

VII
ETICA SOCIAL

MORAL PUBLICA

Victoria Camps

¿Existe una moral pública junto a una moral privada? ¿Es defendible la idea de una doble moral? ¿Hay responsables de las acciones públicas como los hay de las acciones privadas? ¿La política es susceptible de evaluación moral? Todas estas preguntas sin respuestas unánimes muestran que no hay acuerdo en torno a la adecuación del concepto de moral pública. Si es cierto que, entre los griegos, no era concebible una ética separada de la política, el énfasis puesto por la modernidad en la libertad individual y en la autonomía de la persona como sujeto moral ha hecho que la moral fuera viéndose más y más como un asunto privado, como un ajuste de cuentas de cada uno consigo mismo. Y, sin embargo, es la Edad Moderna la que proclama los derechos humanos, y hace al Estado garante de los mismos. La opinión generalizada desde entonces —salvo en casos excepcionales, como el de Maquiavelo— es que la acción pública no puede sustraerse al juicio moral ni ese juicio puede ser radicalmente diverso del que se aplica al comportamiento privado. La moral —o la ética, emplearé ambos términos en el mismo sentido— tiene un solo principio: el respeto a la dignidad absoluta de cada ser humano. Tal es el fin al que deben tender las acciones, sean éstas públicas o privadas. Mi propósito aquí es mantener dicha tesis y tratar de precisarla analizando el alcance de la moral pública, los conflictos inherentes a ella, y el lugar que debe ocupar en la concepción ética de nuestro mundo. Un repaso del contraste entre teorías filosóficas de distintos momentos históricos nos ayudará a enfrentar el problema. Aristóteles, Maquiavelo, Kant y Max Weber son, a mi juicio, los pensadores cuyas teorías pueden decirnos aún algo de interés para la visión actual del problema.

La ética aristotélica es incomprensible al margen de la política. Su tesis es que todo, en esta vida, tiene un *telos*. También lo tiene el hombre, y es la felicidad. Pero por encima de la felicidad de un individuo está la felicidad del todo: el fin de la *polis* es superior a los fines individuales. Así, pues, hablar del fin del individuo equivaldrá a hablar del fin de la comunidad política. De acuerdo con tal teoría, se ha dicho que Aristóteles debía tener muy claro en qué consistía la dignidad, o la excelencia (*areté*) humana. Puesto que concebía al hombre mayormente como ciudadano, miembro de la *polis*, su excelencia debía consistir en desarrollar todas aquellas virtudes o cualidades que contri-

buían a fortalecer la comunidad política. Las *Éticas* aristotélicas son tratados de virtudes, un cómputo de las cualidades que debe desarrollar el buen ciudadano. Lo que Aristóteles no estaba en condiciones de entender era que una persona virtuosa —excelente— pudiera preferir lo que hoy llamamos «vida privada» —la mujer, los hijos, el trabajo— a la vida política. Eso era, en todo caso, propio de mujeres o de esclavos, de aquellos seres que, *de facto* o *de iure*, no tenían acceso a los foros públicos. Quienes lo tenían eran seres privilegiados. Desentenderse, en su caso, de sus obligaciones comunitarias hubiera sido absurdo e insensato, algo así como renunciar a su condición de seres superiores. Y hay que decir que el sentir de Aristóteles es común entre los pensadores griegos. Sólo las escuelas o tendencias más contraculturales —los cínicos o la escuela de Epicuro— empiezan a pensar que la moral es una cuestión exclusivamente privada, de realización individual, que la política está viciada por naturaleza y, además, degrada a los sujetos que intervienen en ella. Más vale, pues, mantenerla alejada de toda consideración moral.

En el Renacimiento, Maquiavelo representa la opinión más atrevida que se haya dado quizá en toda la historia del pensamiento. A saber, la política no tiene nada que ver con los juicios morales. La política tiene sus propios fines, y debe perseguirlos a cualquier precio. No significa tal tesis que al príncipe le esté permitido todo, que el asesinato o el crimen estén siempre legitimados por la causa política, sea ésta cual fuere. Precisamente la causa política por antonomasia es la perpetuación del príncipe, el mantenimiento del poder que está en sus manos. Para lo cual, es preciso un arte que no es precisamente el del tirano, pero tampoco el del hombre bueno, porque la bondad no siempre se compagina bien con los fines políticos. La *virtù* del político no consiste en esa excelencia cuyo modelo está más o menos definido, sino, básicamente, en la fortaleza que lleva a perseverar y a sortear la mala fortuna, así como en el arte de calcular lo que a uno conviene. Y puesto que mantenerse en el poder significa defenderse de intromisiones ajenas, el arte que un príncipe debe dominar, por encima de cualquier otra cosa, es el de la guerra. En cuanto a las cualidades morales reconocidas —la liberalidad, el cumplimiento de la palabra dada—, el príncipe debe respetarlas sólo en la medida en que le ayuden a alcanzar sus objetivos políticos. Maquiavelo representa, así, la concepción más peyorativa de la política, donde ideas como el bien común o la justicia carecen de lugar.

Kant defiende una moral de principios, de imperativos categóricos, válida para cualquier acción, sea pública o privada. El imperativo de la universalidad, o de la publicidad de las decisiones públicas, es el único criterio de moralidad. Si el imperativo por el que han de juzgarse las conductas privadas es la conocida fórmula: «Actúa de tal forma que puedas querer que la máxima de tu acción se convierta en ley universal», las acciones públicas —por ejemplo, el derecho— deben ajustarse a la fórmula que dice: «Son injustas todas las acciones

que se refieran al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados». Ahora bien, Kant pone el listón de la moral tan alto, que no le queda otro remedio que mostrarse como un pesimista moral. La naturaleza humana no es, por sí misma, buena ni tiende al bien; es imposible, pues, ver realizada la moralidad en esta tierra de seres perversos. La identidad de moral y política debería darse, pero no se dará nunca. Pues aunque «no hay ningún conflicto *objetivo* (en la teoría) entre la moral y la política, sí lo hay, sin embargo, *subjetivamente* (en la inclinación egoísta de los hombres, que no debe llamarse práctica por no estar fundada en máximas de la razón)». Para Kant, la moral, como la razón, es una; es absurdo pensar en una doble moral o en un conflicto insoluble entre los varios deberes morales. Lo que ocurre, y Kant lo sabe, es que esa moral tan perfecta no es humana. Sólo cuando el hombre se despoje de su sensibilidad, en el reino de los cielos —o de los fines, como él lo llama—, la moral será un hecho.

El pensador considerado —injustamente— como defensor clásico de la doble moralidad, es Max Weber. Su distinción entre la *Gesinnungsethik* —ética de las convicciones o de los principios— y la *Verantwortungsethik* —ética de las consecuencias o de la responsabilidad— suele entenderse como la separación entre una ética de verdad y una ética política de alcances mucho más modestos. Dice Weber, en efecto, que el político, el hombre de acción, no puede regirse sólo por una ética de principios. Debe, además, atender a las consecuencias de sus acciones y decisiones. Así, es fácil que el político no pueda ser un pacifista a ultranza ni un fiel servidor de los principios del sermón de la montaña. Tiene que responder de lo que hace ante las gobernados. Los principios, que debe tenerlos, tendrán que ser flexibles, no unos principios rígidos e indestructibles sean cuales sean las consecuencias de su aplicación. Sin duda, el texto de Weber al que me estoy refiriendo tiene la lectura peligrosa de que el político ha de carecer de principios. Pero Weber no dice eso. Al contrario, su tesis es que el buen político es aquel que, como Lutero, ante la perentoriedad de tener que renunciar a sus ideales, exclama: *Ich kann nicht anders, hier stehe ich*, «no puedo hacer otra cosa, aquí me detengo». El buen político es el que, antes de traicionar a sus principios, abandona la política. Lo único, pues, que parece decir Weber es que la política puede llegar a ser incompatible con la ética. No que siempre y necesariamente lo sea.

¿Cuál de las teorías mentadas nos conviene más o responde más cabalmente a lo que creemos que debe entenderse por moral pública? En sentido estricto, ninguna. Ver al individuo sólo como ciudadano —como quiere Aristóteles— sería un retroceso y una deserción de más de una conquista moderna en favor de los derechos individuales. El maquiavelismo, por su parte, es antiético. Si son seres humanos los que hacen la política, tan sujetos morales son de sus acciones en ese

campo, como lo son en la vida privada. El punto de vista de Maquiavelo es amoral. Desde él es inútil intentar discurrir moralmente. En cuanto a la moral kantiana, ya lo he dicho, es demasiado excelsa para ser realizada en este mundo. Los imperativos de la universalidad o la publicidad siguen siendo, por supuesto, los únicos criterios de moralidad, privada o pública. Pero, una vez aceptados tales criterios, ¿cómo resolvemos el conflicto entre obligaciones incompatibles e igualmente publicitables?, ¿y cómo resolveremos el problema de la motivación moral?, ¿el imperativo de la publicidad es suficiente fundamento para justificar una obligación pública como, por ejemplo, la de pagar impuestos? Kant no desciende a terrenos tan concretos. Por tanto, sus fórmulas siguen siendo válidas, pero el problema moral está más acá de ellas, cuando la aplicación del criterio no nos resuelve automáticamente el conflicto. Max Weber, finalmente, ve quizá con excesiva lucidez que el conflicto entre los principios morales y sus consecuencias políticas —esto es, el conflicto entre obligaciones que Kant no quiso ver— llega a ser el problema moral básico. De ahí que mantenga una distancia casi insalvable entre la ética —que sigue siendo kantiana, demasiado pura— y la política que, en su opinión, casi nunca podrá evitar ensuciarse las manos. La respuesta es: abandonar la ética o abandonar la política. Una escisión que responde demasiado negativamente al problema de la moral pública.

Creo que no me equivoco al afirmar que nadie convencido de que la moral —o la ética— es algo sensato, es decir, algo de lo que se puede hablar con sentido, nadie que crea en la ética, pues, defenderá la tesis de una doble moral o de la neutralidad ética de la política. Insisto en lo dicho, el sujeto del comportamiento público o privado es el mismo ser humano. No se justifica desde ningún punto de vista que sus directrices y valores últimos tengan que ser divergentes. La diferencia entre la moral privada o la moral pública no radica en que los criterios o los valores de la una y la otra sean distintos. Radica, más bien, en que determinados valores se hacen más patentes en las relaciones privadas, en tanto otros son más necesarios para la pública convivencia. O en el hecho de que, en el comportamiento privado, valen más los actos en sí mismos, incluso las intenciones, mientras en las decisiones y acciones públicas los actos no son valorables al margen de sus resultados. En ambos casos, la meta es una, ya lo he dicho: el respeto a la dignidad de cada individuo. Un fin que, sin embargo, recibe nombres distintos, según sea el fin de la vida privada o de la vida pública. Siempre se trata de hacer justicia, pero un hacer justicia que, en la vida privada, debe entenderse como condición de la felicidad de cada uno, y en la vida pública es condición de la felicidad colectiva, o sea, de una idea compartida de justicia. En la vida privada, en efecto, el único propósito serio es ser feliz, y poner los medios para ello es la única cuestión ética. Querer ser feliz y procurarse la sabiduría necesaria para calcular en qué consiste la felicidad más duradera —a eso es

a lo que Aristóteles llamó prudencia— es lo único valioso que podemos proponernos. Pero nadie puede acercarse a la felicidad en solitario. Sin el afecto, la complicidad, la comprensión o el reconocimiento del otro, es inconcebible la felicidad humana. La vida familiar, sea cual sea la variante de familia elegida, impone unas obligaciones si uno quiere conservarla. Tener hijos implica ocuparse de ellos. La convivencia exige una serie de fidelidades, actitudes de entrega y de respeto. Y lo mismo hay que decir de las varias ocupaciones profesionales que nos piden el cultivo de ciertas cualidades y la sumisión a una disciplina más o menos dura. Si, además, profesamos alguna religión, a los deberes acumulados se sumarán los impuestos por la Iglesia a que pertenezcamos. La vida pública, por su parte, cuenta con imperativos propios, unos más teóricos que otros, todo hay que decirlo. El ciudadano de una democracia está, teóricamente, obligado a colaborar con ella: pagar impuestos, votar a sus representantes, respetar las leyes, criticarlas o desobedecerlas si su conciencia se lo exige.

El criterio de ambos tipos de obligaciones es —repetámoslo una vez más— el respeto al otro o la justicia; la convicción de que los seres humanos son sujetos de unos derechos básicos e inalienables que deben ser respetados y defendidos. La pregunta es ahora: ¿qué significa ese principio tanto para el ciudadano como para el político?

Por legítimo que haya sido el procedimiento para llegar a ellas, las leyes o las Constituciones políticas existentes no legitiman, por sí mismas, la obligación de los ciudadanos de acatarlas y respetarlas. No bastan los hechos para legitimar los deberes. No sólo es lícito, sino un deber ético, cuestionar, poner en duda, la justicia del Derecho positivo. Ante la obligación ética, el individuo debe actuar siempre autónomamente, no movido por el miedo a la coacción o al castigo, sino por voluntad de obedecer o desobedecer las normas establecidas. Hay que someter a juicio moral la obligación política. Es el individuo quien debe decidir si las obligaciones públicas le obligan a él moralmente. Preguntarse ante lo que es —ante el derecho, ante las instituciones políticas— si debe ser así, o si es justo que así sea, es la función de la moral pública. No es contradictorio que esa moral incluya entre sus actos la objeción de conciencia, la desobediencia civil, la insumisión o la revolución.

Pero parece que la idea de moral pública va más ligada a los deberes y actitudes del hombre público, del político, que a los deberes del ciudadano. Es el político el que actúa y decide en nombre de la colectividad. El más que nadie debe ser sensible, pues, a los valores y principios que han de dirigir la moral pública. En este caso, la pregunta ya no es tanto la que nos planteábamos a propósito de la moral pública del ciudadano: ¿hasta qué punto obligan los deberes públicos? La pregunta es, más bien, la que se hizo Weber: ¿hasta qué punto el político puede seguir siendo justo? Si Weber se planteó el problema, y si Kant antes que Weber afirmó que la ética y la política *subjetivamente* no

coincidirían nunca, es porque a ninguno se le ocultó cuán fácilmente los intereses privados o corporativos vencen sobre los intereses públicos o el bien común. Kant se obstinó en la idea de que moral y política debían coincidir, aunque en la práctica no lo hicieran nunca. Weber, por su parte, separó excesivamente el actuar por principios éticos y el actuar teniendo en cuenta las consecuencias políticas. Uno y otro, en realidad, se mostraban igualmente escépticos respecto a la capacidad ética de la política. Sea como sea, y digan lo que digan los hechos, por mucho que éstos nos fueren a ser escépticos, si hay una moral pública del político, debe entenderse como el intento de lograr esa difícil coincidencia. Hemos dicho que la acción pública no se valora sólo por sí misma, sino también por sus resultados. Lo que no equivale a decir que, en política, el fin justifica los medios, sino, más bien, que ciertos medios —nunca los medios intrínsecamente malos, como la tortura— pueden ser válidos por sus consecuencias. Una revolución, ciertas limitaciones de la libertad, pueden estar éticamente legitimadas, con todas las reservas que sean precisas, por supuesto. Ahora bien, para ser coherentes con el principio de la moral pública, hay que añadir que las únicas consecuencias, los únicos resultados que debe perseguir un político moral son los que contribuyan a hacer un mundo más justo. Otros resultados, como el orden, la eficacia, el crecimiento económico, deberían ser siempre subsidiarios de ese último fin. No es ético perseguir fines meramente «políticos» —los de Maquiavelo—, ni es ético buscar una sociedad más justa con medios injustos. No es ética la actitud de quien busca la libertad con el terror y con la violencia, como no lo es tratar de resolver las desigualdades con la imposición de unas formas de vida que acaban con todas las libertades individuales. No parece tampoco muy ético buscar «un nuevo orden internacional» con la guerra. Los actos del hombre público, sus decisiones y ejecuciones, no pueden valorarse independientemente de los resultados de las mismas. Pero tampoco los resultados tienen valor si éste es desmentido y desvirtuado por los actos que pretenden mediatizarlos.

