en los detalles de esta aportación del Vaticano II, cabe al menos sintetizarla en los siguientes términos:

—La Iglesia es misterio y es comunión; pero ese ser de la Iglesia no se entiende sino desde su misión, que es la evangelización. La Iglesia, pueblo escogido por Dios y enviado a anunciar el Evangelio, «es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano»⁵.

—Este ser de la Iglesia evangelizadora es compartido por todos sus miembros en virtud de los sacramentos del Bautismo y la Confirmación, y antes de que se produzca cualquier distinción de funciones. Todo creyente, por el hecho de serlo, está llamado a ser testigo del Evangelio en medio del mundo, con su testimonio y su acción, con su palabra.

—Todo esto hay que entenderlo desde la mentalidad dinámica de nuestro tiempo, que atribuye una gran importancia a la dimensión histórica: el Concilio, situándose en esta perspectiva, se mueve en

3. Cf. por ejemplo el estudio de P. LADRIÈRE, *Le catholicisme entre deux interprétations du Concile Vatican II. Le synode extraordinaire de 1985*, Archives des Sciences Sociales de Religions n. 62 (juillet-septembre 1986) 9-51.

4. He estudiado detenidamente esta cuestión en mi obra *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, San Pablo, Madrid 1991, 285-312. Es obligado consultar: J. GEREMIA, *I primi due capitoli della "Lumen gentium"*. *Genesi ed elaborazione del testo conciliare*, Roma 1971. Y ayudará por la riqueza de sus reflexiones y por su indiscutible autoridad en el tema: Y. CONGAR, *Le Concile Vatican II. Son Eglise, Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Beauchesne, Paris 1984, especialmente 109-161.

5. CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, 1.

perfecta sintonía con el pueblo de Dios veterotestamentario, tan marcado por su condición de peregrino.

Estas ideas del Vaticano II encuentran su confirmación y desarrollo en los documentos sociales de Pablo VI. De todos ellos, aquél en que el pontífice muestra una mayor clarividencia y audacia es un documento hoy, desgraciadamente, menos citado: la carta *Octogesima adveniens*. En él se contempla la Doctrina Social de la Iglesia en un proceso que implica a la Iglesia toda, a todas y cada una de las comunidades cristianas en comunión con sus pastores. Veamos el pasaje que, a pesar de su extensión, merece ser citado en su totalidad:

«Frente a situaciones tan diversas, nos es difícil pronunciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal. No es éste nuestro propósito ni tampoco nuestra misión. Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país; esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio; deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia tal como han sido elaboradas a lo largo de la historia, especialmente en esta era industrial, a partir de la fecha histórica del mensaje de León XIII sobre “la condición de los obreros”, del cual Nos hemos tenido el honor y el gozo de celebrar hoy el aniversario.

A estas comunidades cristianas les toca discernir, con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres de buena voluntad, las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideran de urgente necesidad en cada caso»⁶.

El método de ver-juzgar-actuar es empleado aquí para expresar la tarea de la Iglesia. De especial importancia es el relieve que se concede al *análisis de la realidad*, como primer paso de esta tarea. En el segundo paso está implícito lo que sería la Doctrina Social de la Iglesia, junto con el Evangelio⁷. El tercer paso consiste ya en el discernimiento de acciones concretas. La Doctrina Social de la Iglesia inspira todo este proceso y queda marcada por este carácter dinámico: «tal como han sido elaboradas a lo largo de la historia, especialmente en esta era industrial». Frente a una concepción más estrictamente doctrinal de la Doctrina Social de la Iglesia, aquí subraya Pablo VI lo que podríamos llamar su *contextualización dinámica*: los documentos sólo llegan

6. PABLO VI, *Octogesima adveniens*, 4.

7. Es sabido cómo Pablo VI prefirió la expresión *enseñanzas sociales de la Iglesia*, que es más flexible y, probablemente, más acorde con la realidad.

a entenderse bien desde el proceso en que se insertan y desde las circunstancias concretas que rodean a cada uno⁸.

Este enfoque presupone un protagonismo de toda la Iglesia en la elaboración de la Doctrina Social que no se le reconocía en la etapa anterior. Pero es un protagonismo que no anula el momento del magisterio jerárquico —al que corresponde un papel insustituible en el segundo paso, desde donde actúa sobre el conjunto del proceso—. Es más, este enfoque amplía la función de la jerarquía en otra dirección, no ya estrictamente doctrinal, sino más bien pastoral: la *animación de la comunidad cristiana* en todo ese camino que conduce desde el análisis de la realidad hasta el compromiso efectivo. Quizás este aspecto quedaba excesivamente difuminado en la Doctrina Social preconiliar, mientras que ahora queda expresada con más riqueza la responsabilidad de la jerarquía de la Iglesia: ante todo, animar (*función pastoral*), y, en ese marco, ejercer el magisterio doctrinal (*función propiamente doctrinal*). Más aún, de este modo la función doctrinal es ejercida de una forma más fecunda y cercana.

Si me he extendido en el comentario de este pasaje de la *Octogesima adveniens* es porque creo que en él Pablo VI no sólo diseña un ideal o un programa para su tiempo: en realidad, lo que está describiendo no es sino lo que la Doctrina Social de la Iglesia ha hecho siempre, desde sus orígenes mismos. Porque ningún documento es medianamente comprensible si no es desde el contexto en que se pensó y elaboró: todos dependen de las inquietudes ante problemas nuevos, de la búsqueda de respuestas adecuadas, de las iniciativas de actuación de muchos creyentes a lo largo de una etapa de cambios cada vez más acelerados. Esta presencia cristiana en un mundo en cambio se produjo siempre desde una variedad de presupuestos políticos e ideológicos, aunque en todos se diera como sustrato común la fe en Cristo. No es sólo la tradición de la Iglesia la materia prima que manejan los pontífices a la hora de redactar un documento, también cuentan con esta compleja realidad del momento y con su percepción desde los distintos ambientes eclesiales. Su tarea nunca ha sido fácil: han tenido que mediar en cuestiones que, desde convicciones políticas y sociales diferentes, eran enfocadas también de forma diversa. Incluso no faltaron situaciones de conflicto. Esa es la vida real de la Iglesia, y en ella es donde el Espíritu Santo se deja sentir, inspirando caminos muchas veces inesperados. Sin ese contexto no es posible entender la Doctrina Social de la Iglesia.

8. Cf. M. ELSBERND, *What ever happened to Octogesima Adveniens?*, Theological Studies 56 (1995) 39-60.

Permítasenos aducir como ejemplo de esta contextualización la primera gran encíclica social: la *Rerum novarum*. Sabemos que eran varias las tendencias que existían dentro de la Iglesia en cuanto a la interpretación de algunas cuestiones⁹. Es conocido el debate en torno a las condiciones salariales: en concreto la disyuntiva entre salario personal o familiar; y también la discusión sobre la conveniencia de que las asociaciones fueran mixtas o de obreros solos. León XIII llegó a tomar postura en este segundo punto, admitiendo la posibilidad de sindicatos de obreros, aunque dando un relieve incomparablemente mayor a las asociaciones mixtas; en cambio, dejó abierta la cuestión del salario familiar, y tuvo que aclararla posteriormente ante una consulta que le formuló el Card. Goossens. En el tema de la propiedad privada —que es clave como ninguno en esta primera encíclica social— se perciben en el mismo texto pontificio los rastros de las dos tendencias que existían entre los moralistas: unos la consideraban derecho natural primario; los otros, derecho natural secundario.

En resumidas cuentas, la presentación que hace Pablo VI de la Doctrina Social de la Iglesia responde perfectamente a lo que había venido sucediendo en la Iglesia desde el siglo pasado, aunque nunca había sido expresado así. ¿Por qué no llegó a formularse con rigor hasta fecha tan tardía? En mi opinión, porque faltaban los presupuestos para ello; y esto es lo que, por fin, suministró el Vaticano II con su valoración positiva de lo histórico y, sobre todo, con su revisión de la eclesiología.

Ahora bien, una vez asumido explícitamente, este método puede desarrollarse con mayor eficacia y fecundidad. Y eso explica los cambios que se producen en la Doctrina Social de Pablo VI y de Juan Pablo II. Si los documentos anteriores buscaban el principal apoyo para su doctrina en la filosofía, es decir, en una determinada concepción de la persona humana y de la sociedad, a partir de Juan XXIII hay un recurso más amplio y consciente a las ciencias sociales. El mismo Juan Pablo II, que nunca abandona la reflexión filosófica en sus documentos sociales, dedica muchas páginas al análisis de la sociedad¹⁰.

9. Un interesante estudio de las corrientes presentes en la Iglesia y su reflejo en la *Rerum novarum* lo ofrece G. JARLOT, *Doctrine pontificale et histoire. L'enseignement sociale de Léon XIII, Pie X et Benoit XV vu dans son ambiance historique (1878-1922)*, Presses de l'Université Grégorienne, Roma 1964.