Decía Wittgenstein que la diferencia entre las normas morales y las normas de otro tipo era que en el caso de las primeras, si dejan de cumplirse, no pasa nada. Si un conductor se salta varios semáforos es fácil que tenga que pagar una multa por ello. Si un político da prioridad al crecimiento de su propio prestigio sobre el bienestar de su propio país, no sólo no le ocurrirá nada personalmente, sino que incluso es previsible que, si sabe actuar con astucia, gane electores. Una muestra, si tal ocurre, de que tan confusos andan los ciudadanos como él en lo que a la moral pública se refiere. No es nada raro que el tema típico con el que suele conectarse la inmoralidad pública sea el de la corrupción de los políticos. El político que aprovecha el poder para acrecentar sus ganancias privadas es un caso nítido de falta de honradez, de robo. Es posible, así, hacerle responsable de esa falta. Normalmente, sin embargo, en los actos y resultados de la política, los agen-

tes son muy difusos. No interviene una sola persona, sino muchas, tanto en las decisiones como en las ejecuciones. Así, es mucho más fácil eludir la responsabilidad moral amparándose en factores ajenos que han hecho la decisión inevitable. La acción pública aparece impersonal; como si no hubiera sujetos a quienes pueda serles imputada.

Resumamos lo dicho hasta aquí. La moral privada y la moral pública no son dos morales distintas, sino una serie de obligaciones, que afectan a relaciones y actuaciones privadas o a relaciones y actuaciones públicas, y que derivan de unos mismos principios y derechos fundamentales. El fin de las obligaciones de la moral privada es la felicidad de los individuos, mientras que el fin de las obligaciones de la moral pública es la felicidad de todos, o sea, la justicia. Puesto que es requisito imprescindible de cualquier moral la autonomía del individuo, la moral, sea pública o privada, nunca consistirá en la mera obediencia a unas normas previamente establecidas sino, más bien, en la aceptación o no aceptación de esas normas por el sujeto moral. El ciudadano, como sujeto de moral pública, tiene la obligación de acatar las leyes y respetar las instituciones siempre y cuando éstas no contradigan su ideal de justicia. En cuanto al político, la moral pública le obliga a perseguir la justicia con medios que prefiguren ese fin y no lo contradigan. Nos quedan ahora por tratar dos cuestiones, a mi juicio, básicas acerca de la moral pública. La primera, el inevitable conflicto entre la moral privada y la pública, tanto en el caso del ciudadano como en el caso del político, así como los conflictos intrínsecos a la moral pública misma. La segunda, la importancia asignable a ambos aspectos —privado y público— de la moral.

El conflicto moral, en el caso que nos ocupa, tiene por lo menos tres aspectos a tratar. En primer lugar, el conflicto derivado de la falta de motivación de la moral pública. Por otra parte, el conflicto que puede darse y se da entre ciertos deberes públicos y ciertos deberes privados. Finalmente el conflicto entre los varios valores o intereses de la vida pública. Intentaré referirme brevemente a cada uno de ellos.

¿Cómo es posible que el interés común —los deberes de la moral pública— obligue? Con distintas palabras, los filósofos no han dejado de plantearse la misma pregunta. Aunque las relaciones privadas se rigen por el principio moral del respeto mutuo o el reconocimiento de la dignidad del otro, nos está permitido, en ese campo, ser más «egoístas». Al fin y al cabo, a través de las amistades, del amor, del cuidado de los hijos, de la realización profesional, buscamos la propia felicidad, y parece que nos duele o nos cuesta menos el autodomínio o el sacrificio que el amor, la amistad o el éxito profesional precisan para no derrumbarse al poco de haberse iniciado. En cambio, obligaciones como el acatamiento de las leyes o la protesta por las injusticias sociales exigen asimismo sacrificio y autodomínio, pero se nos antojan mucho más altruistas. ¿Por qué tengo yo que preocuparme de si es justo o injusto un servicio militar que, en cualquier caso, no me toca

hacer? ¿Qué me importa a mi una ley de extranjería injusta si no soy extranjero? ¿Por qué tengo que pagar impuestos y contribuir, con mi trabajo personal, a la redistribución de la riqueza? La participación política, la sensibilidad hacia los problemas comunes de la sociedad, no es vista por el simple ciudadano como una obligación siquiera del mismo estilo que sus obligaciones privadas. Ocuparse de lo público es perder el tiempo. Sólo los jóvenes, que pueden permitirse el lujo de mostrarse rebeldes, o los sindicatos, cuyo trabajo consiste en reivindicar cosas, o los abanderados de causas perdidas, se muestran, a veces, sensibles a algunos de esos deberes. La política —pensamos— es asunto de unos cuantos profesionales que han optado por trabajar en ella. Los intereses próximos están, a fin de cuentas, más cerca que los intereses remotos. No es raro, pues, que éstos tiendan a ser relegados. Pese a todo, no es fácil mantener la tesis de la obligatoriedad de unos deberes privados, con vistas a la felicidad de cada uno, y descuidar al mismo tiempo los deberes colectivos. Aristóteles no se equivocaba al sostener que la felicidad colectiva está por encima de la felicidad individual. Pues es indiscutible que si falta la felicidad colectiva, si no hay justicia, la felicidad individual es pura ficción. La diferencia entre nosotros y Aristóteles al respecto está en que él no creía que los ciudadanos necesitaran motivaciones añadidas para sentirse ciudadanos. Hoy sabemos, en cambio, que las obligaciones colectivas mueven menos que las privadas, que la justicia nos interesa menos que la felicidad —especialmente si las víctimas de la injusticia son los otros—, y que es más fácil desentenderse de los deberes de justicia, que de los deberes profesionales o familiares. Sea como sea —y esta es una tesis en la que insistiré—, la moral pública es requisito de la privada, requisito para que todos puedan ser sujetos morales. De una u otra forma habrá que priorizar esa obligación y darle su lugar justo en la moral que pensamos para nuestro tiempo.

Pero una cosa es la falta de interés «espontáneo» en lo público, y otra que los deberes públicos y las obligaciones privadas resulten incompatibles. El famoso dilema sartriano: qué es éticamente preferible, que un joven sirva a la patria alistándose en el ejército, o se quede en casa a cuidar a su madre anciana o enferma. En nuestras sociedades, donde el pluralismo es un hecho, y donde los roles de cada individuo son diversos, los conflictos morales se agudizan. La vida familiar tiene unos imperativos que difieren de los de la vida profesional, y los imperativos de la vida profesional tienen poco que ver con los deberes del ciudadano. Si la ética consiste en saber vivir, o en aprender a hacerlo, va a ser muy difícil encontrar unos códigos que establezcan de antemano las prioridades para cada situación conflictiva. Aprender a vivir es, precisamente, saber elegir lo más conveniente, lo más adecuado, saber cuáles son los valores que, en cada caso, pueden ser sacrificados con menor coste. Pero, insisto, el problema es una papeleta que cada cual deberá resolver en su momento y en solitario. Mon-

tesquieu recordaba que uno es siempre necesariamente hombre, mientras se es francés sólo casualmente: los deberes para con el género humano son prioritarios a los deberes para con la patria, la familia o uno mismo. E. M. Forster, por su parte, llegó a decir: «Si tengo que optar entre traicionar a mi país o traicionar a mi amigo, espero tener el valor de traicionar a mi país». Ambos consejos son válidos, pero ninguno tiene una aplicación automática o indiscutible.

El tercer tipo de conflicto es quizá el que merece más atención si bien suele ser obviado por quienes tienen a su cargo la toma de decisiones colectivas. Es, en cierto modo, el conflicto previsto por Max Weber entre los imperativos éticos y los imperativos de la política. El conflicto que necesariamente debería plantearse a un gobierno —democrático y que se reclama de la ética en sus actuaciones— cuando decide hacer uso de la violencia para defender una causa por justa que ésta sea. O el conflicto que debería plantearse al gobierno que decide, por razones de orden público, limitar la libertad de expresión de unos cuantos, o negar la entrada al país o el derecho al trabajo a quienes se supone que pueden perturbar el propio equilibrio o crecimiento económico. O cuando la razón de Estado se impone a cualquier tipo de concesión. En política intervienen razones de diverso orden y de distinta procedencia, razones que, en caso de duda o de conflicto, también pueden ser sacrificadas o mantenidas. En cualquier caso, es preciso priorizarlas y decidir cuál de ellas ha de valer por encima de las otras. Mantener la moralidad pública significa no relegar la moral a un segundo término, saber discernir entre lo éticamente importante y lo que tiene una importancia meramente política. El buen político —«en el mejor sentido de la palabra, bueno», utilizando a Machado— es el que no vive de espaldas a la ética en su actividad política. Antes me he referido a la aparente «impersonalidad» de la acción pública. En las decisiones y en las ejecuciones políticas, al intervenir agentes distintos, las responsabilidades quedan difusas y perdidas en un espacio de nadie. Pero si creemos que debe existir una moral pública, ha de ser posible identificar las responsabilidades en la gestión de la cosa pública.

Los dos grandes valores que la ética ha defendido siempre son la libertad y la igualdad. El reconocimiento de la dignidad humana pasa por el reconocimiento de que no hay seres humanos de diversas categorías, y por el reconocimiento de que cada cual es libre de hacer con su vida lo que quiera siempre que no sea a costa de la vida o de la libertad de los demás. Ahora bien, tanto la igualdad como la libertad han sido y siguen entendiéndose de muy diversa manera. Son dos valores, por otra parte, que no siempre resultan perfectamente compatibles. Ha habido políticas, mal llamadas «socialistas», cuya idea de igualdad estaba tan clara que pretendieron realizarla a costa de suprimir las libertades más básicas. Y hay otras políticas que, por defender a ultranza las libertades individuales, olvidan que sin una mínima igualdad, el derecho a la libertad es inutilizable. Aunque las etiquetas

han perdido casi todo su sentido, la distinción aún posible entre el liberalismo y el socialismo tendría que ver con esa disparidad de criterios entre el valor de la libertad y el valor de la igualdad. Si, para el liberalismo, la justicia consiste en mantener una neutralidad absoluta respecto a la corrección de las desigualdades, el socialismo, en cambio, sostiene —vagamente, todo hay que decirlo— la necesidad de entender la justicia como la nivelación de esas desigualdades. Frente al Estado mínimo, mero defensor del individuo y sus libertades, propio del liberalismo, el Estado socialista quiere ser un Estado de servicios, protector de los menos favorecidos, aun cuando las medidas que ello comporte signifiquen una cierta reducción de las libertades. Si hemos dicho que la moral pública tiene como finalidad la justicia, el hecho de que la concepción de la justicia sea distinta modificará los contenidos de la moral pública. Teóricamente, una moral pública socialista tendría más contenido que una moral pública liberal, ya que ésta última se limitaría a asumir como única obligación institucional y política la de la defensa de las libertades individuales. Ocurre, sin embargo, que el liberalismo va unido al conservadurismo, y éste lleva aneja la defensa de una «moralidad pública» que hay que escribir entrecomillada porque no tiene nada que ver con lo que vengo entendiendo hasta ahora por «público», sino con la protección y la defensa de unas especiales formas de vida generalmente vinculadas a morales religiosas. Esa mal llamada «moralidad pública» pretende defendernos de lo que ha venido en llamarse «inmoralidad de las costumbres», de la permisividad, de la ausencia de normas respecto al sexo, al modelo de familia, al aborto, y toda la serie de cuestiones que han ocupado casi con exclusividad a las morales religiosas. Un vestigio de esa visión conservadora de la moral pública es la limitación de dicha moral al comportamiento «corrupto» de los políticos, descuidando otras corrupciones que embrutece más profundamente la actuación política de un gobierno.

Vemos, pues, que una diferente concepción de la justicia lleva consigo una diferente concepción de lo que debe considerarse público o privado; otra cuestión de máximo interés si lo que intentamos es delimitar el ámbito de lo que debe entenderse por moral pública. Porque, no lo olvidemos, toda ética o moral —ya he dicho que no distingo aquí entre ambos términos— se rige por un criterio último de universalidad. La justicia como exigencia de libertad e igualdad es un universal de cualquier ética de nuestro tiempo, aunque, luego, en la práctica, se adopten puntos de vista distintos respecto a la importancia y contenidos de ambos valores. Quiero decir que no sería ética aquella que autorizara discriminaciones o agresiones a las libertades más fundamentales. Hay unos derechos humanos que toda ética, venga de donde venga, debe respetar y garantizar. Ahora bien, habíamos dicho también que, si el objetivo de la moral pública es la justicia, el objetivo de la moral privada es la felicidad. Y aunque la justicia puede entenderse también como felicidad —felicidad colectiva— entre uno y otro fin hay

una diferencia fundamental. Las estrategias de justicia —contenido de la moral pública— son imperativos políticos, deben ser aceptados por la colectividad, e impuestos, si es necesario, mediante leyes e instituciones que obliguen a pagar impuestos, que impidan agresiones individuales, etc. Las estrategias de felicidad, en cambio, son privadas, libres, no regulables públicamente. Las normativas que existan sobre ellas dependen siempre de la adhesión a ciertas creencias —religiosas, ideológicas—, y valen, por tanto, únicamente para quienes voluntariamente las acepten como buenas.

Lo que ambas posturas —liberal y socialista— muestran es que no hay consenso entre lo que es objeto de felicidad —por tanto, privado— y lo que es deber de justicia —por tanto, deber público—. La frontera entre lo privado y lo público no ha estado siempre en el mismo sitio ni lo está para todo el mundo ni es inmutable. La idea de un «fin de la historia» como aceptación universal de un liberalismo económico e ideológico representaría asimismo el fin de una moral pública. El individualismo más radical consistiría en la consideración de que no hay asuntos de interés común que movilicen a todas las voluntades hacia la realización de una sociedad más justa. Un interés común que vaya a contracorriente, si es preciso, de los intereses del mercado que son los que de hecho cuentan. Pero si nos negamos a aceptar ese fin de la historia y queremos pensar que la justicia sea algo más que la garantía de las libertades, será preciso distinguir entre aquellos asuntos que exigen unas medidas públicas, aun a costa de ciertas libertades —los impuestos, por ejemplo—, y aquellos asuntos que no deben ser, en ningún caso, sujetados con normativas públicas.

Hasta el siglo XVII, la religión fue un asunto público, político. La mayoría de las guerras lo fueron por causas religiosas. Sin embargo, filósofos como Locke o Voltaire empezaron a pensar seriamente en la aberración que ello suponía. Decidieron así que la religión debía ser privada y que debían permanecer separados los asuntos del César de los de Dios. Aparece, entonces, el deber de la tolerancia hacia las creencias que no coinciden con las propias. Pues si ningún poder político es suficiente para decidir cuál es la religión más válida, sólo la tolerancia recíproca hará posible la convivencia de puntos de vista diversos. Y lo que vale para la religión habrá de valer también para todos aquellos juicios morales cuya única justificación es la doctrina religiosa que los sustenta. En cuestiones de moral no debe haber expertos, porque la moral es algo que nos concierne a todos, y cuyo aprendizaje no tiene nada que ver con la especialización científica. No vale el dicho de Comte: «Si no permitimos la libertad de pensamiento en la química o en la biología, ¿por qué habríamos de hacerlo en la moral o en la política?». Al contrario, es en la moral donde la libertad tiene que tener menos restricciones, puesto que la moral es libertad.

Desde las teorías del contrato social que, precisamente, son un intento de poner límites a las coacciones y a las leyes, tenemos plan-

teado el problema ético de los límites entre lo público y lo privado, que son los límites de la tolerancia o los límites de la libertad. Es cierto que hay que aceptar un pluralismo moral, pero sólo hasta cierto punto. Hay derechos, valores, universales, no negociables. Es deber de justicia convertir determinados asuntos en cuestiones de interés público. Y del mismo modo que no es lícito querer convertir en universal lo que puede ser privado y debe respetarse como privado, tampoco es lícita la privatización total de la moral, la negación de una moral pública, que viene a ser lo mismo que afirmar la falta de objetivos y de horizontes, el fin de la historia. Lo ideal sería la ausencia de leyes y de coacciones, pero puesto que hay que contar con la debilidad humana para mejorarse y mejorar su entorno, hace falta una moral que obligue a cumplir los mínimos para que se mantengan los derechos fundamentales y sea respetada la dignidad de cada ser humano.

La conclusión será, pues, doble. Es preciso mantener la idea de una moral pública, una idea reguladora de la justicia capaz de juzgar la acción política, una moral que deben hacer suya no sólo los políticos sino todos los ciudadanos que se crean democráticos. Pero no basta con afirmar el valor de la moral pública. Hay que decir también que ésta es prioritaria, la condición de posibilidad de la moral privada. Si aceptamos esta segunda premisa, habrá que acordar en consecuencia que la moral que mejor puede aspirar al criterio kantiano de la universalidad es la pública. El fin de la moral privada es la felicidad. Y la felicidad, desde el punto de vista moral, tiene una sola limitación, una sola prohibición: el daño al otro. Reconozcamos que es terriblemente complicado, además de peligroso y desaconsejable, determinar de qué forma se puede dañar en privado al otro. Cada uno de nosotros lo sabe perfectamente, y su deber consiste en atenerse a los imperativos de su conciencia. Por el contrario, el daño al otro que aparentemente carece de agente responsable, la injusticia por la que unos mueren de hambre mientras los otros no saben dónde invertir el dinero que les sobra, la desigualdad que hace que a una parte de la humanidad le falte lo imprescindible para llegar a humanizarse, todas esas injusticias sólo pueden ser solventadas y corregidas con políticas concretas y con la solidaridad y la cooperación de todos. Es ese sentido hay que reconocer que la moral pública es condición necesaria de la moral privada.

BIBLIOGRAFIA

- Aritóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid, 1985; V. Camps, *Virtudes públicas*, Madrid, 1990; J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, 1981; S. Hampshire (ed.), *Public & Private Morality*, Cambridge, 1978; A. Heller y F. Feher, *Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, 1989; I. Kant, *La paz perpetua*, Madrid, 1985; A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona, 1987; N. Maquiavelo, *El príncipe*, Madrid, 1981; J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, 1971; M. Weber, *La política como vocación*, en *El político y el científico*, Madrid, 1967.

OPCION POR EL POBRE

Julio Lois

I. LA OPCION POR EL POBRE, CUESTION CLAVE PARA LA VIDA Y EL PENSAMIENTO CRISTIANO

A partir de los años 60 crece la convicción, en el seno de la comunidad cristiana e incluso fuera de ella, de que la opción por el pobre es cuestión clave para la vida cristiana y condición de posibilidad para hacer una teología que merezca el nombre de cristiana. Sin la opción, la existencia cristiana se mundaniza, al quedar a merced de los «cantos de sirena» que emiten los ídolos imperantes, la teología se hace liberal o se convierte últimamente en paráfrasis complaciente de las ideologías que sustentan el orden insolidario e injusto que padecemos y la Iglesia no puede acreditarse a sí misma en el seguimiento de Jesús. No pocos suscriben hoy las palabras de I. Ellacuría:

Yo mantengo que la opción preferencial por los pobres es una de las notas de la verdadera Iglesia, al nivel de aquéllas que antiguamente definíamos como una, santa, católica y apostólica. Y, por tanto, que una Iglesia que en su teoría o en su práctica mantuviera que dicha opción no es una parte constitutiva de su misión... sería herética, porque estaría falseando uno de los datos intrínsecos de su propia esencia¹.

Esta opción por el pobre, cuya auténtica significación viene siendo desarrollada en las últimas décadas, sobre todo por la teología que se hace en el llamado «Tercer Mundo», señala un cambio decisivo de rumbo en la vida de la Iglesia. L. Boff lo expresa con claridad y contundencia:

Personalmente opino que con esta opción preferencial por los pobres se ha producido la gran y necesaria revolución copernicana en el seno de la Iglesia universal. Sinceramente creo que esta opción significa la más importante transformación teológico-pastoral acaecida desde la Reforma protestante del siglo XVI. Con ella se define un nuevo lugar histórico-social desde el que la Iglesia desea estar presente en la sociedad y construirse a sí misma, a saber, en medio de los pobres, los nuevos sujetos de la historia².

1. Cf. *Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia en España*: SalTer 70 (1982) 221.
2. Cf. *La fe en la periferia del mundo*, Santander, 1981, 193-194.

Pero, ¿no es cierto que la Iglesia a lo largo de su historia, sobre todo en momentos de mayor sensibilidad social de sus miembros, estuvo siempre «dedicada» a los más pobres, en los que vio el rostro o la presencia viva de su Señor Jesús?, ¿no ha estado la opción por el pobre esencialmente vinculada a la vida de los mejores santos y santas de la Iglesia y al carisma propio de las congregaciones por ellos o ellas fundadas?, ¿en qué radica entonces esa «revolución copernicana» que para Boff significa nada menos que la «más importante transformación teológico-pastoral acaecida desde la Reforma»?

Las páginas que siguen no tienen otra finalidad que responder a esa última pregunta. Para ello me centraré con brevedad y sencillez en la clarificación de la noción misma de la opción e intentaré precisar su plural significación: política, espiritual, teológica, pastoral...³.

II. ¿EN QUE CONSISTE LA OPCION POR EL POBRE?

En una primera aproximación podríamos decir que la opción por el pobre es la decisión responsable que, poniendo en juego de forma comprometida la existencia entera, permite «hacerse cargo» de la realidad de los pobres, «cargar con» ella y «encargarse» de su transformación liberadora.

Vamos a tratar de precisar esta noción desarrollando algunos aspectos que parecen fundamentales.

1. *Contenidos y objetivos fundamentales de la opción*

A partir de la consideración de la vida de Jesús que «siendo rico se hizo pobre para enriquecernos con su pobreza» (2 Cor 8, 9), se puede entender la opción por el pobre como un proceso de carácter «kenótico-salvífico» que se despliega en tres momentos fundamentales:

a) el momento *encarnatorio o de identificación*, que han de realizar todos los que sin ser pobres de origen eligen libremente el serlo. Es el momento que permite «hacerse cargo» de la realidad que padecen los pobres y «cargar con» ella o sentir como propias sus demandas;

b) el momento de *asunción consciente y activa de la causa*, que han de realizar todos, sean o no pobres de nacimiento. Es el momento que permite «encargarse de la realidad», en el sentido de comprometerse en su transformación liberadora;

c) el momento de *asunción del destino* propio de los pobres, que, en situaciones históricas de gran conflictividad, pasa casi inevitablemente por la persecución y no pocas veces por la muerte «injusta y temprana».

3. Puesto que en esta misma obra Moreno Rejón desarrolla la voz «Ética de liberación», prescindiré, para evitar repeticiones, de la significación estrictamente ética de la opción.

El primer momento —de descenso o estrictamente «kenótico»— lleva a los que optan a intentar vivir con y como los pobres, hasta donde posible sea. Tiene una clara dimensión de ruptura o conversión inicial y un claro carácter «asintótico», es decir, persigue un ideal nunca del todo realizable, pero al que es siempre posible una progresiva aproximación.

El segundo momento —de ascenso o propiamente salvífico-liberador— es el central y en él radica la mayor novedad que presenta la opción por el pobre, tal como aquí se entiende. Al solidarizarse activamente con la causa de los pobres, la opción se convierte en lucha contra la pobreza injusta, en praxis histórica de liberación.

El primer momento está en función del segundo, aunque no deja de tener valor en sí mismo. Podría decirse que la encarnación-identificación es un fin intermedio de la opción, a su vez finalizado por el objetivo último de superar la injusticia que representa la pobreza y alcanzar la humanización y liberación integral.

El tercer momento se convierte en criterio de verificación de la autenticidad de los dos momentos anteriores. No es entendido de forma pasiva y sacrificial, sino fundamentalmente como consecuencia derivada de la encarnación y el compromiso.

2. *El sujeto de la opción*

¿Quién está llamado a realizar la opción? Teniendo en cuenta lo dicho acerca de los momentos que configuran la opción, una consecuencia parece imponerse: el sujeto de la misma tiene alcance universal. Nadie puede quedar excluido. En ocasiones, sin embargo, parece suponerse que la opción sólo puede convenir a los «foráneos», es decir, a los que, por no ser pobres de origen o nacimiento, han de tomar la decisión de serlo. La opción sólo tendría sentido entonces para los no pobres. Los que han nacido pobres y que, en consecuencia, no necesitan hacerse tales, quedarían excluidos. Los que así piensan suelen reprochar al lenguaje de la opción un cierto sabor «paternalista» o «asistencial», por entender que sólo es significativo para los que «desde fuera» o «desde el centro» se acercan a la «periferia» y no para los que son pobres «de padre y madre».

No se puede reducir así el alcance universal de la opción. Lo que especifica la opción es el que hemos llamado «segundo momento», es decir, la asunción consciente de la causa de los pobres o la participación activa en el proceso histórico de liberación de la pobreza injusta. Tal asunción y participación no se derivan automática y necesariamente del hecho objetivo de ser originaria y realmente pobres. Estos, como es obvio, no necesitarán tomar la opción de encarnarse «física o geográficamente» en el mundo de los pobres, ni asumir su forma concreta de vivir. Es algo que les acompaña desde su mismo nacimiento, sin haber precedido opción alguna. Pero sí necesitarán asumir su causa

y luchar contra la injusticia que representa su pobreza. El lenguaje de la opción tiene, por tanto, alcance universal y puede ser significativo para todos, cualquiera que sea la posición socio-económica que se tenga en el momento de realizarla. Se requiere, eso sí, estar dotado de una conciencia ética con sensibilidad social, capaz de reaccionar de forma activamente solidaria ante la injusticia intolerable que representa la pobreza históricamente existente.

Si nos concretamos al mundo de los cristianos habría que invocar además las claras invitaciones de Jesús (cf., por ejemplo, Lc 18, 22 par: Mt 5, 3 par: Lc 18, 24-25; Mt 6, 24...), que, según el sentir generalizado de la exégesis actual, tienen alcance universal o están dirigidas a quien quiera oírlos, sin restricción alguna.

3. *Los destinatarios de la opción*

¿Quiénes son los pobres por los que se opta, cuya causa de liberación quiere asumirse?

Esta pregunta resulta hoy indispensable porque el término «pobre» se nos ha hecho equívoco, es decir, el lenguaje usual lo utiliza para designar a personas o grupos de personas muy diversas, como veremos. Es una equívocidad tan notable que el lenguaje en esta ocasión parece introducirnos en una especie de «ceremonia de la confusión»: ya no sabemos a quién nos referimos cuando hablamos de pobres. Una confusión que parece sospechosa. ¿No será que al extender de forma casi indefinida la significación del término «pobre» estamos diluyendo su contenido significativo para no sentirnos interpelados por la miseria real?

En ocasiones, al término «pobre» se le concede una significación de alcance estrictamente universal. Pobres, se dice, son *todos* los seres humanos por ser finitos y mortales («pobreza metafísica»). Y aún se añade que frente a la radicalidad de tal pobreza —la que supone estar inexorablemente destinados a morir— cualquier otra pobreza resulta menor o incluso insignificante.

Desde una perspectiva moral es frecuente conceder también al término «pobre» significación universal en un sentido diverso al anteriormente referido. Pobres, decimos, somos *todos* por el hecho de ser pecadores («pobreza moral»). Y como, a la luz de la fe, nadie es más pobre que el que vive alejado de Dios, el pecado es la mayor pobreza. Puede entonces concluirse: los ricos, al estar más alejados de Dios por su riqueza injusta, son en realidad los más pobres; y, a la inversa, los pobres, más cercanos a Dios, son en realidad los más ricos. La «ceremonia de la confusión» alcanza su culminación.

Con una significación casi universal se refiere el término «pobres», en otras ocasiones, a todas las personas que sufren por cualquier causa y, sobre todo, a las que sufren más intensamente («pobreza vital»). A partir de esta significación puede concluirse que la auténtica opción

por los pobres, la que concreta la exigencia evangélica de sufrir con los que sufren, es la que solidariza sin más con los más vitalmente pobres (y esto aunque la causa de su sufrimiento sea la opulencia que conduce a la pérdida de sentido para la existencia).

Es cierto que las pobreza mencionadas («metafísica», «moral» y «vital») —ninguna de las cuales dice relación directa o necesaria con la escasez de bienes o la marginación social— son realidades que expresan con fuerza la naturaleza propia de la condición humana. Pero, ¿por qué llamamos «pobres» a los seres humanos por el hecho de ser mortales, pecadores o sufrientes, cuando ese mismo término designa en el lenguaje más usual una realidad muy distinta?, ¿por qué nos empeñamos en vincular la *verdadera pobreza* con el hecho de morir, pecar o sufrir, restando importancia o incluso negando otras formas reales de pobreza?, ¿no estamos en presencia de un uso confusivo, abusivo o incluso bastardamente interesado del lenguaje? A mi entender, nuestro lenguaje ganaría en claridad si dejásemos de llamar «pobres» a las personas por el hecho de que pecan, sufren o tienen que morir. Sería preferible y clarificador llamarlas, sin más, pecadoras, sufrientes y mortales. Hablemos, pues, de mortalidad, pecaminosidad y sufrimiento en vez de «pobreza» metafísica, moral o vital.

En el ámbito cristiano nos encontramos con una dificultad añadida. En él, con el término de «pobres» nos referimos frecuentemente a los «pobres de espíritu», expresión de significación muy imprecisa a lo largo de la historia. Sin embargo, y pese a esa imprecisión, lo cierto es que un buen sector del pueblo creyente equipara la «pobreza espiritual» o «de espíritu» al simple desprendimiento o desapego «interior» de los bienes materiales. Según esta noción de pobreza «pobre sería... no tanto el que no posee bienes materiales, sino más bien aquél que, aunque los posee, no está apegado a ellos, lo que permitirá afirmar, por ejemplo, que un rico puede no ser sólo pobre de espíritu, sino que inversamente, un pobre puede ser rico de corazón»⁴.

De nuevo la ceremonia de la confusión. No es posible aquí considerar las distintas significaciones que la «pobreza de espíritu» ha tenido a lo largo de la historia de la tradición cristiana, ni poner de manifiesto que la que identifica tal pobreza con el simple desprendimiento o desapego interior está aquejada de superficialidad y carece de seria fundamentación bíblico-teológica⁵. Me interesa tan sólo señalar la conveniencia de evitar las expresiones «pobreza de espíritu» y «pobres de espíritu» dada la imprecisión significativa que han adquirido a lo largo de la historia y conservan en el momento presente⁶.

4. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1972, 367.

5. Para una consideración más detallada de esta cuestión cf. J. Lois, *Teología de la liberación: opción por los pobres*, Madrid, 1986, 103-145.

6. Podrían sustituirse con ventaja por otras expresiones, más acordes con su más genuina y verdadera significación: humildad radical que permite escuchar a Dios, disponibilidad para seguir su palabra, capacidad o libertad para el desprendimiento de los bienes y el seguimiento de Jesús...

Lo que verdaderamente importa es rescatar para el término «pobres» una significación clara, lo más unívoca posible, que permita identificar sin esfuerzo las personas a quienes se refiere.

¿Qué significación sería esa? Intentemos precisarla.

En sentido propio, pobres son los que carecen de los bienes necesarios para la satisfacción de las necesidades fundamentales de la vida humana: alimentación, habitación, vestido, salud, instrucción o educación. Se les suele llamar pobres *reales* (porque lo son en sentido real y no metafórico) o *materiales* (porque están privados de los bienes materiales que se necesitan para vivir como seres humanos).

La referencia prioritaria a tener en cuenta para precisar qué es la pobreza y quiénes son los pobres es la de las necesidades fundamentales o más elementales de la vida, que no pueden ser satisfechas por carencia de bienes económicos o materiales. Sin este enraizamiento «materialista» se corre el riesgo de dar la espalda a los pobres realmente existentes. Sin embargo, sería un error pensar que la pobreza real o material se sitúa exclusivamente en el nivel económico-social. Se extiende también, como bien sabemos, a los niveles socio-político, cultural y espiritual, a cuyos valores difícilmente tiene acceso el materialmente pobre. El que padece hambre o está subalimentado, por ejemplo, tendrá grandes posibilidades de ser analfabeto, carecerá de conciencia crítica de su propia situación, tendrá un nivel nulo o mínimo de participación social, no leerá a Cervantes ni escuchará a Bach...