10. La literatura que se extendería en explicar estos cambios entre el período anterior y el posterior al Concilio es abundante. Algunos estudios de interés: B. SORGE, *È superato il concetto tradizionale di dottrina sociale della Chiesa?*, *Civiltà Cattolica* 119/1 (1968) 423-436; J. M. AUBERT, *L'Église et la société*, en: *Les droits et les institutions de l'Église catholique latine de la fin du XVIIIe siècle à 1978*, Cujas, Paris 1984, 463-573; CIVILTÀ CATTOLICA, *Sviluppi metodologici e dottrinali nel Magistero Sociale della Chiesa*, *Civiltà Cattolica* 140/2 (1989) 3-16; G. BAUM, *La originalidad de la Doctrina social católica*, *Concilium* n. 237

Eso es muy notorio ya en la *Sollicitudo rei socialis* (en su largo capítulo 3.º), pero ocurre igualmente en *Centesimus annus*, cuando se intenta elaborar una explicación al fracaso del colectivismo. Es más, el mismo texto reconoce que este análisis e interpretación de los hechos se sitúa en un nivel distinto al estrictamente doctrinal y supone también una acogida diferente, como muestra el último párrafo del pasaje que sigue:

«La presente encíclica trata de poner en evidencia la fecundidad de los principios expresados por León XIII, los cuales pertenecen al patrimonio doctrinal de la Iglesia y, por ello, implican la autoridad del Magisterio. Pero la solicitud pastoral me ha movido además a proponer *el análisis de algunos acontecimientos de la historia reciente*. Es superfluo subrayar que la consideración atenta del curso de los acontecimientos, para discernir las nuevas exigencias de la evangelización, forma parte del deber de los Pastores. Tal examen, sin embargo, no pretende dar juicios definitivos, ya que de por sí no atañe al ámbito específico del Magisterio»¹¹.

Más aún, cabría añadir que ese análisis de la realidad no es algo previo a la reflexión moral, sino que está estrechamente unido a ella. Los mismos documentos no se contentan con citar estudios de otros autores, sino que incorporan esos análisis vinculándolos estrechamente a la misma reflexión moral.

Todo lo dicho en este apartado me permite sintetizar cómo entiendo la Doctrina Social de la Iglesia: no como un conjunto doctrinal cerrado (que es lo que, quizás, puede sugerir el término «doctrina»), sino como un proceso siempre abierto de reflexión en confrontación con la realidad a través de la praxis de los cristianos. Algunos formulan esto distinguiendo los principios más generales —que constituirían como el núcleo doctrinal, inmutable e imperecedero— de las aplicaciones a cada situación concreta. Aun reconociendo el valor de este planteamiento, que destaca la continuidad de una tradición viva, tengo la impresión de que no siempre da cuenta exacta de lo que ocurre de hecho con la Doctrina Social de la Iglesia. Tampoco creo que se pueda explicar el desarrollo de la Doctrina Social como un enriquecimiento de la misma que va añadiendo temas y aspectos nuevos, que explicitan lo que estaba esencialmente contenido en los grandes principios. Sin negar la parte de razón que hay en este enfoque, me parece más coherente con la realidad el presentar este proceso como una

(septiembre 1991) 241-250; L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Historicidad y evolución de la Doctrina Social de la Iglesia*, en: VARIOS, *Doctrina Social de la Iglesia y lucha por la justicia*, HOAC, Madrid 1991, 59-73.

11. JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 3.

continua remodelación: lo que se añade de nuevo (si vale la expresión) induce a repensar todo el conjunto y a re-sistematizarlo, de forma que los distintos componentes (principios) sobreviven pero entrelazados de una manera diferente y desempeñando un papel diferente en el conjunto.

Que hay evolución en los temas es un hecho difícil de discutir, aunque a veces los textos tienen una no disimulada preocupación por subrayar la continuidad. Por poner sólo un ejemplo, bastaría con comparar las afirmaciones de *Rerum novarum* y de *Laborem exercens* sobre la propiedad para convencerse de ello. En la primera encíclica social la propiedad privada es —frente a la alternativa socialista de sustituirla por un régimen de propiedad colectiva— algo inviolable, sobre lo que asienta todo el orden social¹². En el texto de Juan Pablo II, 90 años después, se relativiza en cierto modo si la propiedad debe ser privada o pública para subrayar que lo esencial es que, tanto en un caso como en el otro, esté al servicio del trabajo¹³. Evidentemente los textos no dicen lo mismo. Entre ambos ha transcurrido casi un siglo, un período complejo donde la Iglesia ha ido confrontando su propia doctrina y sacando las conclusiones para su conveniente actualización. No es de extrañar que, al término de ese período, se hayan introducido matizaciones importantes en las formulaciones doctrinales de antaño.

II. INTENTO DE SISTEMATIZACIÓN DE UNA ÉTICA ECONÓMICA

Hasta ahora hemos hablado más bien de método. Pero ¿qué es lo que da de sí ese método en cuanto a contenidos? Si queremos ser coherentes con sus presupuestos, cualquier intento de sistematización tendrá una vigencia temporal limitada: no en el sentido de perder su validez, sino en el de ser mejorada con enfoques y formulaciones nuevas con el paso del tiempo.

12. LEÓN XIII, *Rerum novarum*, 11: «De todo lo cual se sigue claramente que debe rechazarse de plano esa fantasía del socialismo de reducir a común la propiedad privada, pues que daña a esos mismos a quienes se pretende socorrer, repugna a los derechos naturales de los individuos y perturba las funciones del Estado y la tranquilidad común. Por lo tanto, cuando se plantea el problema de mejorar la condición de las clases inferiores, se ha de tener como fundamental el principio de que la propiedad privada ha de conservarse inviolable. Sentado lo cual, explicaremos dónde debe buscarse el remedio que conviene».

13. JUAN PABLO II, *Laborem exercens*, 14: «Estos [los medios de producción] no pueden ser poseídos para poseer, por que el único título legítimo para su posesión —y esto ya sea en la forma de la propiedad privada, ya sea en la de la propiedad pública o colectiva— es que sirvan al trabajo, hagan posible la realización del primer principio de aquel orden, que es el destino universal de los bienes y el derecho a su uso común».

1. *El punto de partida*

Hoy podemos tomar como base de esta sistematización el Concilio Vaticano II, especialmente el capítulo 3.º de su segunda parte (que es el que trata de la vida económico-social). Pero, a los treinta años de que ese texto fuera establecido, podremos completarlo con reflexiones posteriores, surgidas al hilo de los muchos acontecimientos de estas tres décadas. ¿Qué es, entonces, lo que tomamos de él? Ante todo y principalmente, aquello que fue más innovador en este capítulo respecto a los documentos anteriores: el remodelar toda la Doctrina Social en torno al concepto de *desarrollo*.

Hasta los años 50, la Doctrina Social había seguido la presentación tradicional, y había tenido como sus principales núcleos temáticos el trabajo y la propiedad. Ambos eran los factores más decisivos en una época muy marcada por la confrontación entre trabajo y capital en las sociedades industrializadas. Desde ese conflicto real —aunque limitado a los países en proceso de industrialización— la reflexión ética se había centrado en las formas para concebir la relación entre trabajadores por cuenta ajena y propietarios de los medios de producción. Ello había desembocado en el conflicto ideológico entre capitalismo y socialismo. Como una toma de posición, en ese debate nace la Doctrina Social de la Iglesia. Y es ese debate el que marca su desarrollo durante décadas.

Pero tras la segunda guerra mundial aparecen nuevos elementos y nuevas inquietudes en el horizonte: podrían encuadrarse en la confrontación entre Norte y Sur, entre países industrializados y pueblos atrasados. Por una parte, asistimos a un crecimiento acelerado de los países situados en el Norte del planeta; por otra, se constata con creciente preocupación que el Sur no logra entrar en esa dinámica ni aprovechar la onda expansionista de la economía mundial, a pesar de las nuevas condiciones derivadas de la descolonización de muchos territorios de Asia y África. Este cúmulo de circunstancias plantea dos acuciantes cuestiones: ¿vale la pena el desarrollo del Norte, si se mide en términos de humanización? ¿es admisible ese desarrollo del Norte si, al mismo tiempo, el Sur cada vez queda más rezagado?

Esta sensibilidad naciente es la que explica el nuevo enfoque: no todo desarrollo merece ser llamado humano; la actividad económica ha de ponerse al servicio del auténtico desarrollo de la persona humana. ¿Cómo entender ese desarrollo? ¿cuáles son sus exigencias éticas?: he ahí las dos cuestiones centrales de la Doctrina Social en este nuevo contexto. El Vaticano II sintonizó con estas preocupaciones y se esforzó por darle una respuesta adecuada. Así nace el capítulo 3.º de la segunda parte: y en él hay un apartado inicial que expone en qué

consiste un desarrollo digno del ser humano, para pasar en un segundo momento a estudiar los conceptos más conocidos de trabajo y capital, actividad humana y dominio sobre los bienes, pero a la luz de ese principio nuevo, que ahora matiza los contenidos éticos de esos otros temas más tradicionales.

2. *Los contenidos*

Una vez justificado este nuevo enfoque, que no creo superado por otro más actualizado, intentaré sistematizar los contenidos de un ética cristiana pensada y elaborada desde una óptica cristiana. Lo haré en torno a *nueve principios*.

a) La centralidad de la persona humana

La constitución pastoral *Gaudium et spes* afirma al hablar de las relaciones entre persona y sociedad que la persona humana es «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales»¹⁴. Y vuelve a afirmarlo más tarde, en la introducción del capítulo sobre la vida económico-social: «el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social»¹⁵.

Esta formulación no es puramente retórica, en el sentido de acumular atributos sobre la persona para destacar su importancia. Para comprender el alcance de los mismos hay que volver al capítulo 2.º de la primera parte, que está todo él construido sobre estas tres dimensiones. La persona es *principio*, en cuanto que debe ser considerada como «otro yo» —como fin en sí mismo, habría que decir, recordando a Kant—; el respeto a la persona es el principio orientador de todas las instituciones sociales. Pero la persona es también *fin*: es meta y objetivo de la actividad humana y social, que busca siempre hacer avanzar al ser humano, a todos los seres humanos, en la realización de sus derechos y de una mayor igualdad entre todos. Por último es, además, *sujeto*, ya que está llamada a participar en los esfuerzos comunes en favor de todos; por eso, son de alabar aquellas naciones donde todos participen con verdadera libertad en la vida pública¹⁶.

14. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 25 a.