Pienso que no anula la claridad significativa de la noción así precisada el hecho indudable de que la determinación última de su extensión no es fácil. Es cierto que las nociones de «pobres» y «pobreza» son inevitablemente relativas. No obstante, esa relatividad es escasa si el término necesidades —referencia fundamental de la pobreza, como hemos dicho— se toma en el sentido estricto ya indicado. Cuando la carencia de bienes impide satisfacer aquellas necesidades de las que depende la conservación de la vida humana (necesidades que podríamos llamar «absolutas»: comida y bebida indispensables, vestido para combatir el rigor del clima, vivienda habitable, atención mínima de la salud, educación elemental) estamos ante la pobreza «severa» o «absoluta», es decir, ante los inequívocamente pobres. Es verdad que incluso en este supuesto ya hemos introducido factores de determinación relativa. ¿Dónde, por ejemplo, situamos el umbral de la habitabilidad de una vivienda o qué entendemos por mínima al referirnos a la atención prestada a la salud o por elemental al hablar de educación? Pero tal relatividad, aunque pueda dificultar la determinación más precisa, no impide en forma alguna la identificación global⁷.

7. Es claro que la relatividad de las nociones de pobres y pobreza crece si, como se hace normalmente en el «Primer Mundo», al término necesidades se le da un alcance significativo más amplio. Caritas Nacional, en su ya famoso estudio sobre la pobreza, vinculó esta noción a las necesidades «que pueden ser satisfechas con la mitad de la renta media de nuestro país» (en aquel

En principio es a estos pobres reales o materiales —cuya pobreza se sitúa directa y prioritariamente, aunque no exclusivamente, en el nivel socio-económico— a quienes consideramos los destinatarios de la opción por el pobre. Por ellos y por su causa es por lo que se opta. Pero, como dicen con acierto J. Pixley y Cl. Boff:

Dentro de la categoría general de pobres reales existen «pobrezas» de otra especie distinta de la socio-económica. Con todo rigor deberíamos hablar aquí de formas específicas de opresión de carácter eminentemente socio-cultural. Serían entonces «pobrezas» socio-culturales.

Y concretando a qué pobrezas se refieren, añaden los mismos autores:

Tenemos aquí un primer bloque de las mismas: la discriminación racial, étnica y la sexual. Hay además, otras discriminaciones... Pero las más importantes son, sin duda, el racismo o etnocentrismo y el sexismo (o machismo)

Sin embargo, conviene precisar que estas pobrezas socio-culturales no se sitúan generalmente al lado, sino *dentro* de la pobreza socio-económica:

Esta última es la determinación fundamental, a la que vienen a añadirse otras determinaciones. Estas «pobrezas» son variables que agravan la pobreza real y hacen de la pobreza del pobre una *pobreza concentrada*. Estas «pobrezas» poseen, sin duda, su autonomía relativa, su consistencia propia, irreductible a lo económico. Sin embargo, en la realidad concreta se encuentran globalmente articuladas con la pobreza económica⁸.

Conviene destacar que estas pobrezas socio-culturales «no se sitúan generalmente al lado, sino *dentro* de la pobreza socio-económica». Caben, desde luego, excepciones. Un negro, por ejemplo, no siempre es pobre, socio-económicamente hablando. Pero lo cierto es que «en la realidad concreta se encuentran globalmente articuladas con la pobreza económica»:

(Por ello) las «pobrezas» de carácter socio-cultural no pueden servir de velo para ocultar y mistificar el hecho real y bruto de la pobreza socio-económica... En conclusión, podemos decir que, a pesar de que la «pobreza» socio-cultural es específica y existe a veces, en proporciones minoritarias, separada de la pobreza socio-económica, normalmente se encuentra asociada a ella, teniendo que ser atacada junto con ella⁹.

momento, 12.500 pts. mensuales por persona). Con ese criterio se llegó a la conclusión de que 8 millones de españoles son pobres. El mismo estudio estableció un criterio más estricto para determinar la pobreza «severa»: ingresos mensuales inferiores a 10.000 pts. por persona. Con este último criterio la pobreza alcanzaría en España a 4 millones de personas.

8. Cf. J. Pixley - Cl. Boff, *Opción por los pobres*, Madrid, 1986, 25.

9. Cf. *ibid.*, 26.

Ahora bien, conviene tener en cuenta que hemos introducido una nueva referencia: la discriminación, segregación o exclusión social, es decir, lo que corrientemente llamamos *marginación*, término profusamente utilizado por la sociología actual.

Tampoco es posible extenderse ahora en la clarificación del concepto de marginación social —concepto complejo y múltiple como la problemática que aborda— ni tampoco en precisar su relación con la pobreza real o material¹⁰.

Digamos simplemente que parece que la referencia fundamental a tener en cuenta cuando se quiere precisar qué es la marginación y quiénes son los marginados es la de la *exclusión social* (o la no integración en la sociedad), que se expresa fundamentalmente en *falta de participación*, ya sea en el proceso de producción o en el consumo y bienestar social, ya sea en la red de decisiones que configuran la vida social. Estamos ante una realidad y un concepto directa y prioritariamente socio-cultural, aunque aparece casi siempre vinculado a condiciones de pobreza material y ambiental.

Por un lado conviene destacar que la pobreza real y la marginación social no son necesariamente realidades vinculadas por una inexorable relación de causalidad. Y sin embargo lo cierto es que «aun eludiendo determinismos simplistas, marginación y pobreza tienden a autoalimentarse o, en términos más apropiados, a autoempobrecerse. Los colectivos marginados y, a la vez, pobres, se sitúan en la base de la pirámide social o incluso en las afueras de la convivencia tolerada. Marginación y pobreza, términos que en su propia definición incorporan aspectos negativos, constituyen así las dos apariencias de una misma realidad caracterizada por la dependencia, la carencia, y, en definitiva, la exclusión... hasta el punto de que en algunos casos sólo es posible establecer una diferencia metodológica, en el sentido de analizar, desde una doble vertiente, la misma realidad sin fisuras de marginación-pobreza»¹¹.

Teniendo en cuenta esa dinámica diabólica circular de autoalimentación o autoempobrecimiento, y pese a no constituir siempre colectivos superpuestos, parece legítimo referirse a los pobres-marginados unitariamente, como a personas o colectivos que están tendencialmente abocados a identificarse, y a la pobreza-marginación como a una misma realidad básicamente caracterizada por la desigualdad radical y la carencia dependiente, aunque expresada o manifestada con referencia prioritaria al nivel socio-económico o al socio-cultural. Así clarificadas las nociones de la pobreza y marginación —y dejando al margen situaciones excepcionales de esta última, enteramente independientes de la pobreza real o material— el colectivo pobres-marginados puede y debe ser unitariamente considerado.

10. En otra ocasión ya lo hemos intentado: cf. J. Lois, *Los marginados, desafío para la Iglesia de hoy*: PastMis 160 (1988) 64-70.

11. Cf. *Pobreza y marginación*: DocSoc 56/57 (1984) 397.

Son, finalmente, los pobres-marginados, unitariamente considerados, los que consideramos destinatarios de la opción que aquí estamos considerando¹².

4. Motivaciones y fundamentación de la opción

La opción por el pobre puede estar suficientemente motivada por la simple consideración ética de la realidad escandalosa e injusta de los pobres realmente existentes. La indignación lógica que tal consideración puede provocar y la consiguiente exigencia de realizar la justicia —«experiencia de contraste» entre lo que dolorosamente es y lo que debe y puede ser— es motivación suficiente para realizar la opción. Esto permite hablar de una fundamentación ético-racional de la opción. Sin embargo, para todo creyente cristiano la motivación última, más decisiva y plena, para realizar la opción por el pobre es la que proporciona la fe, al concederle una seria y profunda fundamentación.

Esa fundamentación que proporciona la fe —que no podemos ahora más que insinuar— proviene, en última instancia, de una consideración estrictamente teológica: el Dios de la revelación bíblica, que se nos ha manifestado de forma plena e insuperable en Jesús de Nazaret, es el Dios de los pobres, o, como muestra con práctica unanimidad la reflexión teológica actual, es el Dios del reino que ofrece bienaventuranza a los pobres, libertad a los oprimidos, dignidad humana a los marginados...¹³.

En los pobres se juega la causa de Jesús en la historia, ya que su vida y mensaje estuvieron esencialmente vinculados a ellos y a su bienaventuranza. No tener en cuenta esa vinculación esencial (cf. Lc 4, 16-30; Lc 7, 22-23; Mt 5, 1-12; Lc 6, 20-26; Mt 25, 31-46...)¹⁴

12. Por lo demás, téngase en cuenta que los llamados «nuevos pobres» de la sociedad industrial —en particular, los parados o subempleados, los trabajadores extranjeros, los ancianos jubilados, los jóvenes drogadictos...— forman parte del colectivo pobres-marginados referido. La situación concreta de clase los sitúa normalmente entre los que son pobres socio-económicos, precisamente en la condición de marginados, y esto aunque procedan originariamente de clases ricas o subalternas de la sociedad.

13. Para una fundamentación bíblica, teológica y cristológica de la opción por el pobre, cf., por ejemplo, los estudios siguientes: F. Camacho, *La proclama del Reino. Análisis semántico y comentario exegetico de las Bienaventuranzas de Mt 5, 3-10*, Madrid, 1986; J. P. Miranda, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*, Salamanca, 1975; J. Pixley - Cl. Boff, o.c.; L. Schottroff y W. Stegemann, *Jesús de Nazaret, esperanza de los pobres*, Salamanca, 1981; J. L. Sicre, *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid, 1984; R. Aguirre, *Reino de Dios y compromiso ético*, en esta obra, pp. 69-87.

14. Refiriéndose a las parábolas de Jesús, señala J. L. Segundo que «al menos veintiuna, es decir, más de la mitad de ellas... constituyen... ataques a la ideología religiosa opresora de la mayoría en la sociedad de Israel, y, consiguientemente —no a pesar de ello—, una revelación y defensa del Dios que hace de los pobres y pecadores los destinatarios por excelencia de su reino» (cf. *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret II/1*, Madrid, 1982, 181). Por lo demás, las más recientes y conocidas cristologías suelen subrayar con vigor esta dimensión de la vida y el mensaje de Jesús.

supone desvirtuar al mismo Jesús en su condición de salvador de todos los seres humanos.

La opción por el pobre, tal como la estamos presentando, siguiendo a un sector considerable de la reflexión cristiana actual, puede legítimamente ser entendida como la forma de participar hoy en el proceso «kenótico-salvífico» de Jesús (cf. Flp 2, 6-11), quien se hizo pobre con los pobres para enriquecerlos con su pobreza (cf. 2 Cor 8, 9).

La mejor tradición cristiana consideró siempre a lo largo de la historia que la entrega amorosa al pobre constituye un elemento esencial del seguimiento de Jesús. Pero esa entrega amorosa sólo se considera auténtica ante la conciencia moderna si se traduce en solidaridad real, afectiva y efectiva, con la causa de los pobres, es decir, si se convierte en compromiso esforzado por superar la pobreza injusta. ¿Podrá entonces considerarse exagerado decir que sin la opción por el pobre no hay propiamente seguimiento de Jesús en consecuencia, auténtica vida cristiana?

Esta motivación que proporciona la fe, que para el creyente tiene carácter de radical y última, no tiene, sin embargo, carácter excluyente. No sólo no excluye, sino que demanda motivaciones de otra naturaleza: socio-económicas, políticas, éticas...

Podría tal vez decirse que esas otras motivaciones, vistas a la luz de la fe, sin perder su autonomía y consistencia propia, cobran nuevo rostro y adquieren perfil teológico: la situación intolerable de injusticia se convierte en realidad que se opone al plan de Dios, en pecado; la lucha por la justicia, en misión al servicio del reinado de Dios; la potenciación histórica del pobre se relaciona con la estrategia salvífica de Dios, siempre mediada por su parcialidad hacia los pequeños... La fe da así plenitud y radicalidad últimas a cualquier otra motivación y proporciona una nueva y decisiva fundamentación que, sin duda, motiva de forma más apremiante la opción. Le infunde nuevo espíritu y le aporta nuevos elementos importantes para la concreción de sus objetivos.

III. LOS DISTINTOS NIVELES DE SIGNIFICACION QUE PRESENTA LA OPCION

1. *Nivel de significación política de la opción por el pobre*

Lo que otorga profunda significación política a la opción que estamos considerando es el carácter de «fuerza histórica» que, en relación con el cambio social, tienen los pobres por los que se opta. Ellos son —o, al menos, pueden y deben ser—, como observa L. Boff, «el nuevo sujeto histórico que probablemente decidirá los destinos de la sociedad futura».

En efecto, los pobres, tal como han quedado precisados con anterioridad son:

a) *Una realidad colectiva.* La pobreza es, en la actualidad, una cuestión social, de raíces estructurales, que, sobre todo en los países del llamado «Tercer Mundo», adquiere dimensiones masivas. Los pobres son clases, sectores sociales y hasta pueblos enteros o inmensas mayorías populares. Es preciso descartar la visión superficial, «empirista» o «vulgar», que entiende al pobre de forma aislada, abstraído de su contexto social, como mero individuo o caso particular.

b) *Una realidad histórico-dialéctica de naturaleza estructural.* Son una realidad histórica en el sentido de que su pobreza no es algo fatal, necesario o inevitable, que puede explicarse por causas naturales. Por el contrario, la pobreza a que nos referimos surge en la historia por la acción libre y culpable de los que la causan. Los pobres son empobrecidos, desposeídos. Un hecho social producido, no fatal. Al decir además que son una realidad dialéctica se indica que la existencia de su pobreza sólo se entiende bien —en su mismo existir y en su naturaleza concreta— en relación con la riqueza, como realidad contraria causante. La pobreza es el correlato de la riqueza y viceversa. O dicho de forma más clara: hay pobres porque hay ricos. Los pobres son empobrecidos y los ricos acaparadores que empobrecen. La pobreza de los pobres reales, cuyos rostros conocemos, no puede confundirse con la «escasez» compartida. La pobreza es fruto de la desigualdad social, resultado de la distribución no equitativa de los bienes existentes, creados con la finalidad prioritaria de satisfacer las necesidades de todos. Si añadimos además que son una realidad de naturaleza estructural, queremos decir que las causas históricas que generan la pobreza, que tienen su raíz personal última en el egoísmo humano, cristalizan en estructuras y mecanismos sociales que configuran un sistema que mantiene, reproduce y aun aumenta la pobreza. Toda visión que olvide esta raíz estructural de la pobreza existente está condenada a derivar en el puro «asistencialismo».

c) *Una realidad que es resultado de un proceso conflictivo.* Esto es explicitación de lo ya dicho. Al ser un colectivo empobrecido, dependiente y dominado, son el resultado de un proceso indudablemente conflictivo. Existen como fruto de una conflictividad que genera el sistema y su organización socio-económica perversa. Pero los pobres son, además, en la medida que toman conciencia de su situación y se organizan para superarla, fuente de conflictividad futura, «fuerza histórica», sujeto posible de lucha y cambio social.

d) *Una realidad que demanda un proyecto social alternativo.* Desde esta visión de la pobreza —histórico-dialéctica, de naturaleza estructural y conflictiva— los pobres son un colectivo humano que demanda un proyecto social alternativo, capaz de conducir a una sociedad realmente distinta.

Si éstos son los destinatarios de la opción y si ésta, como dijimos, incluye como momento esencial la solidaridad real, afectiva y efectiva,

que lleva a combatir la pobreza injusta, nadie puede dudar de su significación política.

La opción se convierte en una decisión política que sitúa a la persona o institución que la realiza en un lugar concreto de la correlación existente de fuerzas sociales, al lado de los pobres y asumiendo su praxis histórica de liberación, en confrontación con los intereses objetivos de los ricos-opresores, es decir, de los estructuralmente responsables de la pobreza injusta combatida.

La praxis de liberación del pueblo oprimido y pobre introduce en una «nueva experiencia política», informada por la llamada racionalidad científica y vincula con las organizaciones populares que tratan de llevar adelante los procesos históricos liberadores. Como bien indica Cl. Boff, en la opción por el pobre «estamos en presencia de una cuestión política... En consecuencia, no se trata ya de crear una nueva red de instituciones de caridad, adecuadas a la situación de hoy, continuando así la larga tradición de la Iglesia... Se trata, sobre todo, de cuestionar el sistema a partir de las luchas populares. Se trata, pues, de pasar de un trabajo realizado al nivel de las instituciones sociales de ayuda, a un trabajo realizado al nivel de la organización popular»¹⁵. En todo esto radica el núcleo de la significación política de la opción por el pobre y su mayor y más radical novedad¹⁶.

A la opción así concebida no parece pertinente objetarle que esconde sabor «paternalista» o «asistencialista». Ni tampoco que carece de precisión analítica y por ello enmascara la necesidad de una más decidida opción de clase. Como señala M. Vidal la opción por el pobre tiene «cierta estructura simbólica» y «no es una afirmación estratégico-táctica con significado directo y agotable en una intervención histórica», o, expresado positivamente, «está abierta a múltiples y diversas verificaciones tácticas»¹⁷. Por ello no se identifica con la opción de clase o no se agota o reduce a ella. Pero ello no quiere decir que no deba expresarse en ella. En una sociedad constituida por clases en lucha, la opción por el pobre demanda, para ser históricamente operativa, la opción de clase. Oponer a la opción por el pobre la opción por la clase o el mundo obrero, por ejemplo, o considerarlas opciones excluyentes, supone desvirtuar el alcance significativo que tiene la opción por el pobre bien entendida¹⁸.

15. Cf. A «*opção pelos pobres*» durante mil anos de historia da Igreja: Puebla 7 (1980) 401

16. Cf. J. Lois, o.c., 202-217.

17. Cf. M. Vidal, *La preferencia por el pobre, criterio de moral*: StMor XX/2 (1982) 295

18. Cf. R. Aguirre, *Opción por los pobres y opción de clase*: MisAb LXXIV (1981) 657-68 y J. Lois, o.c., 267-282.

2. *Nivel de significación espiritual de la opción por el pobre*

La opción por el pobre, cuando se realiza con fidelidad, supone un verdadero salto cualitativo, la entrada en un mundo distinto, y, en consecuencia, para el creyente una nueva forma de vivir la fe. Esta novedad se expresa en una experiencia cristiana básica y raíz —el encuentro con el Señor Jesús en los pobres de la tierra— llena de posibilidades y promesas, pero también de dificultades y de riesgos. Desde esa experiencia se siente la necesidad de una nueva espiritualidad que sepa informar la totalidad de la existencia, articulando de forma feliz la vida de fe y el compromiso que supone la opción por el pobre.

El punto nodal de esta espiritualidad es la conversión evangélica que en forma de ruptura se produce en la misma opción realizada, cuando el encuentro con el «otro» (el pobre), la solidaridad con sus luchas, es sacramento del encuentro con el totalmente «Otro».

La opción por el pobre tiene así una fecunda significación espiritual. Es un lugar privilegiado o tiempo propicio (verdadero «kairós»), en el que puede darse, por el don gratuito del Espíritu, la nueva y fecunda experiencia de un encuentro-conversión con el Señor, punto de partida de un caminar esperanzado —siempre según el Espíritu— en búsqueda del Padre. Esta experiencia, tematizada y testimoniada, da lugar a una nueva espiritualidad cristiana, trinitaria y pascual, de significación liberadora.

Es una espiritualidad que tiene como experiencia fuente y fundamento y motivación última el encuentro-conversión con el Dios de Jesús en el sacramento del pobre; como presupuesto-raíz la honradez y fidelidad con la verdad profunda de lo real (es decir, el clamor de los empobrecidos y oprimidos que demandan justicia); como contenido principal el amor traducido en opción por el pobre; como desafío prioritario la conciliación o articulación feliz entre mística y política, contemplación y compromiso liberador, celebración y vida, gratuidad y eficacia... Es, en suma, una espiritualidad informada por el seguimiento de Jesús, entendido en toda su radicalidad, y realizado en un mundo que está marcado por la injusticia y la conflictividad social.

3. *Nivel de significación teológica de la opción por el pobre*

Desde una perspectiva teológica, y teniendo sobre todo en cuenta la luz que aporta la vida y la palabra de Jesús, los pobres siempre, pero especialmente cuando asumen su propia condición de forma consciente y activa, son:

— El lugar privilegiado de manifestación o revelación del Dios cristiano, el sacramento preferente de su autocomunicación. En la miseria y sufrimiento de los pobres la fe descubre la presencia silenciosa y crucificada de Dios, en virtud de la cual hace suyo su dolor y con ellos consufre. En la esperanza activa de los mismos pobres la fe descubre

que lleva a combatir la pobreza injusta, nadie puede dudar de su significación política.

La opción se convierte en una decisión política que sitúa a la persona o institución que la realiza en un lugar concreto de la correlación existente de fuerzas sociales, al lado de los pobres y asumiendo su praxis histórica de liberación, en confrontación con los intereses objetivos de los ricos-opresores, es decir, de los estructuralmente responsables de la pobreza injusta combatida.

La praxis de liberación del pueblo oprimido y pobre introduce en una «nueva experiencia política», informada por la llamada racionalidad científica y vincula con las organizaciones populares que tratan de llevar adelante los procesos históricos liberadores. Como bien indica Cl. Boff, en la opción por el pobre «estamos en presencia de una cuestión política... En consecuencia, no se trata ya de crear una nueva red de instituciones de caridad, adecuadas a la situación de hoy, continuando así la larga tradición de la Iglesia... Se trata, sobre todo, de cuestionar el sistema a partir de las luchas populares. Se trata, pues, de pasar de un trabajo realizado al nivel de las instituciones sociales de ayuda, a un trabajo realizado al nivel de la organización popular»¹⁵. En todo esto radica el núcleo de la significación política de la opción por el pobre y su mayor y más radical novedad¹⁶.

A la opción así concebida no parece pertinente objetarle que esconde sabor «paternalista» o «asistencialista». Ni tampoco que carece de precisión analítica y por ello enmascara la necesidad de una más decidida opción de clase. Como señala M. Vidal la opción por el pobre tiene «cierta estructura simbólica» y «no es una afirmación estratégico-táctica con significado directo y agotable en una intervención histórica», o, expresado positivamente, «está abierta a múltiples y diversas verificaciones tácticas»¹⁷. Por ello no se identifica con la opción de clase o no se agota o reduce a ella. Pero ello no quiere decir que no deba expresarse en ella. En una sociedad constituida por clases en lucha, la opción por el pobre demanda, para ser históricamente operativa, la opción de clase. Oponer a la opción por el pobre la opción por la clase o el mundo obrero, por ejemplo, o considerarlas opciones excluyentes, supone desvirtuar el alcance significativo que tiene la opción por el pobre bien entendida¹⁸.

15. Cf. A «*opção pelos pobres*» durante mil anos de historia da Igreja: Puebla 7 (1980) 401.

16. Cf. J. Lois, o.c., 202-217.

17. Cf. M. Vidal, *La preferencia por el pobre, criterio de moral*: StMor XX/2 (1982) 295.

18. Cf. R. Aguirre, *Opción por los pobres y opción de clase*: MisAb LXXIV (1981) 657-682 y J. Lois, o.c., 267-282.

2. Nivel de significación espiritual de la opción por el pobre

La opción por el pobre, cuando se realiza con fidelidad, supone un verdadero salto cualitativo, la entrada en un mundo distinto, y, en consecuencia, para el creyente una nueva forma de vivir la fe. Esta novedad se expresa en una experiencia cristiana básica y raíz —el encuentro con el Señor Jesús en los pobres de la tierra— llena de posibilidades y promesas, pero también de dificultades y de riesgos. Desde esa experiencia se siente la necesidad de una nueva espiritualidad que sepa informar la totalidad de la existencia, articulando de forma feliz la vida de fe y el compromiso que supone la opción por el pobre.

El punto nodal de esta espiritualidad es la conversión evangélica que en forma de ruptura se produce en la misma opción realizada, cuando el encuentro con el «otro» (el pobre), la solidaridad con sus luchas, es sacramento del encuentro con el totalmente «Otro».

La opción por el pobre tiene así una fecunda significación espiritual. Es un lugar privilegiado o tiempo propicio (verdadero «kairós»), en el que puede darse, por el don gratuito del Espíritu, la nueva y fecunda experiencia de un encuentro-conversión con el Señor, punto de partida de un caminar esperanzado —siempre según el Espíritu— en búsqueda del Padre. Esta experiencia, tematizada y testimoniada, da lugar a una nueva espiritualidad cristiana, trinitaria y pascual, de significación liberadora.

Es una espiritualidad que tiene como experiencia fuente y fundamento y motivación última el encuentro-conversión con el Dios de Jesús en el sacramento del pobre; como presupuesto-raíz la honradez y fidelidad con la verdad profunda de lo real (es decir, el clamor de los empobrecidos y oprimidos que demandan justicia); como contenido principal el amor traducido en opción por el pobre; como desafío prioritario la conciliación o articulación feliz entre mística y política, contemplación y compromiso liberador, celebración y vida, gratuidad y eficacia... Es, en suma, una espiritualidad informada por el seguimiento de Jesús, entendido en toda su radicalidad, y realizado en un mundo que está marcado por la injusticia y la conflictividad social.

3. Nivel de significación teológica de la opción por el pobre

Desde una perspectiva teológica, y teniendo sobre todo en cuenta la luz que aporta la vida y la palabra de Jesús, los pobres siempre, pero especialmente cuando asumen su propia condición de forma consciente y activa, son:

— El lugar privilegiado de manifestación o revelación del Dios cristiano, el sacramento preferente de su autocomunicación. En la miseria y sufrimiento de los pobres la fe descubre la presencia silenciosa y crucificada de Dios, en virtud de la cual hace suyo su dolor y con ellos consufre. En la esperanza activa de los mismos pobres la fe descubre

igualmente la presencia liberadora de Dios. Dios está en los pobres no sólo sufriendo misteriosamente con ellos, sino también negando activamente su presente doloroso, anunciando, reclamando y suscitando un futuro nuevo.

— Son también el lugar social más propio o el «desde donde» más apto para descubrir la significación y el alcance de nuestra fe. No sólo el lugar mejor para escuchar la palabra de Dios, sino también para interpretarla, es decir, para hacer teología cristiana.

— Son, además, y como queda dicho al hablar de su significación espiritual, el lugar más apto para la vivencia de la fe en Jesús y para realizar su seguimiento más fiel.

A partir de esta significación teológica que tienen los pobres, puede entenderse sin esfuerzo que la opción por el pobre, fundamentada en la fe y por la fe informada en su realización, pueda considerarse la historicación de la dimensión social y política de la vivencia teológica, el modo de vivir la historia según la realidad de Dios, una práctica histórico-salvífica para sus sujetos y destinatarios, un signo fundamental del reino que se hace presente en la historia, una expresión fundamental del seguimiento de Jesús y del amor cristiano al prójimo, una nueva forma de buscar la santidad y la unión mística con Dios...

La significación y fecundidad espirituales de la opción por el pobre están íntimamente relacionadas con su significación y fecundidad teológicas. La opción, experiencia generadora, en el sentido dicho, de nueva espiritualidad, es también matriz de donde puede brotar una nueva teología.

En este punto radica la mayor originalidad y mejor aportación de la llamada teología de la liberación, que es, como se sabe, una teología hecha desde la opción por el pobre. De él deriva su más decisiva significación teológica.

Se trata de una innovación metodológica de largo alcance. La opción por el pobre se incorpora al proceso mismo de la elaboración teológica como momento interno y constitutivo. La opción por el pobre se convierte así en «matriz o nueva perspectiva hermenéutica», «nuevo horizonte de interpretación», «ámbito de abordaje» o «lugar social privilegiado de producción teológica».

La densidad de esta significación de la opción por el pobre se percibe con mayor claridad si se tiene en cuenta que con ella se incorpora la cruz a la reflexión teológica como horizonte hermenéutico. En efecto, la opción por el pobre, que implica solidaridad real con los crucificados de la historia, es la traducción histórica de la invitación de Jesús a tomar la cruz y seguirle.

Cuando el teólogo se convierte y realiza su reflexión desde el lugar social en el que le sitúa la opción real por el pobre, es decir, cuando incorpora la cruz de Jesús a su forma de vivir y conocer, se produce, como indica Sobrino, la ruptura indispensable para que la teología

pueda ser cristiana. Se produce la «crisis» —en el sentido de *metanoia* bíblica— que necesariamente tiene que darse para superar la *hybris* propia del conocimiento abandonado a la lógica del discurso racional intrasistémico. Sólo así el conocimiento teológico deja de ser liberal, es decir, eco o proyección de nuestros propios intereses egoístas o deseos no purificados. Podríamos decir, parafraseando a Pablo: sin la «ruptura epistemológica» que se produce cuando se hace teología desde la opción por el pobre (es decir, desde la cruz o seguimiento del crucificado) seguimos en nuestros pecados o en la incapacidad de conocer algo que no sea prolongación de nosotros mismos. Es la alteridad del pobre crucificado la que puede conceder a nuestra teología el calificativo de cristiana.

4. Nivel de significación pastoral de la opción por el pobre

Este nivel de significación de la opción podría considerarse atendiendo a múltiples cuestiones relacionadas con la acción pastoral de la Iglesia. Aquí voy a centrarme tan sólo en una cuestión, aunque de importancia capital y que además, cuando se entiende en un sentido amplio, totaliza de alguna manera la misión eclesial. Me refiero a la evangelización.

Si la opción por el pobre propicia, como queda dicho, el surgimiento de una nueva espiritualidad y de una nueva forma de hacer teología, parece natural que propicie igualmente una nueva forma de evangelizar o de comunicar la buena nueva de Jesús a los seres humanos. Tal vez podríamos encontrar en la opción una de las claves decisivas para lograr esa «nueva evangelización» de la que hoy se habla tan insistentemente.

La evangelización realizada desde la opción por el pobre tiene unas características singulares que le confieren identidad propia. Podríamos señalar las siguientes:

— Desde la opción se ve con mucha claridad que Iglesia y reino son realidades diferentes y que, por serlo, la Iglesia tiene que estar al servicio de ese reino que ella no es, anunciándolo y haciéndolo ya presente entre nosotros. Y desde la opción aparece también con mayor fuerza la motivación que demanda la acción evangelizadora. La urgencia de anunciar el reino que se acerca es tanto mayor cuanto con más nitidez se pueda constatar su ausencia. ¿Y no son acaso los pobres el lugar en donde esa ausencia del reino se hace clamor?

— Desde la opción está igualmente claro que el anuncio evangelizador incluye como elemento constitutivo suyo la denuncia, especialmente del «pecado estructural» que engendra miseria y muerte.

— También se ve bien desde la opción que la evangelización incluye no sólo la proclamación verbal de la llegada del reino, sino también su realización en la historia, expresada ya en las liberaciones históricas de los pobres-oprimidos. La evangelización desde los pobres

se entiende como un proceso dialéctico fecundo de palabra y gesto, según el cual la palabra se hace verdad eficaz en el gesto y el gesto es explicitado, en su misma significación última, por la palabra.

— Finalmente, desde la opción por el pobre se descubre el «potencial evangelizador» que éstos tienen. Los pobres no son sólo los primeros destinatarios de la evangelización. Son también sus portadores. Como dice el documento final de Puebla, «el compromiso con los pobres y oprimidos y el surgimiento de las comunidades de base han ayudado a la Iglesia a descubrir el potencial evangelizador de los pobres, en cuanto la interpelan constantemente, llamándola a la conversión y por cuanto muchos de ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios». Se produce así lo que se ha llamado «el circuito evangelizador»: pretendiendo llevar la buena nueva al pueblo pobre se vive la experiencia de ser evangelizado por él.

Juan Pablo II, y con él la Conferencia Episcopal de España, sostienen con insistencia la necesidad de impulsar una nueva evangelización. Nueva «en su ardor, en sus métodos y en su expresión». A mi entender la opción por el pobre está en condiciones de proporcionarnos en buena medida esa novedad en el talante, en la metodología a emplear y en los contenidos a transmitir, que sin duda estamos necesitando para que nuestra evangelización pueda ser más creíble y significativa en el momento en que vivimos.

IV. CONSIDERACIONES FINALES

Me limito, para terminar, a hacer unas breves consideraciones sobre tres puntos discutidos. En torno a ellos suelen surgir objeciones con la pretensión de descalificar la legitimidad cristiana de la opción por el pobre o, al menos, de cuestionar su conveniencia en nuestro contexto propio.

1. *Opción por el pobre y universalidad del amor y de la salvación cristiana*¹⁹

Muchas de las reticencias que se tienen y de las críticas que se hacen a la opción por el pobre, tal como la hemos presentado, derivan de la sospecha o de la convicción de que tal opción supone un atentado a la universalidad del amor y la salvación que se derivan de forma irrenunciable de la fe cristiana. Hablar de opción por el pobre ¿no equivale a renunciar a la voluntad salvífica universal del Padre Dios, a que la Iglesia pueda ser de todos, la evangelización se dirija a todos, el amor abrace a todos?