15. *Ibid.*, 63 a. Una fórmula semejante la había utilizado ya Pío XII en su radiomensaje navideño de 1944: «el hombre como tal, lejos de ser objeto y elemento puramente pasivo de la vida social, es, por el contrario, y debe ser y permanecer su sujeto, fundamento y fin». Cf. *Acta Apostolicae Sedis* 37 (1945) 12.

16. Los tres aspectos están desarrollados sucesivamente en los nn. 27-28, 29-30 y 31 de dicho capítulo.

Si pasamos ahora de las instituciones sociales en general al ámbito más concreto de la actividad económica, habría que recordar que ésta está orientada a la satisfacción de las necesidades humanas, empleando para ello criterios de racionalidad (o de aprovechamiento eficaz de unos recursos escasos). Pero la racionalidad económica debe quedar al servicio de la satisfacción de las necesidades, y no al revés: si dicha racionalidad se expresa en términos de rentabilidad económica, ésta no puede imponer su ley sobre las necesidades de las personas. Cuantas veces ocurra lo contrario estamos contradiciendo el primer principio de toda ética económica.

b) Dignidad humana y derechos humanos

Los derechos humanos no hacen sino desplegar las exigencias inherentes a la dignidad de la persona, explicitar el contenido de ésta. Su reconocimiento se ha producido a lo largo de un proceso de siglos, el tiempo que ha ido necesitando la humanidad para tomar conciencia de esas exigencias. Y es un proceso que sigue abierto. Las sucesivas declaraciones muestran la vitalidad del ser humano que, en confrontación con situaciones problemáticas, ha sabido reconocer y formular lo que para él es innegociable. Así ocurrió en la época de los absolutismos, que desembocó en una lucha por la conquista de las libertades individuales. La historia se repitió en el tiempo de las grandes desigualdades sociales derivadas del capitalismo primitivo: ahora la lucha llevo al reconocimiento de los derechos sociales, que se ocupan de la igualdad entre todos los seres humanos. Más recientemente, cuando los problemas adquieren dimensiones planetarias, la humanidad lucha por la conquista de una solidaridad universal que garantice a todos —pueblos actuales y generaciones futuras— unas condiciones mínimas de vida humana.

Se habla así de tres generaciones de derechos. La expresión podrá ser discutida —de hecho, lo es—, pero subraya bien este carácter dinámico, según el cual en el proceso se advierten ciertas discontinuidades que permiten comprender mejor su alcance y desarrollo¹⁷.

17. El primero que empleó la expresión «derechos de solidaridad» fue K. Vasak. El fue también el primero en hablar de tres «generaciones». Cf. K. VASAK, *Le Droit International des Droits de l'homme*, Recueil des Cours, Académie de Droit International, La Hague 140 (1974) 344-345. Sobre las dificultades suscitadas por el término «generaciones», véase: P. ALSTON, *A Third Generation of Solidarity Rights: Progressive Development or Obfuscation of International Human Rights Law?*, *Netherlands International Law Review* 29 (1982) 307-322. Cf. también: P. H. KOIJMANS, *Human Rights - Universal Panacea? Some Reflections on the so-called human rights of the third generation*, *Netherlands International Law Review* 37 (1990) 315-329.

La Iglesia no ha estado ausente en este proceso, pero no ha tenido siempre la misma actitud ante él. Y es interesante detenerse, aunque sea brevemente, en recordar esta parcela de la historia de la Iglesia en relación con los derechos humanos, aunque sólo sea para evitar caer en las generalizaciones tantas veces al uso.

En su primera época, cuando en Europa se luchaba por las libertades individuales, la Iglesia se mostró muy reservada: veía que el concepto de libertad subyacente a las llamadas «libertades modernas» (libertad de pensamiento, de culto, de expresión, de imprenta) era poco acorde con la visión cristiana de la persona. El liberalismo moderno —ideología inspiradora de esta lucha en favor de las libertades— apenas se detenía en reconocer los límites que la libertad humana encuentra como consecuencia de su condición de criatura. Pero esta cuestión antropológica se entremezcla con otra: las relaciones de la Iglesia con la sociedad moderna y la función que le corresponde en este nuevo mundo surgido de la modernidad. Aunque aquel lugar privilegiado y aquella autoridad indiscutible, que le fueron reconocidos en el Antiguo Régimen, ya no tenían cabida en el nuevo paradigma social, la Iglesia seguía aferrada a aquel status que perdía y mostraba una fuerte resistencia a renunciar a él. Por eso el liberalismo, sobre todo en su versión política, tomó posición abiertamente contra la Iglesia y vivió durante bastante tiempo en franco conflicto con ella.

A fuer de ser justos, sin embargo, es obligado reconocer que la tradición cristiana ha dejado una profunda impronta en el concepto de persona de que se ha valido la Ilustración. La valoración de la persona humana, tan típica de la modernidad, no es comprensible si se olvida la aportación que la cultura moderna (especialmente en Europa) ha recibido del cristianismo. Desgraciadamente luego se produjo una ruptura como una como rebelión del hijo contra el padre, entre cuyas consecuencias se cuenta el progresivo distanciamiento entre la cultura moderna y la Iglesia.

En cuanto a los derechos sociales, no se puede decir lo mismo. Aquí hay más bien que reconocer que la Iglesia ha sido pionera: en los primeros documentos de su Doctrina Social adelantó ya muchos de ellos. Su toma de distancia respecto al liberalismo ya desde finales del siglo XIX implica, entre otras cosas, la exigencia de que el Estado se ocupe de las necesidades de los grupos sociales más marginados. El núcleo de los derechos sociales —la intervención del Estado para garantizar ciertos niveles de bienestar para todos y asegurar así una igualdad básica— está postulado por la Doctrina Social desde sus mismos comienzos.

Pero también esta época tiene sus sombras. Es sabido que Pío XII nunca se hizo eco de la Declaración de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas en 1948. Pensaba que en ella faltaban elementos

esenciales para poder ser aceptada por la Iglesia: faltaba, en concreto, una referencia a Dios como fundamento de todos los derechos, así como una clara afirmación de la unicidad del matrimonio. Y, sin embargo, una de las preocupaciones centrales de todo su pontificado fue la misma que llevó a las Naciones Unidas a proclamar solemnemente los derechos humanos: la necesidad de que la convivencia humana quedara bajo los auspicios de una ética universal, asumida por todos, y que no tuviera como última instancia la voluntad de los gobernantes. Pío XII y Naciones Unidas avanzaron por caminos paralelos, ignorándose mutuamente, pero buscando una meta semejante¹⁸.

El acercamiento se produciría gracias a Juan XXIII, que no tuvo reparos en reconocer y alabar la labor de Naciones Unidas, aunque no ocultó sus puntos de discrepancia con los derechos reconocidos en 1948 y con la forma de fundamentarlos. Puede decirse que con *Pacem in terris* termina una etapa de separación entre la Iglesia y el mundo moderno: a partir de ahora se van a aunar esfuerzos, con una actitud de diálogo que no impide la manifestación de las diferencias. En todo tiempo han existido diferencias, y también puntos de contacto. Sólo que, en este momento, hay más deseo de mostrar las coincidencias que las discrepancias.

En época más reciente, y especialmente con Juan Pablo II, es manifiesto el apoyo de la Iglesia a los nuevos derechos de solidaridad, hoy todavía en debate entre los expertos y los políticos. Pero la Iglesia —al margen de las dificultades para definir con precisión el alcance y contenido de estos nuevos derechos al desarrollo, a la paz, al medio ambiente— ofrece elementos que sirven para fundamentar y legitimar lo que son, al menos, importantes objetivos éticos para la humanidad hoy¹⁹.

c) Desarrollo humano

El desarrollo es precisamente, como vimos, la categoría moral que sirve de clave a toda la doctrina socioeconómica del Vaticano II. Lo importante ahora es explicitar cuáles son sus exigencias. El texto habla de desarrollo *integral y solidario*²⁰. Se trata de dos atributos que constituyen una crítica a lo que venía siendo el desarrollo por aque-

18. La vía del consenso entre los gobiernos no resultaba admisible para Pío XII, que buscaba un fundamento más objetivo a los derechos (fundamento que no podría encontrarse sino en Dios). Esta vía era, sin embargo, difícil para un foro tan plural como Naciones Unidas, donde había gobiernos que hacían pública profesión de ateísmo.

19. Para comprender las ventajas y las dificultades en la aceptación de estos nuevos derechos, véase: I. CAMACHO, *Derechos humanos, una historia abierta*, Facultad de Teología, Granada 1994, 95-98.

20. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 64.

llos años: frente al desarrollo del Norte, unilateral por limitarse a la acumulación de bienes materiales, se propone un desarrollo equilibrado de todas las dimensiones de la persona (*integral*, es decir, en lo económico, intelectual, moral, espiritual y religioso); frente a las diferencias que el proceso produce a todas las escalas, se aboga por un desarrollo para todos y sin discriminaciones (*solidario*).

El sínodo de 1971, ya mencionado, definirá el desarrollo como un derecho, que consistiría «en la interpenetración de todos aquellos derechos fundamentales humanos en que se basan las aspiraciones de los individuos y de las naciones»²¹. La consideración del desarrollo como un derecho sintoniza con la corriente que aboga por unos derechos de solidaridad, a la que ya he aludido. Y en la misma definición que da el sínodo aparece la razón por la que algunos niegan que el desarrollo deba ser tenido como un derecho humano: en realidad —dicen—, no añadiría ningún contenido nuevo, se reduciría a englobar todos los derechos humanos (la «interpenetración»); por consiguiente, sería una meta u objetivo de las políticas sociales y económicas, más que un derecho en el sentido técnico del término.

La encíclica *Populorum progressio* insistió en el carácter integral y solidario del desarrollo y se esforzó por concretar las exigencias que se seguían de ello para los países en desarrollo y para los más avanzados. Los primeros estaban ante la urgencia de emprender transformaciones profundas, comenzando por una verdadera reforma agraria, como la única vía para impedir eficazmente los intentos revolucionarios, los cuales podían encontrar en las injusticias permanentes una justificación para el recurso a la violencia. Los países del Norte estaban obligados ante todo, a prestar su ayuda en forma de transferencias unilaterales; pero estaban obligados, especialmente, a reformar los mecanismos del comercio internacional, tan injusto con las economías del Sur; y harían bien también en favorecer el contacto humano con las poblaciones de esos pueblos más atrasados²².

Juan Pablo II en la *Sollicitudo rei socialis* profundizó en el sentido ético y teológico del tema. No sólo es una cuestión moral; además el desarrollo se ilumina desde una visión cristiana de la existencia. El Dios creador pone en manos de su creatura humana un mundo que ella tiene que llevar a su consumación; y para ello cuenta con la obra salvadora de Jesús que marca la meta última hacia la que todos los esfuerzos humanos han de encaminarse²³.

21. SÍNODO UNIVERSAL DE OBISPOS, *La justicia en el mundo*, Parte I, n. 2.

22. Lo referente a los países en desarrollo se expone en PABLO VI, *Populorum progressio*, parte I, especialmente nn. 22-33; lo referente a los países desarrollados, en toda la segunda parte.

23. JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 30 y 31.

Pero no ha sido sólo la reflexión cristiana la que se ha ocupado del desarrollo como categoría moral. También hay esfuerzos dignos de atención en ámbitos profanos. Tienen su origen en los grandes organismos internacionales y recogen la insatisfacción producida por ese modelo de desarrollo excesivamente atado al crecimiento económico. Surge así el concepto de *desarrollo humano*. Es un enfoque en el que han trabajado conjuntamente el Banco Mundial y el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) en estos últimos años. En el fondo, este nuevo concepto coincide con el de desarrollo integral, formulado por el Vaticano II en 1965: pero avanza sobre éste por cuanto busca también unos indicadores cuantificables, que puedan orientar y evaluar las nuevas estrategias en favor de esta forma de entender el desarrollo humano. Por tanto, se llega a él desde la crítica de un desarrollo entendido sólo como crecimiento económico y medido a través de indicadores exclusivamente económicos (el más común, la renta per cápita).

Desarrollarse no es sólo crecer económicamente, es mejorar el nivel de vida de las poblaciones. En palabras del Banco Mundial:

«El desarrollo económico se define en este Informe como el mejoramiento sostenible del nivel de vida, el cual comprende consumo material, educación, salud y protección del medio ambiente. En su sentido más amplio, la definición comprende también otros trascendentes aspectos conexos, principalmente la mayor igualdad de oportunidades, la libertad política y las libertades civiles. Por consiguiente, el objetivo global del desarrollo es el dotar de mayores derechos económicos, políticos y civiles a todos los seres humanos, sin distinción de sexo, grupo étnico, religión, raza, región o país»²⁴.

Un enfoque parecido adopta PNUD, que complementa al anterior:

«El verdadero objetivo del desarrollo es ampliar las oportunidades del progreso de los individuos. El ingreso es un aspecto de estas oportunidades —un aspecto de suma importancia—, pero no lo es todo en la existencia humana. Igualmente importantes pueden ser la salud, la educación, un buen entorno físico y la libertad, para no mencionar sino unos cuantos componentes del bienestar»²⁵.

Un desarrollo que merezca el calificativo de humano es sólo aquel que permite ampliar las oportunidades del progreso de los individuos. El crecimiento económico global e indiscriminado no es suficiente. Los ingresos serían sólo un aspecto de estas oportunidades —un as-

24. BANCO MUNDIAL, *Informe sobre el desarrollo mundial 1991*, Washington 1991, 37.

25. PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, *Informe sobre desarrollo humano 1991*, Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1991, 37.

pecto de suma importancia, sin duda—; igualmente importantes pueden ser la salud, la educación, un buen entorno físico y la libertad, que pueden ser considerados como los principales componentes del bienestar²⁶.

Un concepto complementario del anterior es el de *seguridad humana*, también desarrollado por el PNUD²⁷. Supone una revisión del concepto de seguridad de la época de la guerra fría, cuando se equiparaba a la protección de las fronteras frente a amenazas exteriores. En las condiciones actuales se imponen dos cambios de acento: a) del acento exclusivo en la seguridad territorial a un acento mucho mayor en la seguridad de la población; b) de la seguridad mediante los armamentos a la seguridad mediante el desarrollo humano. En otras palabras, hoy la seguridad se percibe en relación con el empleo, el ingreso, la salud, el medio ambiente, el delito.

Si me he detenido en estos estudios de Naciones Unidas y del Banco Mundial es para destacar cómo la reflexión cristiana reciente está muchas veces en clara sintonía con los esfuerzos hechos desde otras concepciones de la vida no explícitamente religiosas. La tensión entre ética cristiana y otras éticas, que puede terminar a veces en un abierto conflicto, se resuelve otras en franca colaboración: la fe cristiana contribuiría entonces a iluminar hasta el fondo las exigencias éticas que la razón humana está en condiciones de descubrir.

d) Desarrollo humano como tarea colectiva y social: bien común

La doctrina tradicional se ha referido siempre al bien común como una categoría central de toda ética social. Pero su contenido ha sufrido algunas variaciones a lo largo del tiempo. Dos circunstancias explicarían estos cambios. La primera es la progresiva relevancia de la persona como agente social, y no sólo como destinatario de la acción de la sociedad y de los poderes públicos: lo que es bueno para todos no puede ser ni definido ni proporcionado exclusivamente desde la

26. Supuesta esta concepción del verdadero desarrollo, se ha intentado luego elaborar un indicador capaz de medir esta realidad más compleja, que sustituya a los indicadores tradicionales (siempre relacionados con los recursos económicos por habitante: la renta per cápita, por ejemplo). El más perfeccionado por el momento es el *Índice del desarrollo humano*. Ha sido definido en función de tres variables: la capacidad adquisitiva (o ingresos per cápita, pero corregidos con un coeficiente que responde al nivel medio de precios de cada país), el nivel educativo (combinando la tasa de alfabetización y la media de años de estudios) y la salud (mediante la esperanza de vida). Los últimos cálculos para este indicador, referidos a 1995, para 174 países están en: PROGRAMA DE NACIONES UNIDAS PARA EL DESARROLLO, *Informe sobre desarrollo humano 1995*, México 1995, 177-179. Sobre los aspectos técnicos de elaboración de este índice, véase: *ibid.*, 149-155.

27. Su elaboración ha ocupado buena parte del *Informe sobre el desarrollo humano 1994*.

autoridad, sin participación alguna de los ciudadanos. La segunda circunstancia tiene que ver con el creciente pluralismo ético de nuestras sociedades, que hace casi imposible precisar el contenido de la felicidad humana de una forma aceptable para todos.

En el momento actual hay que repetir la definición de bien común que ofreció el Vaticano II: «el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección»²⁸. Aunque se cita a Juan XXIII, el texto difiere ligeramente. Dice *Mater et magistra*: «Este concepto abarca todo un conjunto de condiciones sociales que permitan a los ciudadanos el desarrollo expedito y pleno de su propia perfección»²⁹. La diferencia entre una fórmula y otra radica en la inclusión de las asociaciones en el texto conciliar. Se trata de una referencia implícita al *principio de subsidiariedad*, mediante el cual se quiere garantizar una articulación adecuada de los distintos niveles de organización de la sociedad, de forma que cada nivel permita toda la autonomía posible a los que son inferiores a él, pero los supla siempre que sea necesario. Con su formulación abstracta, este principio pretende tomar distancia de las concepciones de la sociedad tanto liberal como socialista.

La idea de bien común que venimos manejando supone que la sociedad no es un puro aglomerado de individuos, sino una red de relaciones y de organizaciones; y que —en cuanto tal— puede actuar como un todo organizado y definir objetivos deseables para todos (los intereses generales). Los representantes más radicales del neoliberalismo actual —y de una manera muy señalada Hayek (1899-1992), Premio Nobel de Economía en 1974— niegan la posibilidad de que, en una sociedad compleja como son todas las avanzadas, puedan definirse objetivos comunes: creen que esa es la coartada de algunos para hacer pasar por intereses de todos lo que sólo son intereses de unos pocos. Para ellos, el bien común, si tiene algún contenido, es el mero resultante no pretendido de actuaciones individuales. Esta postura, que es una crítica de fondo contra toda forma de socialismo, es inconciliable también con la tradición de la Iglesia sobre el bien común y sobre la justicia social (un concepto que los liberales considerarían absolutamente carente de contenido)³⁰.

28. CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 26 a (repetida casi literalmente en 74 a).

29. JUAN XXIII, *Mater et magistra*, 65. El texto es recogido literalmente en *Pacem in terris*, 58.

30. Cf. F. A. VON HAYEK, *Camino de servidumbre*, Alianza, Madrid 19 (fue escrita en 1944 contra el socialismo, y especialmente contra el nacionalsocialismo alemán); *La fatal arrogancia. Los errores del socialismo*, Unión Editorial, Madrid 1988.

e) La prioridad del trabajo sobre el capital

La prioridad de la persona es una constante de la moral social cristiana. Sin embargo, las consecuencias de este principio para la actividad económica no quedaron desde el comienzo inequívocamente explicitadas. Como secuela de la fuerte polémica con el socialismo del siglo XIX y primera mitad del XX, que tanto ha marcado la reflexión moral de la Iglesia, hay una nítida acentuación de la propiedad privada, que a veces ha oscurecido en la práctica la relación trabajo-capital.