19. Pueden encontrarse numerosas referencias bibliográficas al respecto en J. Lois, *o.c.* 277-282.

La respuesta a estas preguntas invoca una fundamentación cristológica: Jesús es sacramento del amor universal de Dios desde su parcialidad constitutiva y decidida hacia los pobres. Los teólogos de la liberación insisten en que la parcialidad de Jesús hacia el pobre constituye la mediación de su auténtica universalidad salvífica. A partir de esta interpretación cristológica puede decirse con razón que la opción por el pobre, lejos de suponer un particularismo excluyente, es el camino que conduce a la verdadera universalidad cristiana:

Lo universal es universal porque posee una intencionalidad intrínseca hacia lo concreto... Lo universal que no se encarna... que no tiene el coraje de asumir lo transitorio y lo concreto, se pierde como universal; no es sino abstraccionismo y, en el fondo, significa la imposición de un particular que, en su falsa conciencia, se cree universal. Es el disfraz del particularismo opresor y cobarde frente a la historia²⁰

La auténtica universalidad se hace verdad o se verifica cuando se hace historia, encarnación concreta, en la opción por el pobre. Desde ella el amor puede extenderse a todos sin falsearse, sobre todo en sus exigencias de realización de la justicia en una sociedad dividida y conflictiva como es la nuestra actual: se ama a los ricos cuando desde la opción por el pobre se cuestiona su riqueza injusta. Y desde ella la oferta salvífica puede ser evangélicamente universal puesto que «el valor universal de la salvación cristiana no estriba en que la salvación caiga unívocamente sobre todos los hombres, sino en que todos los hombres son llamados a convertirse» y el único lugar concreto que hace posible la universalidad de la oferta es la opción, pues en «ponerse al servicio de las demandas de este pueblo oprimido estriba la posibilidad de salvación de todos... porque este servicio exigirá, por una parte el dejar toda forma directa o indirecta de opresión, y, por otra parte, abrirá un campo sin límites al mandato del amor y del servicio»²¹.

2. Opción por el pobre y exigencias de la caridad cristiana

Es también fuente de malentendidos considerar la opción por el pobre como la mediación que totaliza la expresión del amor cristiano.

La opción por el pobre, como hemos repetido con insistencia, se concreta finalmente en lucha contra la pobreza injusta. Sus destinatarios son los realmente empobrecidos o desposeídos, cuya pobreza es fruto de la injusticia social, de la distribución desigual de los bienes creados por Dios y destinados a satisfacer de forma equitativa las necesidades de todos.

20. Cf. L. Boff, *La fe en la periferia...*, o.c., 154.

21. Cf. I. Ellacuría, *La Iglesia que nace del pueblo por el Espíritu*: MisAb LXXI (1978) 153.

Lo cierto es que hay muchas debilidades, que son fuente de sufrimiento para los seres humanos, que no pueden vincularse, al menos prioritaria y directamente, a la injusticia social. Las personas que las padecen se cuentan entre los más pequeños de la sociedad (subnormales psíquicos, enfermos mentales o minusválidos incapaces, por ejemplo). Nadie puede negar que la atención fraternal a esas personas —que, eventualmente, se combinará con la lucha por conseguir los cambios que hagan posible que la sociedad se encargue con efectividad de su situación— es fruto de la mejor caridad cristiana.

Lo que resulta sospechoso es que se esgrima la necesaria dedicación a esas personas azotadas por el dolor como arma para descalificar o restar importancia a la opción por el pobre, con la significación política que aquí le otorgamos. Sospechoso y poco razonable. Y es que la urgencia ineludible de la opción por el pobre no necesita afirmarse a costa de negar esa otra dimensión del amor cristiano que lleva a volcarse hacia los más pequeños y débiles de la sociedad, que sufren con intensidad y que no forman parte, al menos necesariamente, del colectivo de los pobres que son los destinatarios de la opción.

También debe aclararse que la insistencia en subrayar la importancia de la significación política de la opción por el pobre, no debe conducir a descalificar sin más toda tarea de naturaleza asistencial referida a los que padecen la injusticia. Lo que sí parece necesario es declarar la radical insuficiencia de toda labor meramente asistencial y urgir el combinarla siempre con la tarea de transformación estructural de la sociedad.

3. *¿Opción por el pobre en un mundo «desarrollado»?*

No son pocos los que piensan que la opción por el pobre tiene la importancia y la significación que aquí le hemos concedido en los países del Sur o «Tercer Mundo», en donde los empobrecidos son masas ingentes, incluso la mayoría de la población, y su pobreza es tan severa o absoluta que acerca a los que la padecen a la muerte «temprana e injusta».

Entre nosotros, es decir, en los países del Norte o «Primer Mundo», en el llamado orgullosamente mundo «desarrollado», y puesto que nuestro contexto socio-económico, político y cultural es completamente distinto, tal opción, se dice, carece de esa importancia y, en consecuencia, no se le puede otorgar esa significación política, espiritual, teológica y pastoral de que hemos hablado. El discurso sobre la opción por el pobre no tiene aplicación universal. En concreto, aquí y ahora en España, otra es la situación, otros son los desafíos prioritarios y otras las opciones fundamentales a realizar, concluyen los que así piensan.

Nadie puede negar la diversidad de los contextos entre unos países y otros. Pero admitir esa evidencia no exige concluir que la opción por el pobre carece de importancia y significación entre nosotros. Tampoco somos pocos los que pensamos que tiene razón H. Assmann cuando dice:

Si la situación histórica y dependencia y dominación de dos tercios de la humanidad con sus decenas de millones anuales de muertos de hambre y desnutrición no se convierten en el punto de partida de *cualquier teología cristiana hoy*, la teología no podrá situar y concretar históricamente sus temas fundamentales. Si se hace al margen de esa realidad tendrá que oír la acusación de cinismo y será acusada de vacía e irrelevante. Pasará al lado del hombre real²².

El pensador brasileño se refiere concretamente a la significación universal más estrictamente teológica de la opción por el pobre. Pero esa significación podría ampliarse en la dirección señalada por Metz, quien al referirse al cristianismo liberador y post-burgués que necesitamos, afirma:

En él no sucumbirán en la barbarie generalizada los logros legítimos de nuestra historia burguesa de libertad, sólo a condición de que nosotros mismos dejemos de definir, de una vez por todas, nuestra identidad social, política y también precisamente cristiana sin tomar en consideración la pobreza, la miseria y la opresión de los pueblos pobres de esta tierra... Cristianamente este desafío significa ante todo: nosotros, cristianos del mundo rico, no podemos seguir comprendiendo y viviendo nuestro cristianismo sin la provocación y profecía que nos sale al encuentro desde las iglesias pobres²³.

Son muchas las razones que podrían invocarse para justificar el valor universal que aquí queremos conceder a la opción por el pobre, dando por supuesto que la invitación de Jesús a abrazar la pobreza evangélica se dirige a todos. Señalaremos algunas fundamentales:

— Norte y Sur, «Primer» y «Tercer Mundo», son realidades diferentes, pero no independientes. Puede decirse que son el anverso y el reverso de un proceso único global (planetarización de los sistemas). Esto equivale a decir que la «riqueza» del Norte no es inocente frente a la «pobreza» del Sur.

— Pese a la evidente diversidad de contextos, en el Norte en general y, más concretamente en España, la pobreza y la marginación son realidades inequívocas y preocupantes. Se habla con insistencia, para referirse a los países «desarrollados», de sociedades de «los dos tercios» (es decir, un tercio aproximadamente de pobres-marginados) y se ha generalizado la expresión «Cuarto Mundo» para designar «las zonas de grande o extrema pobreza de los países de media o alta renta»²⁴.

— Es verdad que la realidad de nuestros países «desarrollados» del mundo occidental nos sitúa inevitablemente ante los desafíos de la «modernidad» con sus banderas de la razón crítica y autónoma, derechos y libertades individuales, pluralismo de la sociedad, laicidad del

22. Cf. *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca, 1973, 40. El subrayado es mío.

23. Cf. *Más allá de la religión burguesa*, Salamanca, 1982, 9.

24. Cf. Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 31.

Estado... Pero igualmente lo es que tiene que preocuparnos el cambio social que permita que todos puedan considerarse y ser realmente sujetos de la historia, es decir, la apuesta por una libertad, igualdad y justicia efectivas para todos en una sociedad distinta. La convicción de muchos es que «el punto de vista del pobre, la opción por la causa de los condenados de esta tierra, resulta ser el único punto de vista válido para llevar a cabo una confrontación entre Ilustración e Iglesia, hecha desde dentro de aquella misma, que es como siempre debe dialogar la Iglesia» (González Faus) o, lo que es lo mismo, que «los desafíos de la modernidad no pueden ser adecuadamente respondidos sino desde el “abajo” de la historia» ya que «es desde el pobre y su proceso de liberación desde donde habría que resituar las cuestiones de libertad y hacerles frente» (G. Múgica).

Por estas u otras razones que podrían añadirse, también entre nosotros la opción por el pobre —concretada o mediada, eso sí, de forma diversa, al incorporar contextos reales netamente distintos— conserva su importancia y significación.

BIBLIOGRAFIA

- I. Ellacuría, *Pobres*, en C. Floristán - J. J. Tamayo (eds.), *Conceptos fundamentales de pastoral*, Madrid, 1983, pp. 786-802; S. Galilea, *¿Los pobres nos evangelizan?*, Bogotá, 1980; G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, 1980 (Salamanca 1982); Id., *Pobres y opción fundamental*, en I. Ellacuría y J. Sobrino (eds.), *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación I*, Madrid, 1990, pp. 303-321; J. Lois, *Teología de la liberación: opción por los pobres*, Madrid, 1986; F. Moreno Rejón, *Teología moral desde los pobres*, Madrid, 1986; Id., *Salvar la vida de los pobres. Aportes a la teología moral*, Lima, 1987; A. Pixley - Cl. Boff, *Opción por los pobres*, Madrid, 1986; M. Vidal, *La preferencia por el pobre, criterio de moral: StMor 2 (1982) 277-304.*

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Luis González-Carvajal

El documento final de Puebla (núm. 472) definió la enseñanza o doctrina social de la Iglesia (DSI) como «un conjunto de orientaciones doctrinales y criterios de acción que tienen su fuente en la Sagrada Escritura, en la enseñanza de los Padres y grandes Teólogos de la Iglesia y en el Magisterio, especialmente de los últimos Papas»¹.

Me parece una definición pertinente. Sin embargo, como consecuencia del hiperdesarrollo de la jerarquía que se dio en la Iglesia preciliar, se venía identificando doctrina social «de la Iglesia» con doctrina social «de los papas». Y no es ése el único inconveniente de la expresión en cuestión; más adelante veremos que también la palabra «doctrina» resulta problemática.

A pesar de todo lo anterior, supongo que no quedará más remedio que respetar los convencionalismos del lenguaje. Así pues, también nosotros en este trabajo llamaremos «Doctrina Social de la Iglesia» a la *explicitación de las consecuencias sociales de la fe cristiana llevada a cabo en los tiempos modernos por el magisterio eclesiástico*.

Dado que suele considerarse *Rerum novarum* de León XIII (15 de mayo de 1891) como la primera encíclica social, podríamos decir que la DSI acaba de cumplir sus primeros cien años².

I. LEGITIMIDAD DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

La Iglesia siempre ha reivindicado su competencia para pronunciarse sobre las cuestiones económicas, sociales y políticas³, sin embargo esa competencia le ha sido negada desde dos frentes distintos:

1. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla. *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Madrid, 1979, 195.

2. Como todo el mundo sabe, las encíclicas se han convertido en el medio de expresión más habitual de la DSI. «Encíclica» es un término de origen griego cuyo significado literal sería «en círculo». Una encíclica es, pues, una «carta circular». Benedicto XIV fue el primer papa que, en 1740, llamó así a un documento. Fue la *Epistola encyclica communitaria ad omnes episcopos*, y trataba sobre los deberes de los obispos. Un año después, en 1741, publicó una nueva encíclica, *Vix pervenit*, sobre el préstamo con interés. A partir de *Pacem in terris* de Juan XXIII (11 de abril de 1963), las encíclicas tienen numeración oficial. Mientras no digamos otra cosa citaremos los documentos anteriores de acuerdo con la numeración de la edición de la BAC.

3. Cf. RN 12; QA 41; *La Solemnità*, 4-5; MM 28, 42, 239; GS 42; PP 2; OA 5; LE 24; SRS 41.

1. Algunos niegan legitimidad al magisterio social por considerar que la misión de la Iglesia es exclusivamente religiosa, espiritual, y por tanto resulta improcedente cualquier intromisión en las cuestiones socio-políticas.

Esta postura es consecuencia del proceso de secularización de la sociedad, que ha ido relegando el hecho religioso a la vida privada. Podríamos decir que las sociedades modernas han establecido lo que en Estados Unidos llaman una «compartimentalización de la existencia». Cada institución tiene asignado un espacio preciso y debe procurar no interferir para nada en los espacios que corresponden a las demás instituciones. Los partidos políticos, por ejemplo, se preocupan exclusivamente de la política y se declaran aconfesionales; las sociedades deportivas se interesan únicamente por el deporte y se proclaman ajenas a la política y a la religión, etc. Pues bien, en ese reparto de competencias, a la Iglesia se le ha asignado también un espacio concreto —el de la vida íntima de los individuos— y se le pide que no se salga para nada de él.

Sin embargo, la teología católica —otra cosa sería la doctrina luterana de «los dos reinos»— siempre ha defendido que el señorío de Dios no debe limitarse a los espacios «pequeños» (el alma, la familia...), sino que tiene que alcanzar también los espacios «grandes» (la sociedad, el mundo...) hasta lograr que «en la plenitud de los tiempos todo tenga a Cristo por cabeza» (Ef 1, 10).

Desde esta perspectiva, por tanto, es necesario defender con energía la legitimidad de una DSI. No hay absolutamente ningún «compartimento» de la sociedad —ciencia, economía, política, etc.— sobre el cual la Iglesia no tenga algo importante que decir. Incluso *lo más importante*. Aunque naturalmente su palabra no se situará al mismo nivel que la palabra pronunciada por los especialistas de cada uno de esos campos y en competencia con ellos (quizás ese fue el error de los tiempos pasados), sino que iluminará el sentido último de cada actividad, las exigencias éticas que deben ser tenidas en cuenta, etc.

2. Otros niegan legitimidad a la DSI por entender equivocadamente la autonomía de las ciencias humanas. A muchos economistas actuales les parece ilusorio e irrealizable el empeño de los papas de llevar criterios éticos y finalidades espirituales al mundo económico, porque ellos piensan que tienen sus leyes propias, tan rígidas e inalterables como las del mundo físico, y que contra ellas han de estrellarse, sin remedio, todas esas buenas intenciones. Según ellos, sermonear a los economistas es lo mismo que sermonear a un roble para persuadirlo de que se volviese naranja.

Debemos responder que los problemas sociales no se reducen únicamente a aspectos técnicos. Desde el momento en que es necesario realizar ciertas opciones, tanto en el orden de los fines como en el orden de los medios, tiene algo que decir la ética.

De hecho, cuanto más desarrollamos las posibilidades de intervención, más multiplicamos las zonas de responsabilidad conquistadas al azar y al desorden y nos abrimos a múltiples alternativas: «¿Qué tipo de economía queremos nosotros: de poder, de ocio, de consumo, de creación o de solidaridad?».

Podríamos decir que la moral debe establecer los *fin*es de la actividad económica. A continuación la ciencia económica determinará los *medios eficaces* para alcanzar tales fines y, por último, tendrá que intervenir otra vez la moral para decidir cuáles de esos medios eficaces son también *medios legítimos*.

II. FUENTES DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Los papas han hablado unas veces sólo de la revelación⁴ y otras sólo del derecho natural⁵, pero en general mencionan conjuntamente el derecho natural y la revelación como fuentes de la DSI⁶.