En la *Gaudium et spes* aparece claramente expresada la verdadera jerarquía entre ambos por el hecho mismo de anteponer el tratamiento del trabajo al de los medios de producción. Pero esto no fue siempre así. Para *Rerum novarum* la propiedad privada es el principio sobre el que ha de asentarse todo el orden social; y *Quadragesimo anno* sigue anteponiendo la propiedad al trabajo. Sólo en *Mater et magistra* se produce ya el cambio de orden. Puede parecer un detalle sin importancia. Sin embargo, creo que es revelador. Naturalmente los primeros documentos citados no defenderían —ni directa ni indirectamente— que el capital sea prioritario sobre el trabajo, pero la preocupación por salvar el derecho de propiedad privada impidió que se valorase siempre convenientemente los perjuicios que pueden seguirse de ahí para el trabajo.

En todo caso, la constitución conciliar, no sólo estructura el capítulo correspondiente abordando el primer término el trabajo y sus exigencias, sino que además subraya la dimensión humana de éste. Tampoco eso lo niegan los documentos anteriores. Sin embargo, todos ellos —con la excepción nuevamente de *Mater et magistra*— se detienen en las exigencias morales vinculadas a la integridad física y psíquica del trabajador y a la conveniente retribución. A partir de Juan XXIII, se exponen mejor las exigencias derivadas del carácter humano del trabajo: por eso se propugna que para ser actividad digna del ser humano, éste ha de poner en juego todos sus recursos, y no sólo su fuerza física o su capacidad repetitiva. Con otras palabras: para que la persona viva su trabajo como ser auténticamente humano es preciso garantizarle una *participación* como sujeto racional, es decir, en relación con los procesos de toma de decisiones.

Esta idea ha sido tema central de Juan Pablo II en su *Laborem exercens*. Tanto al capitalismo como al colectivismo (todavía vigente cuando esa encíclica se publicó) los critica por su doble error *materiaalista y economicista*, es decir, por subordinar el trabajo a las exigencias de la rentabilidad económica³¹. Este es un criterio extraordinariamen-

31. JUAN PABLO II, *Laborem exercens*, 13.

te fecundo, aunque sólo sea para denunciar muchas situaciones en que se viola de modo flagrante la prioridad del trabajo. Y, más adelante, cuando busca soluciones a esta permanente inversión de valores, propone que ambos sistemas evolucionen hacia una efectiva recuperación del trabajo como actividad humana: que el trabajador se sienta en su puesto laboral como quien trabaja en cosa propia³².

El carácter individual del trabajo —que es el que ha quedado de relieve hasta ahora— debe completarse todavía mencionando su dimensión social y colectiva. Con ello me quiero referir no sólo al hecho de que, en los actuales sistemas de producción, la actividad productiva se organiza y desarrolla en grupos, cosa más que evidente. La dimensión colectiva iría más lejos: tomaría en consideración la actividad de diferentes generaciones, cuyo fruto acumulado (en forma de recursos disponibles y de saber acumulado) hace mucho más rentable y eficaz el trabajo de hoy, tanto del individuo como del grupo. Es ésta una dimensión no suficientemente explotada en la ética del trabajo y en la ética económica en general³³.

f) Destino universal de los bienes y formas de dominio

Si el trabajo en cuanto actividad humana es prioritario, en función de él hay que establecer los criterios que regulan las relaciones del sujeto humano con los medios materiales. De nuevo aquí hay que achacar a la polémica con el socialismo (sobre todo, del siglo XIX) el que durante algún tiempo se insistiera más en la propiedad privada que en el destino universal de los bienes. Es más, en este marco del enfrentamiento capitalismo-socialismo, la cuestión del dominio de los bienes se limitaba a la férrea alternativa entre propiedad privada y propiedad pública.

La evolución de ambos sistemas a lo largo del último siglo permitió reconsiderar esa alternativa tan estrecha. La Doctrina Social toma conciencia, a lo largo del presente siglo, de que una excesiva insistencia en el derecho a la propiedad privada conlleva un cierto olvido de las obligaciones derivadas de la condición de propietario. Por eso el destino universal de los bienes —que nunca fue del todo olvidado en los documentos— recobra progresivamente el puesto primario que le corresponde según la más antigua tradición cristiana. Desde este destino universal se comprende la función social de la propiedad: el legítimo propietario es muy dueño de usar sus bienes, pero ha de atender

32. *Ibid.*, 14-15.

33. En *Laborem exercens* hay pasajes que apoyarían este enfoque: véase por ejemplo el n. 13 b y 14 d.

a las repercusiones de ese uso sobre otras personas y sobre el conjunto de la sociedad.

De nuevo, aquí *Gaudium et spes* presenta un enfoque muy clarificador. Una vez tratada la actividad humana y el trabajo, se presentan los bienes materiales, que tienen un carácter instrumental y están al servicio de la persona: por eso la primera afirmación se refiere al destino universal de los bienes para pasar luego a la propiedad y otras formas de dominio, y a los problemas concretos que plantea su aplicación³⁴.

Por otra parte, *Gaudium et spes* es el primer documento de este tiempo que elude, de forma sintomática, la afirmación de que la propiedad privada es un derecho natural. Más aún, este documento conciliar tiende a ampliar el concepto de propiedad privada utilizando expresiones más genéricas —por ejemplo, «la propiedad privada o un cierto dominio sobre los bienes exteriores...»—, lo que permite superar la estrecha alternativa entre propiedad privada y pública. Pero lo más importante es la clara subordinación de cualquier clase de propiedad al destino universal de los bienes: lo definitivo no es que la propiedad sea privada o de otro tipo, sino que en cualquier caso la forma de propiedad garantice ese destino común.

Esta idea ha sido retomada con todo vigor en la *Laborem exercens*, donde se sostiene que el criterio decisivo para los bienes es que, ya sean privados ya sean públicos, estén al servicio del trabajo³⁵.

En la sociedad actual —donde los bienes son ante todo medios productivos, es decir, recursos capaces de producir nuevos recursos— la función social de la propiedad no puede entenderse sólo siguiendo la tendencia tradicional de compartir los bienes (limosna), sino atendiendo al uso productivo de esos recursos. Esto tiene una importancia difícil de exagerar a la hora de determinar con qué criterios se van a decidir las inversiones.

g) La solidaridad como clave del sistema de valores

Cabría decir que la solidaridad es hoy un tema de moda. Pero sería superficial quedarse ahí. Es frecuente recurrir a ella porque da pie a un enfoque ético englobante, lo que hace de la solidaridad una categoría ética especialmente idónea para responder a las necesidades de este final de siglo. Pero la solidaridad complementa a la justicia, no la sustituye. Y la complementa porque se adecua mejor al carácter glo-

34. Todo esto se desarrolla en: CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 69 y 71.

35. El texto fue citado en la nota 13.

balizador de los grandes problemas de nuestro tiempo. En este sentido la propone Juan Pablo II, precisamente en la *Sollicitudo rei socialis*, la encíclica en que aborda el grave problema de las diferencias escandalosas entre «hiperdesarrollo» del Norte y subdesarrollo del Sur.

La solidaridad es, para Juan Pablo II, la mejor respuesta ética al hecho de la interdependencia. Por eso la entiende como solidaridad *universal*³⁶. Y es, ante todo, una actitud moral, una forma de situarse ante los otros y ante la realidad: lo característico de ella es el «empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos»³⁷. Así entendida, se opone a la competitividad, que tanto marca la convivencia social en nuestros tiempos. La competitividad ha sido y es, sin duda, un importante motor del progreso social. Pero una sociedad dirigida sólo por ella, acaba siendo inhumana e inhóspita. Necesita el contrapeso de la solidaridad.

Victoria Camps, desde presupuestos muy diferentes a los de Juan Pablo II, ha invocado también la solidaridad como una virtud pública, esencial para garantizar la convivencia social. Y la coloca más allá de la justicia: en ella incluye actitudes tan profundamente humanas como la compasión, la generosidad, la gratuidad, la fidelidad, el perdón. Y concreta:

«La fidelidad al amigo, la comprensión del maltratado, el apoyo al perseguido, la apuesta por las causas impopulares o perdidas, todo eso no puede constituir propiamente un deber de justicia, pero sí un deber de solidaridad»³⁸.

Juan Pablo II —cuando contempla la solidaridad desde una perspectiva cristiana— descubre dimensiones nuevas en ella, que en algún modo están ya sugeridas por V. Camps:

«A la luz de la fe, la solidaridad tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación»³⁹.

En todo caso, la solidaridad no se ha de entender sólo desde las relaciones interpersonales. Cuando se acude al término, por ejemplo,

36. Este carácter universal de la solidaridad sería la aportación más específica de Juan Pablo II en la *Sollicitudo rei socialis*: cf. P. LANGHORST, *Kirche und Entwicklungsproblematik. Von der Hilfe zur Zusammenarbeit*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1996, 248-283.

37. JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 38 e.

38. V. CAMPS, *Virtudes públicas*, Espasa-Calpe, Madrid 1990, 35-36.

39. JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 40 b.

para calificar los derechos de la tercera generación (derechos de solidaridad), se pretende subrayar esta dimensión totalizadora que nos hace sentirnos implicados en cuanto humanidad en problemas que nos afectan a todos: los problemas de los otros no son sólo de ellos, son de todos, y por consiguiente nuestros también. Ese enfoque es el que me parece más rico y específico de la solidaridad como actitud moral y como virtud cristiana: y es el que permite que se afronten como iniciativas que implican a todos los pueblos los problemas más determinantes de nuestro mundo. Las recientes Conferencias Mundiales organizadas por Naciones Unidas son el mejor exponente de lo que quiero decir: medio ambiente, demografía, igualdad de géneros, empleo, pobreza no son ya cuestiones que puedan ser abordadas correctamente si no es desde una estrategia mundial. Y eso supone romper la lógica de la competitividad⁴⁰.

h) Igualdad y opción preferencial por los pobres

Si la libertad es la condición de posibilidad para que todo ser humano se realice en cuanto tal, ¿qué lugar ocupa la igualdad en una sociedad que aspira a ser verdaderamente humana? Es claro que no podemos pensar en una igualdad de resultados, pero sí en una igualdad de oportunidades o en una «igualdad en la libertad».

Tampoco aquí se parte de abstracciones, sino de la constatación de desigualdades persistentes, si no crecientes. Y esta constatación es tanto más desconcertante cuanto mayor es la conciencia de que los recursos disponibles podrían facilitar un bienestar aceptable para todos: con otras palabras, estamos ante un problema, no de producción, sino de distribución.

Por eso, hoy se difunde una nueva percepción de la pobreza: no tanto como falta de medios económicos, cuanto como falta de acceso a los recursos disponibles. En tal sentido, la pobreza es, ante todo, marginación y exclusión.

En este contexto, la *opción preferencial por los pobres*, de tan profundo arraigo cristiano, es una propuesta ética de alcance universal: supone la decisión de hacer, para que el excluido salga de ese estado. Todas las estrategias que hoy se proponen de lucha contra la pobreza se orientan a capacitar al excluido para su reintegración social⁴¹.

40. Para un desarrollo mayor de las implicaciones de la solidaridad, puede verse: M. VIDAL, *Ética de la solidaridad*, *Moralía* 14 (1992) 347-362; ID., *Justicia y solidaridad en la ética social actual*, *Moralía* 15 (1993) 35-54.

41. Esto es muy palpable en los programas del Banco Mundial, que recomienda concentrar la ayuda en educación primaria y en medicina preventiva: educación, nutrición y

La lectura de los textos evangélicos refuerza estas actitudes desde la percepción del comportamiento de Jesús. Basta comprobar cuántas actuaciones suyas tienen por objeto la reintegración de los excluidos de su tiempo: no sólo los económicamente pobres, sino también determinados enfermos (los más contagiosos), así como los pecadores (los socialmente excluidos por motivos religiosos)⁴².

i) El respeto al medio ambiente y la revisión de nuestro modelo de desarrollo

También este punto puede ser, de entrada, tachado de moda pasajera. Sin embargo, a nadie se le oculta cómo crece la inquietud por restablecer el equilibrio entre hombre y naturaleza, roto en perjuicio de ésta última como consecuencia de una incorrecta interpretación de lo que significa el dominio del ser humano sobre su medio.

Tampoco aquí se procede desde abstracciones, sino desde la alarma justificada ante ciertos hechos y, sobre todo, ante ciertas proyecciones que pretenden adelantar lo que pueda ocurrir en el futuro. Es cierto que tales proyecciones no siempre convencen, pero los autores más prudentes invitan a proceder con cautela precisamente por la incertidumbre del futuro y por el desajuste temporal que existe entre las causas (que podemos estar poniendo en acción hoy) y los efectos (que irremisiblemente se seguirán, pero sin que hoy podamos prever su alcance futuro). Lo más preocupante de esa incertidumbre es que son nuestras decisiones de hoy las que tendrán consecuencias que hoy no podemos prever.

Este conjunto de circunstancias es el que está detrás del concepto de *desarrollo sostenible*, como un nuevo factor de corrección de los modelos de desarrollo que hemos venido manejando hasta hace poco. La idea fue propuesta ya en 1987 por el *Informe Brundtland*⁴³. El punto de partida sobre el que asienta está muy bien expresado en este pasaje del Informe, que subraya cómo el desarrollo actual genera pobreza y deterioro del medio ambiente:

salud se refuerzan recíprocamente, potenciando el capital humano, que es la clave para reducir la pobreza. Cf. BANCO MUNDIAL, *Informe sobre el desarrollo mundial 1990. La pobreza*, Washington 1990, sobre todo caps. 3-5. A nivel de nuestro país, hay que citar el estudio de EDIS, *Pobreza y marginación*, Documentación Social n. 56-57 (julio-diciembre 1984), por el debate que suscitaron sus cálculos sobre pobreza en España; más recientemente: FOESSA, *Informe sociológico sobre la situación social de España. Sociedad para todos en el año 2000*, Fundación FOESSA, Madrid 1994, 273-313.

42. Pueden verse, por ejemplo, las sugerentes observaciones de H. KÜNG, *Ser cristiano*, Cristiandad, Madrid 1977, 33-349.

43. COMISIÓN MUNDIAL DEL MEDIO AMBIENTE Y DESARROLLO, *Nuestro futuro común*, Alianza Editorial 1988.

«Muchas tendencias del desarrollo actual hacen que sea cada vez mayor el número de personas pobres y vulnerables, y deterioran el medio ambiente. ¿Cómo puede ser tal desarrollo de utilidad para el siglo venidero, que duplicará el número de habitante y deberá valerse del mismo medio ambiente? La conciencia de estos hechos amplió nuestra visión del desarrollo. Dejamos de verlo en el contexto restringido del crecimiento económico de los países en desarrollo y nos dimos cuenta de que hacía falta una nueva vía que sostuviera el progreso humano no sólo en ciertos lugares y durante ciertos años, sino en todo el planeta y hasta un futuro lejano. De este modo el “desarrollo sostenible” se convierte en un objetivo no sólo de las naciones “en desarrollo”, sino también de las naciones industriales».

Desde estos presupuestos se propone una nueva manera de entender y procurar el desarrollo, que se presenta como *desarrollo sostenible*:

«Está en manos de la humanidad hacer que el desarrollo sea sostenible, es decir, asegurar que satisfaga las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las futuras generaciones para satisfacer las propias».

Este concepto ha desatado fuertes polémicas⁴⁴. Una de fondo: ¿cómo es posible definir derechos cuyos sujetos aún no existen? Y, sobre todo, ¿cómo medir el alcance de éstos? En realidad, no se habla de derechos en el sentido estricto (o, al menos, para hacerlo, habría que clarificar algunos extremos jurídicos implicados), sino al menos de categorías éticas cuya actualidad no se puede minusvalorar. Pero quizás la crítica más fuerte que se hace al desarrollo sostenible procede de los países más atrasados, que ven en él una estratagema de los más avanzados para negarles el acceso al bienestar de que ellos disfrutaban. Y este es un punto muy delicado.

En efecto, el mensaje más dramático del desarrollo sostenible consiste en poner en cuestión la viabilidad del modelo del Norte si se quisiera extender a todo los pueblos del planeta. Nuestro modelo de desarrollo no es generalizable: el planeta no podría soportar el ritmo de consumo de recursos naturales que implica el desarrollo del Norte si éste se extendiera a todos. Pero esto no significa que hay que dejar las cosas como están: que el Sur no se desarrolle para que no ponga en peligro el bienestar del Norte. Significa, ante todo, que el Norte tiene que someter a revisión su propio modelo; y significa, en segundo lugar, que el Sur en ningún caso podría seguir el camino del Norte.

44. Para algunas de ellas puede verse: J. J. ROMERO, *Los límites del crecimiento económico, después de Río 92 ¿Más allá del desarrollo sostenible?*, Revista Fomento Social 48 (1993) 11-40.

3. *Observaciones conclusivas a este intento de sistematización*

Sólo quiero justificar la excesiva extensión de lo que pretendía ser una síntesis básica de ética socioeconómica. Creo que lo expuesto confirma, en primer lugar, que el Vaticano II ofrece todavía una buena base; pero, indudablemente, la historia posterior ha suministrado interesante elementos complementarios.

Por otra parte, me he esforzado por mostrar cómo se da una fecunda interacción entre la realidad cambiante de estos años y la reflexión cristiana, y también entre ésta última y otros intentos éticos que se hacen desde presupuestos no creyentes o desde organizaciones con una fuerte orientación técnica y hasta política.

Quizás aquí está la herencia más valiosa del Vaticano II, sin duda la más imperecedera: hacer de la Iglesia —de los creyentes comprometidos en el cambio social y de la jerarquía cuando ejerce su función pastoral y doctrinal— un interlocutor constante de la sociedad, a la que acompaña en «los gozos y las esperanzas, en las tristezas y angustias», en una palabra, en su búsqueda incesante de respuestas.

III. UNA MAYOR APROXIMACIÓN AL MOMENTO PRESENTE

Desde la síntesis precedente cabe acercarse más concretamente al momento en que nos encontramos para ver si la ética aporta nueva luz sobre nuestro contexto socioeconómico de fin de siglo. Para comenzar resultará útil identificar los rasgos más característicos y las cuestiones más englobantes del momento. Luego tomaré como base de respuesta la aportada por Juan Pablo II en la *Centesimus annus*.

1. *La situación de fin de siglo*

Cinco son las coordenadas que parecen configurar el mundo actual en este umbral de un nuevo siglo. Mi intención no es entrar en el análisis detallado de cada una de ellas, sino sólo ofrecer una panorámica de conjunto que dé pie a las reflexiones éticas ulteriores.

1.^a *La globalización de la economía*. Antes se hablaba de economías abiertas; hoy se habla ya de un único sistema económico mundial. La dinámica de apertura creciente de las economías nacionales ha conducido a una cuasi eliminación de las fronteras estatales. El avance tecnológico (sobre todo, en el campo de la tecnología de la información) ha contribuido a acelerar el proceso. Resulta ya una situa-

ción irreversible. Los problemas económicos no tienen ya otro enfoque posible, que no sea el global.

2.^a *La caída del colectivismo y la desaparición de las alternativas.* El derribamiento espectacular de casi todas las economías colectivistas a finales de los 80 ha contribuido también al proceso de globalización económica antes mencionado, pero tiene dimensiones propias que no conviene olvidar. La principal es la de haber asestado un rudo golpe al debate secular entre capitalismo y socialismo como las dos grandes alternativas de organización económica: por mucho que se quiera sostener —y hay razones para ello— que el colectivismo tal como fue desarrollado en los países de la Europa Central y Oriental no agota todas las posibilidades del socialismo como alternativa al capitalismo, la realidad es que, por el momento, no se ve otro modelo capaz de contraponerse a éste.