Sin duda desearon que sus encíclicas sociales se alimentaran de ambos, pero en la práctica fue el derecho natural quien predominó; al menos hasta tiempos recientes. Un escriturista famoso, S. Lyonnet, después de estudiar *Mater et magistra* y *Pacem in terris*, comentaba:

Cosa tal vez sorprendente, pero indudable: las dos encíclicas en cuestión son muy poco escriturísticas. No sólo el número de citas o referencias bíblicas es relativamente escaso (22 en la primera y 12 en la siguiente), sino que muchas son poco características y, sobre todo, se encuentran casi todas agrupadas al principio y al fin, de suerte que todo el conjunto de la argumentación se desarrolla sin ningún apoyo escriturístico explícito⁷.

Ese predominio del derecho natural entraña una problemática delicada que conviene destacar. A medida que fue creciendo nuestro conocimiento de otras culturas, nos hemos dado cuenta de la enorme dificultad de distinguir lo que procede verdaderamente de la naturaleza y lo que procede de la cultura. *El gran peligro para la DSI es considerar perteneciente al «orden natural», y por tanto legítimo, todo aquello a*

4. Cf. León XIII, RN 12, en J. Iribarren - J.L. Gutiérrez, *Nueve grandes mensajes*, Madrid, 1986, 28.

5. «¡La ley natural! Ved el fundamento sobre el que descansa la doctrina social de la Iglesia»: Pío XII, *Discurso sobre «humanismo y ciencia política»*, el 25 de septiembre de 1949, n. 3 en P. Galindo, *Colección de encíclicas y documentos pontificios I*, Madrid, 1967, 1529.

6. Cf., por ejemplo, Pío XII, *Summi Pontificatus* (20 de octubre de 1939), n. 60; en J.L. Gutiérrez, *Doctrina pontificia II*, Madrid, 1958, 787; *La Solemnità. Radiomensaje con motivo del cincuentenario de la «Rerum novarum»* (1 de junio de 1941), n. 5 en F. Rodríguez, *Doctrina pontificia III*, Madrid, 1964, 866-867; *Vixdum vobis* (1 de noviembre de 1945), n. 10 en *Doctrina pontificia III*, 919; etc.

7. S. Lyonnet, *Fundamentos bíblicos de la Constitución Pastoral*, en G. Barauna, *La Iglesia en el mundo de hoy*, Madrid, 1967, 227.

lo que estamos acostumbrados (pensemos, por ejemplo, en la legitimación de las desigualdades económicas que hizo la DSI hasta la *Sertum laetitiae* de Pío XII).

Como ha dicho Marciano Vidal, «cuando la doctrina social de la Iglesia ha basado sus asertos morales en una “ley universalmente válida”, ha realizado muchas veces proyecciones justificadoras del orden social prevalente en una época determinada»⁸. También Ratzinger escribió en otro tiempo que, a través del derecho natural, entraron por la puerta trasera, primero en la teología y más tarde en las declaraciones pontificias hechas más o menos *ex cathedra*, ideas ajenas al cristianismo⁹.

Probablemente ésta es la razón por la cual la DSI no habla ya del derecho natural. Sin embargo, si pretende dirigirse no sólo a los católicos, sino también a todos los «hombres de buena voluntad» —como afirma el encabezamiento de las encíclicas a partir de *Pacem in terris* de Juan XXIII—, no parece posible prescindir del derecho natural considerado en un sentido amplio, es decir, de *lo humano del hombre según lo conoce por la recta razón*. Por ejemplo, en *Laborem exercens* de Juan Pablo II es fácil percibir una clara fundamentación a partir de un cierto personalismo de raíz kantiana.

Lo importante, para evitar recaer en los errores del pasado, es que la Escritura no deje de imponer su luz sobre la «sabiduría» humana. Como dijo el Vaticano II, la doctrina social enuncia principios «exigidos por la recta razón», pero que la Iglesia ha concretado «a la luz del evangelio» (GS 63e).

III. EL METODO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Hasta *Mater et magistra*, el método adoptado por la doctrina social era ante todo deductivo, pues se trataba de aplicar ciertos principios doctrinales a las situaciones cambiantes. Chenu cita a monseñor Pavan, quien en 1967 hacía ver la continuidad de las enseñanzas de Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI, afirmando: «Nada ha cambiado...; no se deduce más desde principios abstractos, se observa la realidad, en la cual se han descubierto capacidades evangélicas». Y el dominico francés comenta: «Nada ha cambiado, pero todo ha cambiado»¹⁰, pues, aunque hay una unidad fundamental de contenido, se ha cambiado el *método*. El nuevo método *inductivo* no es otra cosa que la lectura de la realidad a la luz de la palabra de Dios.

La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe afirma que «la enseñanza social de la Iglesia nació del encuentro del mensaje evangé-

8. M. Vidal, *Moral de actitudes* III, Madrid, 1979, 125.

9. J. Ratzinger, *Derecho natural. Evangelio e ideología en Doctrina Social católica*, en K. von Bismark - W. Dirks, *Fe cristiana e ideología*, Alcoy, 1969, 34-35.

10. M.-D. Chenu, *La «doctrine sociale» de l'Eglise comme idéologie*, París, 1979, 80.

lico... con los problemas que surgen en la vida de la sociedad»¹¹. Ese «encuentro» entre la Biblia y nuestros problemas no es otra cosa que lo que Heidegger llamó «círculo hermenéutico»¹², y Gadamer «conversación hermenéutica»¹³.

Sería inútil, naturalmente, buscar en la Biblia un juicio ya elaborado sobre los actuales problemas sociales (democracia, disuasión nuclear, inflación, etc.), pero es posible hacerle «hablar» de ellos mediante preguntas indirectas que: *a)* iluminen algún aspecto decisivo de los temas en cuestión y *b)* la Escritura esté en condiciones de contestar.

Utilizando este método comprobaremos que verdaderamente *es la Escritura quien nos va dando las respuestas que buscábamos*, pero también comprobaremos que dichas respuestas superan a lo que literalmente puede leerse en ella. *La DSI dice, desde luego, cosas que Cristo nunca dijo, pero las dice en su Espíritu.*

La «conversación hermenéutica» se mantiene, pues, entre las ciencias sociales por un lado y las ciencias bíblico-teológicas por otro. Con otras palabras: para que el magisterio pontificio, y la Iglesia en general, pueda llevar a cabo esa «conversación hermenéutica» es necesario «despojarse de todo empeño por alcanzar una autarquía teológica»¹⁴ y no tener a menos pedir información sobre el mundo que vivimos a los sociólogos, economistas, etc.

IV. DISTINTOS NIVELES EN LAS DECLARACIONES DE LA DOCTRINA SOCIAL

Para el cristianismo es muy importante saber dónde ubicar una enseñanza dentro del magisterio. De ello depende el asentimiento que debe dar. Es verdad que el concilio Vaticano II pidió que se prestara «un obsequio religioso de la voluntad y del entendimiento» también al magisterio ordinario (GS 25a), pero solamente el magisterio extraordinario goza de infalibilidad y, desde luego, hasta el momento *ninguna* enseñanza social ha sido declarada *ex cathedra*. Conviene reflexionar, por tanto, sobre la autoridad magisterial de la DSI.

Algo que salta inmediatamente a la vista es la existencia de frecuentes «contradicciones» entre unos documentos y otros. Pongamos un ejemplo:

Cuando León XIII publicó la encíclica *Au milieu des sollicitudes* (16 de febrero de 1892) pidiendo a los católicos franceses que acepta-

11. Congregación de la Fe, *Libertad cristiana y liberación*, 72, en *Instrucciones sobre la teología de la liberación*, Madrid, 1986, 108-109.

12. M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, párrafo 32, México, 1977, 166-172.

13. H.-G. Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, 1984, 439-475.

14. N. Monzel, *Doctrina social I*, Barcelona, 1969, 113.

ran el régimen republicano y colaboraran con él, fueron muchos los que manifestaron su sorpresa porque a los católicos italianos les venía exigiendo justamente lo contrario. El papa Pecci se defendió así:

Se ha afirmado que, al enseñar estas doctrinas, Nos adoptaríamos respecto de Francia una conducta muy distinta de la que seguimos con relación a Italia, de tal forma que Nos estaríamos en contradicción con Nos mismo. Sin embargo, no hay nada de esto. Nuestro fin al decir a los católicos franceses que acepten el gobierno constituido no ha sido y no es otro que la salvaguardia de los intereses religiosos que nos están confiados. Ahora bien, son precisamente estos intereses religiosos que nos imponen en Italia el deber de reclamar sin descanso la plena libertad requerida por nuestra alta función de jefe visible de la Iglesia católica¹⁵.

El Pontífice se refería, evidentemente, a la llamada «cuestión romana». En su opinión, mientras Italia no devolviera a la Santa Sede los Estados Pontificios, los católicos italianos no podrían dejar de oponerse a la República. En cambio, dado que en Francia no existía un contencioso semejante, los católicos de dicho país debían colaborar con el régimen constituido. Prescindiendo ahora de si León XIII llevaba o no razón al reclamar los Estados Pontificios, lo que nos enseña esta anécdota es que la DSI, al proponerse la iluminación de situaciones esencialmente cambiantes, nunca podrá tener una validez comparable a las afirmaciones dogmáticas.

Así, pues, no son en absoluto felices ciertas expresiones que se aplicaron en el siglo XIX a la *Rerum novarum*: «un catecismo en materia social» (cardenal Lecot), «el dogma social de la Iglesia» (Georges Goyau), etc. Más bien habría que decir que las encíclicas son «escritos de circunstancias»¹⁶ y, por lo tanto, sus juicios no pueden aplicarse sin más a otras circunstancias distintas de las originales.

De hecho, el mismo magisterio afirma que en sus enseñanzas sociales existen, junto a algunos elementos de valor permanente, otros de valor transitorio cuya validez no debe prolongarse por más tiempo del necesario. Dada su importancia, reproduciremos aquí la nota introductoria a la *Gaudium et spes* del Vaticano II:

En la primera parte [de esta Constitución pastoral], la Iglesia expone su doctrina del hombre, del mundo y de su propia actitud ante ambos. En la segunda parte considera con mayor detenimiento diversos aspectos de la vida y de la sociedad actual, y particularmente ciertas cuestiones y problemas que son más urgentes en esta materia. Ello hace que en esta última parte, la materia, aunque sujeta a principios doctrinales, conste no sólo de elementos permanentes sino también de algunos otros contingentes.

Hay que interpretar, por tanto, esta Constitución, según las normas generales de la interpretación teológica, teniendo en cuenta, sobre todo en su segunda parte,

15. León XIII, *Notre consolation*, 19, en *Doctrina pontificia* II, 317.

16. La expresión es de J. Villain, *La enseñanza social de la Iglesia*, Madrid, 1961, 30 y 156.

las circunstancias mudables con las que se relacionan, por su propia naturaleza, los asuntos en ella abordados.

Así, pues, en la llamada DSI existe un doble nivel: Unas veces se trata de afirmaciones *doctrinales*, que proponen una doctrina como verdadera o bien la rechazan como falsa; otras veces, en cambio, la DSI no se sitúa en el plano doctrinal (sobre la verdad o falsedad de las doctrinas), sino en el plano *pastoral* (sobre la seguridad o inseguridad de una determinada praxis con relación a la fe).

Una praxis insegura en un momento determinado puede pasar a ser segura en otro, si se dan ciertos cambios en las circunstancias de su aplicación (ocurrió, por ejemplo, con los métodos de la moderna exégesis bíblica), mientras que una doctrina falsa nunca pasará a ser verdadera.

V. LA POLEMICA SOBRE EL NOMBRE

Relacionado con la problemática que acabamos de resumir está la polémica sobre el nombre. ¿Debemos seguir hablando de «doctrina social de la Iglesia», con lo que esa fórmula sugiere de validez permanente y universal, o sería preferible emplear expresiones más «húmdes», como por ejemplo «pensamiento social cristiano», «enseñanzas sociales de la Iglesia», etc.? A primera vista parece que a muchos creyentes podría confundirles que se engloben los dos niveles que acabamos de distinguir con un término («doctrina») que sólo cuadra bien al primero de ellos...

De hecho, durante el concilio Vaticano II, monseñor Guano y monseñor Garrone decidieron, atendiendo a las peticiones de numerosos obispos, evitar la fórmula «doctrina social de la Iglesia» en *Gaudium et spes*, de la que fueron relatores generales. Y así se hizo, con una sola excepción debida a que el padre Guglielmi, secretario de la subcomisión encargada de elaborar el capítulo sobre «La vida en la comunidad política», olvidando la consigna de los relatores generales, la introdujo en el número 76 al dar cabida a un *modus*. El texto que contenía la polémica fórmula fue aprobado el 5 de diciembre de 1965. Se subsanó el error en el nuevo texto que se distribuyó al día siguiente, sobre el que se hizo la votación global en la sesión plenaria del día 7, y que fue el que se promulgó en la sesión de clausura del día 8; pero, a petición de numerosos obispos brasileños, la *Editio typica Vaticana* se realizó sobre el texto votado el día 5.

Ignorando esa polémica, los papas han seguido hablando de «doctrina social de la Iglesia»¹⁷, pero, desde luego, no porque pretendan

17. Por ejemplo, en SRS Juan Pablo II emplea 10 veces la expresión «doctrina social de la Iglesia», 3 veces «enseñanza social» y 1 vez «magisterio social».

con ello reivindicar la consideración de un sistema teórico preestablecido, indiferente a las condiciones de lugares y tiempos. En un discurso preparado para ser leído el 13 de mayo de 1981, Juan Pablo II había escrito:

La doctrina social, dinámica y vital como toda realidad viviente, se compone de elementos duraderos y supremos y de elementos contingentes que permiten su evolución y su desarrollo y sintonía con las urgencias de los problemas cambiantes, sin disminuir la estabilidad y la certeza en los principios y en las normas fundamentales¹⁸.

En cuanto a Pablo VI es significativo que habla de «doctrina social de la Iglesia» precisamente en el documento donde más claramente se ha afirmado nunca el carácter relativo que tienen los contenidos del magisterio social; en la carta apostólica *Octogesima adveniens*¹⁹. Allí escribió el papa:

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 Iglesia²⁰.

En mi opinión, lo más correcto sería hablar del «magisterio social de la Iglesia». Además de que esta expresión no sugiere la idea de unos enunciados inmutables, evitaríamos de paso dar la impresión de que en la Iglesia no hay otro pensamiento social que el procedente de las instancias jerárquicas. Si reservamos para éste último el nombre de «magisterio social», podríamos llamar «pensamiento social» o «enseñanza social» al elaborado por todo el pueblo de Dios.

De todas formas, como en cuestiones de lenguaje el uso común es casi invencible, me temo que todos seguiremos hablando de «doctrina social de la Iglesia». Pues bien, me contentaría con que —utilizando uno u otro nombre— seamos conscientes de que no estamos ya ante un cuerpo sistemático de principios permanentes, elaborados *a priori* para cualquier situación pasada, presente o futura que pudiera alguna vez presentarse.

18. Juan Pablo II, *Discurso preparado para la audiencia general del miércoles 13 de mayo de 1981*: Eccl 2031 (23 de mayo de 1981) 635. (El atentado sufrido en la Plaza de San Pedro ese mismo día le impidió leer el discurso).

19. «Doctrinam de re sociali» (n. 1), «ex sociali doctrina ecclesiae» (n. 4), «socialis ecclesiae doctrina» (n. 42)... Quiero llamar la atención sobre el hecho de que las traducciones castellanas que manejamos habitualmente han traducido «doctrina» por «enseñanza», pero el único texto oficial es el que aparece en las AAS; todas las traducciones, incluidas las facilitadas por la Santa Sede, son oficiosas.

20. Pablo VI, OA 4 a, en *Nueve grandes mensajes*, 496.

VI. CRITERIOS HERMENEUTICOS

Lo que acabamos de decir no afecta solamente a la intención subjetiva con que deben escribir los pontífices, sino también al espíritu con que las comunidades cristianas deben recibir lo que ellos escriben. Uno se sorprende, por ejemplo, al encontrar todavía católicos que aplican indiscriminadamente a los partidos comunistas actuales la afirmación de Pío XI según la cual «el comunismo es intrínsecamente perverso»²¹, sin preguntarse siquiera si el comunismo de hoy coincide con el que condenó aquel papa hace medio siglo.