3.^a *Desigualdades mundiales y pobreza.* La globalización económica, cuyas ventajas no se pueden negar, deja sentir importantes secuelas en términos de desigualdades y de pobreza. Aunque las fronteras entre riqueza y pobreza no se mantengan inmutables (siempre se aducirá el ejemplo de los «pequeños dragones asiáticos»), la pobreza persiste en el mundo y se agrava como exclusión. Y la exclusión es un concepto más cualitativo que cuantitativo: no es tanto estar más lejos (en cuanto a niveles de riqueza), sino «estar fuera». La pobreza ha azotado de modo alarmante a regiones y continentes, precisamente en la década en que más avanzó la globalización: fue el Banco Mundial quien calificó los años 80 como «la década perdida» para América Latina y el Caribe y, sobre todo, para África subsahariana. Pero no ha sido sólo ahí: durante esos años también ha avanzado la pobreza en las sociedades avanzadas del Norte.

4.^a *Crisis del Estado de bienestar.* Tampoco el modelo que parecía más estable y consolidado ha salido indemne. No sólo la globalización económica ha reducido considerablemente las posibilidades de los poderes estatales. La erosión del modelo procede también de sus propias contradicciones internas: del crecimiento desorbitado de la administración pública ante las demandas crecientes de la sociedad; de la crisis fiscal del Estado; del excesivo peso del sector público sobre el privado; de la falta de eficacia comprobada de aquél...

5.^a *Resurgir del pensamiento liberal.* Viene a ser como la consecuencia de todo lo anterior. El fracaso del colectivismo ha llevado a proclamar, precipitadamente, el triunfo indiscutible del capitalismo. La crisis del Estado de bienestar ha supuesto la ruptura del consenso social-liberal en que el modelo se apoyó durante décadas. Sin llegar a la tesis pretenciosa de Fukuyama⁴⁵, son muchas las presiones para li-

45. Cf. F. FUKUYAMA, *El fin de la historia y el último hombre*, Planeta, Barcelona 1992; y, más sintéticamente, *¿El fin de la historia?*, Claves n. 1 (abril 1990) 85-96.

beralizar y desregular, que están marcando la evolución de la economía mundial en estos años.

Como consecuencia de estos cinco puntos parece que, en lo económico, emerge una cuestión que engloba otros muchos problemas: ¿que posición tomar hoy ante el capitalismo? Esta pregunta surge —hay que añadirlo de inmediato— desde la conciencia realista de la carencia de alternativas globales. A escala mundial, el capitalismo nunca tuvo alternativas: pero se impuso más claramente cuanto más se globalizó la economía. A escala estatal, donde sí hubo intentos de sustituirlo, las posibilidades son más lejanas hoy, tras la caída del colectivismo y la falta de identidad del socialismo residual.

Pero el realismo no está reñido con la interpelación ética de la realidad misma. Por eso, la pregunta ética acerca del capitalismo hoy no sólo no es superflua, sino más necesaria que nunca. Eso es lo que Juan Pablo II ha hecho en su última encíclica social. Precisamente por ser la última es la que más se acerca a los problemas propios de hoy. La tomaremos, pues, como punto de partida de nuestras reflexiones.

2. Juan Pablo II ante el capitalismo sin alternativas

Juan Pablo II ha estudiado el capitalismo y el colectivismo de una manera expresa y detenida en dos de sus encíclicas sociales: *Laborem exercens* y *Centesimus annus*. Pero en los diez años que separan a ambos documentos se ha producido la desaparición del colectivismo. Por eso en *Laborem exercens*, cuando este hecho no era previsible, el Papa analiza la posibilidad de superar tanto un sistema como el otro, salvando lo que es el error común a los dos: su economicismo y su materialismo. En cambio, en *Centesimus annus* sólo interesan ya del colectivismo las causas de su fracaso; el capitalismo es, por el contrario, un sistema vivo, cuyas posibilidades y limitaciones es más urgente que nunca seguir investigando. Y ésta va a ser la preocupación central de Juan Pablo II en su *Centesimus annus*.

Otra novedad distingue a este último documento: su método de análisis. En efecto, a diferencia de todos los documentos anteriores, incluidos los del propio Juan Pablo II, capitalismo y colectivismo se contemplan ahora no sólo como un sistema económico, sino como un conjunto compacto de tres sistemas: sistema económico, sistema político y sistema ético-cultural⁴⁶. Veamos lo que da de sí este nuevo método analítico

46. La distinción de esas tres esferas ya la usó J. HABERMAS, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires 1975; también, dentro del pensamiento

Por lo que respecta al capitalismo, *Centesimus annus* analiza y critica su *sistema económico* —la economía de mercado— y su *sistema político* —la democracia pluralista—. Las deficiencias de uno y otro no radican ni en el mercado ni en la democracia en cuanto tales, sino en el sistema de valores (o *sistema ético-cultural*) que inspira a ambos. Me centraré sobre todo en el aspecto económico, dado el enfoque de estas páginas⁴⁷.

En cuanto sistema económico, la economía de mercado no presenta para Juan Pablo II problema ética alguno:

«Si por “capitalismo” se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta ciertamente es positiva, aunque quizá sería más apropiado hablar de “economía de empresa”, “economía de mercado”, o simplemente de “economía libre”»⁴⁸.

Si el capitalismo fuera sólo eso, no habría dificultad alguna para aceptarlo. Pero no es sólo eso. Es también una forma de entender a la persona y a su libertad: ésta se considera, por encima de todo, como libertad en el ámbito económico, hasta el punto de que esa dimensión de la libertad se erige en obstáculo para el desarrollo de la libertad humana integral. El capitalismo, en la medida en que hace realidad esa comprensión de la realidad, no es aceptable, según se afirma en la continuación del pasaje anterior:

«... Pero si por “capitalismo” se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa»⁴⁹.

Tenemos ahí formulada, de modo sintético, la postura de *Centesimus annus* sobre el capitalismo actual en cuanto sistema económico⁵⁰.

neoconservador, M. NOVAK, *El espíritu del capitalismo democrático*, Tres Tiempos, Buenos Aires 1983, y más recientemente, *The Catholic Ethics and the Spirit of Capitalism*, Free Press, New York 1993.

47. He estudiado esta encíclica de forma más sistemática en *Creyentes en la vida pública. Iniciación a la Doctrina Social de la Iglesia*, San Pablo, Madrid 1995, 135-166.

48. JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 42 b.

49. *Ibid.*

50. En cuanto sistema político, la posición papal es muy parecida. El sistema político en sí —la democracia pluralista— no ofrece dificultades: garantiza la participación de los ciudadanos y posibilita la elección y el control de los gobernantes (n. 46 a). Las dificultades

Pero la encíclica ofrece otros elementos que completan y permiten profundizar el alcance de este pasaje.

Por lo que al mercado respecta, se acepta en principio que «sea el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades»⁵¹. En la práctica, sin embargo —corrige en seguida— no todas las necesidades quedan atendidas por el mercado, sino sólo aquéllas que son «solventables»; tampoco todos los recursos son colocados eficazmente, sino sólo aquéllos que son vendibles. En la medida en que esto no queda siempre garantizado, el mercado no es aceptable sin más. Porque —y aquí está la razón última de su insuficiencia— el mercado sólo obedece a la regla de los intercambios equivalentes, la cual no basta para garantizar la justicia debida al ser humano, si no se quiere permitir que muchos queden excluidos:

«Es un estricto deber de justicia y de verdad impedir que queden sin satisfacer las necesidades humanas fundamentales y que perezcan los hombres oprimidos por ellas. Además, es preciso que se ayude a estos hombres necesitados a conseguir los conocimientos, a entrar en el círculo de las interrelaciones, a desarrollar sus aptitudes para *hacer valer* sus capacidades y *sus recursos personales*. Por encima de la lógica de los intercambios *equivalentes* y de *las formas de justicia que los regulan*, existe algo que es debido al hombre porque es hombre, en virtud de su eminente dignidad. Este algo debido conlleva inseparablemente la posibilidad de sobrevivir y *la de aportar una contribución activa al bien común de la humanidad*»⁵².

El texto es claro y supone un análisis riguroso del funcionamiento del mercado, ajeno a posiciones radicalizadas a favor o en contra, casi siempre movidas por «a priori» ideológicos. Y la conclusión es aún más clara: lo que se busca «es una sociedad basada en el trabajo libre,

comienzan cuando dicho sistema es alimentado por una falsa concepción de la libertad, consistente ahora en hacer de ella el último criterio para la determinación de la verdad mediante el juego político de las mayorías (n. 46 b).

51. *Ibid.*; 35 a. La idea se repite más adelante: la doctrina social «reconoce la positividad del mercado y de la empresa» (n. 43 a).

52. *Ibid.*, 34 a. He corregido la traducción castellana (siguiendo el original latino, con la ayuda de los textos francés e italiano), ya que la versión oficial es difícilmente inteligible: no se capta que lo que el texto pretende es colocar, más allá de la justicia conmutativa (la de los intercambios equivalentes, o sea, la del mercado), la justicia como pleno reconocimiento de la dignidad humana. Y ésta comporta una doble dimensión: una, en la que el sujeto es beneficiario (sobrevive dignamente); otra, en la que es protagonista (contribuye al bien común). El texto latino permite la traducción propuesta: «Ante rationem permutationis rerum parium et ante iustitiae genera quae eius sunt propria, aliquid viget quod homini debetur quia homo est ob eius eminentem dignitatem. Hoc aliquid, quod debetur, potestatem flagitat qua quis superstes vivat et reapse ad bonum commune totius generis humani conducatur».

en la empresa y en la participación», la cual «tampoco se opone al mercado, sino que exige que éste sea controlado oportunamente por las fuerzas sociales y por el Estado, de manera que se garantice la satisfacción de las exigencias fundamentales de toda la sociedad»⁵³. Es decir, la aceptación del mercado no impide reconocer que éste debe ser sometido a control por parte de las fuerzas sociales y del Estado, porque el mercado no puede ser la última palabra en el funcionamiento de una economía que aspira a ser humana.

Cuando más adelante se habla de la intervención del Estado en la economía, se le reconoce el deber de «proveer a la defensa y tutela de los bienes colectivos, como son el ambiente natural y el ambiente humano, cuya salvaguardia no puede estar asegurada por los simples mecanismos de mercado»⁵⁴. La provisión de estos bienes colectivos tampoco queda garantizada por el mercado: es una nueva limitación de éste, que se añade a las dos anteriormente mencionadas, las cuales se vuelven a mencionar ahora (con un encomiable criterio pedagógico de síntesis):

«He ahí un nuevo límite del mercado: existen necesidades colectivas y cualitativas que no pueden ser satisfechas mediante sus mecanismos; hay exigencias humanas importantes que escapan a su lógica; hay bienes que, por su naturaleza, no se pueden ni se deben vender o comprar»⁵⁵.

Pero estas limitaciones no obstan para reconocer los valores del mercado, los cuales quedan enumerados a continuación en un deseo manifiesto de matizar el juicio mediante una equilibrada presentación de razones a favor y en contra:

«Ciertamente, los mecanismos de mercado ofrecen ventajas seguras; ayudan, entre otras cosas, a utilizar mejor los recursos; favorecen el intercambio de los productos y, sobre todo, dan la primacía a la voluntad y a las preferencias de la persona, que, en el contrato, se confrontan con las de otras personas. No obstante, conllevan el riesgo de una «idolatría» del mercado, que ignora la existencia de bienes que, por su naturaleza, no son ni pueden ser simples mercancías»⁵⁶.

Creo que ningún otro documento oficial de la Iglesia ha precisado con tanto cuidado las ventajas e inconvenientes del mercado. Por eso me he detenido en citar los textos. Después de leerlos detenida-

53. *Ibid.*, 35 b.

54. *Ibid.*, 40 a.

55. *Ibid.*, 40 b.

56. *Ibid.*

mente será difícil alinear a Juan Pablo II entre los entusiastas o entre los enemigos a ultranza de la economía de mercado. Para él, el mercado ofrece ventajas, pero también inconvenientes: por eso no puede ser criterio último para el funcionamiento de la economía, sino que tiene que estar subordinado a otros criterios más humanos, lo que le obliga a someterlo al control de la sociedad y del Estado.

Pero no termina aquí el análisis de *Centesimus annus*. Porque la raíz última del problema está más allá del mercado mismo:

«La causa hay que buscarla no sólo y no tanto en el sistema económico mismo, cuanto en el hecho de que todo el sistema sociocultural, al ignorar la dimensión ética y religiosa, se ha debilitado, limitándose únicamente a la producción de bienes y servicios»⁵⁷.

Claramente se expresa aquí que, para Juan Pablo II, los problemas del capitalismo proceden, no tanto del sistema económico, cuanto del sistema ético-cultural. Pero ahora se desarrolla mejor la idea que encontramos ya en el primer pasaje transcrito, aquél que sintetizaba el punto de vista sobre el capitalismo. La dificultad radica en la concepción del ser humano y de la libertad:

«Todo esto se puede resumir afirmando una vez más que la libertad económica es solamente un elemento de la libertad humana. Cuando aquélla se vuelve autónoma, es decir, cuando el hombre es considerado más como un producto o un consumo de bienes que como un sujeto que produce y consume para vivir, entonces pierde su necesaria relación con la persona humana y termina por alienarla y oprimirla»⁵⁸.

Juan Pablo II traslada al ámbito de la libertad lo que, en otras ocasiones, expresa en términos generales: la subordinación de lo humano integral a lo económico. Cuando lo económico pierde su carácter instrumental, al servicio de la persona, termina anulando a ésta. Y no estamos ante una afirmación meramente hipotética, sino ante la denuncia de hechos muy reales, de cada día. Es más, este no es un problema de hoy, sino algo que viene arrastrando la sociedad moderna a lo largo de toda la era industrial. En dos ocasiones lo destaca la encíclica invocando el magisterio de León XIII: la primera vez, al conmemorar la encíclica *Rerum novarum*, cuando subraya que los males criticados por ésta proceden «de una libertad que, en la esfera de la actividad económica y social, se separa de la verdad del hombre»⁵⁹; más adelante,

57. *Ibid.*, 39 d.

58. *Ibid.*, 39 e.

59. *Ibid.*, 4 e.

cuando analiza los acontecimientos que se han desarrollado a lo largo del siglo XX⁶⁰.

Sería posible también encontrar elementos en *Centesimus annus* para un análisis parecido del colectivismo. Sólo que en este caso Juan Pablo II se vale del mismo esquema de tres sistemas, pero para explicar la causa última del fracaso de dicho modelo. Esta causa hay que encontrarla en el sistema ético-cultural que le inspiró (el marxismo), que tampoco entendió correctamente la libertad humana.

¿Hay solución? Juan Pablo II no la propone formulada en un pasaje concreto. Pero está diluida en todo el documento, en la medida en que esa falsa comprensión de la libertad humana (que subyace, con diferentes matices, al capitalismo y al colectivismo) es confrontada continuamente a la concepción cristiana de la libertad y de la persona.

El colectivismo fracasó porque el marxismo, que le inspiraba, le llevó a eliminar el ámbito en que se ejercita legítimamente la libertad: y es que, en el fondo, nunca confió en la libertad humana. El cristianismo, en cambio, sabe que el hombre puede usarla mal, pero también puede usarla bien: y prefiere respetar a la persona dejándola abierto a esa doble posibilidad⁶¹.

El capitalismo, por su parte, invierte los fines y los medios: en ese sentido, aliena al ser humano. Sólo desde una concepción cristiana es posible reconocer el valor y la grandeza de la persona en sí misma y en el otro, así como el hecho de que «es mediante la propia donación libre como el hombre se realiza auténticamente a sí mismo»⁶². Pero el error fundamental radica en no reconocer que existe una verdad última en cuya aceptación consiste la auténtica libertad, más allá de intereses de grupo o equilibrios de poder político⁶³.

3. *A modo de conclusión*

Este detenido análisis de uno de los asuntos tratados en la *Centesimus annus* (la economía de mercado como aspecto de las relaciones entre ética y economía) nos permite extraer algunas conclusiones:

a) *Centesimus annus* sitúa el debate de fondo en el nivel de los sistemas ético-culturales. Desde ahí se entiende la afirmación de que la

60. En ambos casos destaca cómo la *Rerum novarum* hay que leerla en el marco de todo el magisterio de León XIII y de su concepción de la libertad, citando en nota (notas 7 y 47) una serie de documentos de dicho pontífice, entre los que ocupa un lugar preferente la *Libertas praestantissimum*.

61. *Ibid.*, 25 bc.

62. *Ibid.*, 41 c.

63. *Ibid.*, 46 d.

Iglesia no ofrece modelos alternativos (que se situarían en el nivel de los sistemas económicos y los sistemas políticos), sino una visión de la persona y de la sociedad (un sistema ético-cultural) que daría un sentido diferente al funcionamiento del sistema económico y del político⁶⁴.

b) *Centesimus annus* descalifica abiertamente el marxismo, en cuanto antropología, y lo considera como la raíz última del fracaso del colectivismo⁶⁵.

c) *Centesimus annus* no acepta tampoco el pensamiento liberal. Estaría de acuerdo con la primacía que concede éste a la persona y con la valoración que hace de la libertad y de la iniciativa personal, pero no con los extremos a que lleva cuando convierte la libertad en la razón última de la existencia, eliminando cualquier verdad que se le imponga.

d) *Centesimus annus* deja así constancia de la tensión casi irreducible entre la concepción liberal y la concepción cristiana de la persona y la libertad.

Esta tensión queda como el debate abierto que marca el presente del capitalismo y condicionará su futuro. No es previsible que, en una sociedad tan plural como la nuestra, ese debate termine con la eliminación de uno de los actores. En este sentido, no me parece realista hablar de cultura cristiana como un objetivo que estuviera al alcance de la mano y que sólo dependiera de un esfuerzo evangelizador adecuadamente orientado. La evangelización, la tarea de evangelizar la cultura, irrenunciable para la Iglesia de hoy y para todo creyente, será más probablemente una confrontación siempre abierta desde la fe con las diferentes cosmovisiones de nuestro tiempo. Pero tampoco me parece coherente el esfuerzo de negar las diferencias, identificando precipitadamente el pensamiento cristiano con las intuiciones más esenciales del liberalismo (invocando, por ejemplo, la importancia que conceden uno y otro a la libertad humana). Una cierta euforia, derivada de la caída del colectivismo y de la subsiguiente crisis del pensamiento marxista, conduce a veces a esta identificación, que, en mi opinión, es injustificada. El pensamiento de Juan Pablo II —que he querido presentar con la mayor objetividad posible— puede ser una muestra suficiente de que las diferencias persisten. Y es muy probable, incluso, que el diálogo desde las diferencias sea, a la larga, lo más fecundo para todos.

64. A propósito del sistema económico, se afirma en el n. 43, con que concluye el capítulo 5º; a propósito del sistema político hay una afirmación semejante, aunque más breve, en el n. 47 c, después de criticar el totalitarismo marxista y la democracia pluralista.

65. No me he detenido tanto en este punto por salirse del tema directo de este trabajo: véase *Creyentes en la vida pública, l.c.*, 157-159.