Como escribe José María Osés, «en los grandes principios nunca puede haber razón para denegar el rendimiento de juicio; en cambio, en las otras afirmaciones puede suceder que, al variar los datos, no tenga valor la afirmación que se apoyaba en ellos; e incluso es posible que, aun en el tiempo en que se da la doctrina, la realidad no responda a la que en el documento se refiere. En este caso no existe obligación de aceptar el juicio de la Iglesia»²².

Pongamos, una vez más, un ejemplo: tras la publicación de la encíclica *Quadragesimo anno*, en la que Pío XI afirmaba que «nadie puede ser a la vez buen católico y verdadero socialista»²³, los católicos ingleses consultaron a la Santa Sede si al laborismo le afectaba esa condena, y el Vaticano respondió negativamente «puesto que estaba libre del virus antirreligioso y propugnaba sus mejoras sociales por vías democráticas».

Así, pues, debemos partir del supuesto de que *ningún documento habla sobre realidades que en su tiempo no existían todavía ni responde a preguntas que sus autores no se plantearon*. Y si esto es así, resulta imprescindible estudiar muy bien lo que un escriturista llamaría el *Sitz im Leben* de dichos documentos, cómo eran entonces los movimientos sociales a los que se refieren, qué opiniones sustentaban las diferentes escuelas, etc.²⁴.

Con esto no quiero decir que los documentos de la DSI carezcan de utilidad para enjuiciar situaciones que no coincidan al pie de la letra con las que ellos intentaron iluminar, pero en tal caso tendremos que entablar con tales documentos una «conversación hermenéutica» similar a la que más arriba explicamos con referencia a la sagrada Escritura.

21. Pío XI, *Divini Redemptoris*, 60, en *Doctrina pontificia* III, 798.

22. J.M. Osés, *Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia*, en Instituto Social León XIII, *Curso de doctrina social católica*, Madrid, 1967, 94.

23. Pío XI, QA 120, en *Nueve grandes mensajes*, 107.

24. Jarlot publicó dos estudios clásicos sobre el particular, pero que desgraciadamente llegan sólo hasta Pío XI: G. Jarlot, *La Iglesia ante el progreso social y político. La enseñanza social de León XIII, de Pío X y de Benedicto XV vista en su ambiente histórico (1878-1922)*, Barcelona, 1967; Id. *Doctrina pontificia e historia. Pío XI. Doctrina y acción social*, en Fliche y Martin, *Historia de la Iglesia* XXVI.2, Valencia, 1980.

VII. ESTUDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Lo que venimos diciendo pone de manifiesto la necesidad que tienen las comunidades cristianas de especialistas que ayuden a comprender la DSI. Su tarea es triple:

1. *Esclarecer* los conceptos empleados por el magisterio (¿a qué «socialismo» se refieren las reservas de la Iglesia?, ¿qué entiende Juan Pablo II por «empresario indirecto»?...).

2. *Sistematizar* los conocimientos. El magisterio habla obedeciendo a motivos concretos, sin pretender elaborar un tratado sistemático de dogmática ni de moral. Son los estudiosos quienes deben reunir articuladamente, en base a un principio de intelección y un enfoque determinados, lo que el magisterio social ha ido enseñando de forma fragmentaria y en circunstancias diversas.

3. *Profundizar* la enseñanza para extraer toda su riqueza de contenido y *hacerla avanzar*. En 1934, mientras exponía a Pío XI cómo repercutían en su movimiento las ideas de *Quadragésimo anno*, el presidente de la ACJF (Acción Católica de la Juventud Francesa) se extrañó al ver que el papa fruncía el entrecejo. El Pontífice le replicó: «¿Cree que hoy, en 1934, no diríamos más de lo que escribimos en 1931..., hace ya tres años?». Y el papa añadió que la verdadera fidelidad tiene que hacerse inventiva. «Vuestra tarea en este terreno —concluyó Pío XI— es trabajar por preparar la próxima encíclica sobre la cuestión social».

VIII. COMPROMISO SOCIAL DE LOS CRISTIANOS

La DSI no necesita únicamente de estudiosos, sino también de hombres de acción; no está pensada sólo para ser «doctrina», sino para ser llevada a la práctica.

Antonio Gramsci hacía notar que la verdadera debilidad de la doctrina social cristiana no es tanto la mayor o menor adecuación de sus principios generales, cuanto el hecho de que se trata de un elemento político de segunda línea. Existe para tener un pretexto y poder decir, en los momentos de crisis, que también los católicos tienen una teoría social; pero en realidad éstos no son capaces de luchar para llevarla de manera efectiva a la práctica y, una vez pasado el momento en que hayan hecho uso de ella, sobre todo para diferenciarse de los socialistas, la relegarán de nuevo al desván²⁵.

Probablemente la raíz del problema está en que la mayoría de los creyentes siguen viendo el compromiso socio-político como algo tan-

25. Cit. en R. Buttiglione, *Doctrina social de la Iglesia e interpretación del mundo contemporáneo*, en Instituto Internacional para la Doctrina Social, *La doctrina social cristiana. Una introducción actual*, Madrid, 1990, 55.

gencial a la fe. Mientras la catequesis no dé una visión integral de lo que constituye el ser y la vocación del cristiano, será muy difícil comprender que «la doctrina social profesada por la Iglesia católica es algo inseparable de la doctrina que la misma enseña sobre la vida humana»²⁶.

IX. LEGÍTIMO PLURALISMO DE OPCIONES TEMPORALES

En estos últimos años se han oído voces que, a partir de la DSI, querían promocionar un *compromiso unitario* de los creyentes en el campo socio-político. Si por «compromiso unitario» se entiende la coincidencia en los grandes principios no hay nada que objetar, pero si se pretendiera conseguir la confluencia de todos en un «programa» único, es necesario recordar que precisamente la DSI defiende la existencia de un *pluralismo legítimo* de opciones temporales. Vamos a terminar nuestra colaboración intentando aclarar este punto.

En muchas exposiciones antiguas se presentaba la DSI como una «tercera vía» absolutamente precisa situada entre el capitalismo y el socialismo. Fue llamada, de hecho, «el camino intermedio de los católicos»²⁷. Debemos reconocer que la defensa del orden corporativo por *Rerum novarum* y, sobre todo, por *Quadragesimo anno* daban pie a esa comprensión. Por eso me parece muy importante la rotunda afirmación que hace Juan Pablo II:

La Doctrina Social de la Iglesia *no es* una «tercera vía» entre el *capitalismo liberal* y el *colectivismo marxista*, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una *categoría propia* (SRS 41g).

La doctrina social está, en efecto, en un plano distinto al de los sistemas económicos. Se sitúa, como dice el papa, en el plano de la *teología moral* (SRS 41g). Aporta grandes orientaciones éticas, pero no ofrece a la humanidad la maqueta detallada de una nueva sociedad. Somos nosotros los llamados a «inventar» sociedades que sean respetuosas con dichas exigencias éticas. Y lo escribo en plural porque, en principio, debemos afirmar que la enseñanza social de la Iglesia sería susceptible de múltiples encarnaciones y puede inspirar una pluralidad de programas políticos, proyectos sociales y modelos económicos que serían diversos entre sí. No existe, pues, ningún modelo determinado de sociedad que tengamos obligación de aceptar todos los cristianos en nombre de nuestra fe.

Esta es la razón por la que, aun compartiendo las mismas metas últimas, «una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes»²⁸. Como dijo el concilio Vaticano II:

26. Juan XXIII, MM 222, en *Nueve grandes mensajes*, 189.

27. Cf. E.Y. Hales, *The Catholic Church in the Modern World*, Garden City, 1960, cap. 16.

28. Pablo VI, OA 50 a, en *Nueve grandes mensajes*, 525.

Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida inclinará [a algunos creyentes] en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia (GS 43).

Naturalmente, si bien la DSI no ofrece una estrategia unívoca que tuviéramos que aceptar todos los cristianos en nombre de nuestra fe, eso no significa que los elementos que aporta para llevar a cabo el oportuno discernimiento no delimiten el campo de las opciones. Sin embargo, hoy por hoy el pluralismo socio-político de los cristianos es prácticamente ilimitado. Esta diversificación tiene la ventaja de permitir que se perciba mejor cuál es la verdadera competencia de la Iglesia en materia social. Pero cuando el pluralismo es tan amplio como en la actualidad, asistimos a la paradoja difícilmente explicable de que un mismo evangelio sirva a los potentados para oprimir y a los explotados del Tercer Mundo para hacer la guerrilla. Parece como si la DSI fuera simplemente el adorno religioso que añadimos a unas decisiones elaboradas en otro lugar. Por eso es importante recordar cómo terminaba el texto que acabamos de citar del Vaticano II:

Procuren siempre hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común.

BIBLIOGRAFIA

- R. Antoncich - J.M. Munárriz, *La doctrina social de la Iglesia*, Madrid, 1987; P. Bigo-F. Bastos de Avila, *Fe cristiana y compromiso social*, Buenos Aires, 1983; J.-Y. Calvez, *La enseñanza social de la Iglesia*, Barcelona, 1991; G.T. Farrel, *Doctrina social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1983; C. van Gestel, *La doctrina social de la Iglesia*, Barcelona ⁵1964; J. Höffner, *Manual de doctrina social cristiana*, Madrid, ²1974; J.M. Ibáñez Langlois, *Doctrina social de la Iglesia*, Pamplona, 1987; J.M. Osés, *Misión liberadora de la Iglesia*, Madrid, 1975.

DERECHOS HUMANOS

Fernando Torres

Centrarnos en el tema de los derechos humanos significa abordar lo que podría ser el punto nodal de encuentro entre las diversas éticas que conforman una sociedad pluralista como la actual. En torno a estos derechos se produce hoy un consenso que desautoriza a los que pretenden condenar éticamente la cultura actual. Los derechos humanos son hoy signo del progreso de la conciencia ética de la humanidad a lo largo de los siglos.

El camino que seguiremos a lo largo de esta exposición será el siguiente: daremos en primer lugar una noción sencilla de lo que son los derechos humanos y expondremos el problema de su fundamentación desde la perspectiva filosófica, tal como hoy se plantea. A continuación veremos cómo ha ido surgiendo la idea y la práctica de los derechos humanos en la historia de la humanidad. Es importante mostrar también cómo esas ideas han ido siendo recibidas, no siempre acogidas, por el magisterio de la Iglesia y la teología. El siguiente paso será poner en relación la idea de los derechos humanos con la perspectiva bíblica, que, sin duda, aportará una luz peculiar a nuestro estudio. Se completa el trabajo con una reflexión en torno a la aportación de la ética teológica al tema de los derechos humanos.

I. NOCION Y FUNDAMENTACION

1. *Noción*

Por derechos humanos entendemos la existencia de una serie de prerrogativas que afectan a toda persona humana por el mero hecho de serlo, independientemente de circunstancias de tiempo, lugar, cultura, religión, sexo, etc. Estos derechos no parten tanto de la realidad de lo que es hoy la persona humana, cuanto de lo que debería ser, si tenemos en cuenta el ideal de la persona humana. Tienen, por tanto, una irrenunciable base ética, de donde nace la realidad jurídica actual. Es decir, esos derechos se imponen como principio regulador de los diversos elementos que conforman el orden estatal y social.

Son derechos subjetivos, en cuanto que se refieren al sujeto humano. Pero al mismo tiempo son universales, imprescriptibles, inalie-

nables, irrenunciables. Son, por tanto, exigencias ideales, que orientan hacia la realización más plena de la persona humana.

En cuanto tales son previos a la sociedad, pero su toma de conciencia y el proceso de determinación de sus significados concretos es histórico y social. Sus concreciones van mudando con el cambio de las necesidades humanas que se va dando a lo largo de la historia. Son, por tanto, en algún sentido, una realidad histórica.

Hoy, los derechos humanos básicos se entienden, en síntesis, como derechos a la libertad, a la igualdad y a la participación¹. Los contenidos fundamentales de estos derechos humanos son la afirmación de la libertad e igualdad de toda persona ante la ley, junto con los derechos referentes a la participación política. A éstos hay que añadir los referentes a los aspectos sociales: derecho a la seguridad, al trabajo, al descanso, a un adecuado nivel de vida, a la instrucción, etc., que son condiciones de posibilidad de los primeros.

2. *Fundamentación*

Aunque se ha llegado a un cierto acuerdo en torno a los derechos humanos concretos, el problema de su fundamentación continúa siendo un tema abierto. Es claro que no basta una fundamentación de tipo positivista ni puramente inmanentista. Tal fundamentación «es incapaz de establecer la existencia de derechos naturalmente inherentes al ser humano, anteriores y superiores a las legislaciones escritas y a los acuerdos entre gobiernos, derechos que no le incumbe a la comunidad el otorgar, sino el reconocer y sancionar como universalmente valederos, y que ninguna consideración de utilidad social podría, ni siquiera momentáneamente, abolir o autorizar su infracción»². Para fundamentar el deber ser que proclaman los derechos humanos, es necesario acudir a una realidad más allá de la misma persona humana.

Se han intentado fundamentar los derechos humanos en la ley natural, en la naturaleza del hombre. Así, J. Maritain afirma:

Nos percatamos de que determinado orden ideal, arraigado en la naturaleza del hombre y de la sociedad humana, puede imponer exigencias morales, por doquier válidas en el mundo de la experiencia, de la historia y del hecho, y crear, por igual para la conciencia y para la ley escrita, el principio permanente y las normas primeras y universales del derecho y del deber³.

Pero la crítica hecha a la ley natural ha anulado esta posibilidad y cierra el paso a un consenso entre los filósofos en torno a la fundamentación de los derechos humanos.

1. Cf. W. Huber, *Derechos humanos, historia de un concepto*: Conc 11 (1979) 17-19.

2. J. Maritain, *Acerca de la filosofía de los derechos del hombre*, en E.H. Carr y otros, *Los derechos del hombre*, Barcelona, 1973, 116.

3. *Ibid.*, 113.

Con todo, hay algunos acuerdos, aunque matizados según la tradición cultural a que se pertenezca. En Occidente, se está de acuerdo en considerar los derechos humanos como una realidad previa a toda determinación jurídica, de modo que los Estados lo que harían sería solamente reconocer su existencia. Mientras tanto, en el Este socialista han dado una mayor importancia a la sociedad y al Estado. Es éste el que concede los derechos a los ciudadanos, que han de estar dispuestos a prescindir de ellos en cualquier momento en nombre del bien de la colectividad, verdadero sujeto de todos los derechos.

En estas diferencias se encuentran reflejadas las diversas tradiciones filosóficas que han dado lugar a dos tipos de sociedad tan diversos. Por una parte, el Occidente, individualista y liberal, afirma prioritariamente la importancia del individuo, entendiendo la sociedad como un pacto entre iguales, donde todos renuncian voluntariamente a algunos de sus derechos a causa del mayor bien que esperan conseguir a través de la asociación. Por otra, el Este, marxista y colectivista, heredero de la tradición hegeliana, afirma la sociedad como dato primario y al Estado como su más genuino representante. El individuo no tiene realidad fuera de la sociedad en la que nace y del haz de relaciones humanas y de producción que le configuran como tal sujeto.

Una posible vía de solución estaría en el personalismo, que intenta la superación tanto del individualismo occidental como del colectivismo del Este. El personalismo, tal como se entiende actualmente, afirma el valor de la persona, no como un ente aislado, sino en cuanto sujeto en relación. Desde esta postura de síntesis, donde se superan las tentaciones individualistas y las colectivistas, la persona humana se convierte en lugar axiológico, en fuente de valores morales. En el contexto de la persona así entendida, tendrían su lugar unos derechos humanos que no afirman al sujeto humano en contra de los demás ni lo defienden de los otros, vistos como una amenaza, sino que abren campos a la realización solidaria del sujeto humano. Igualmente el bien común no supone la negación u opresión de la persona humana, sino que consiste precisamente en favorecer el crecimiento real de la persona, de todas las personas, en todas sus dimensiones. Sólo a partir de una relación solidaria es posible para el sujeto humano su realización como persona. Una realización que, por supuesto, no es posible ni en la libertad del aislamiento completo ni incluido dentro de un grupo que anule su ser sujeto.

Pero con este planteamiento no se termina de solucionar el problema. Simplemente se aleja. Si decimos que los derechos humanos se fundamentan en la persona humana: ¿dónde se fundamenta el valor de la persona? ¿dónde se apoya la dignidad humana? ¿cómo podemos hacer de la persona humana y su dignidad un absoluto, cuando nuestra experiencia es precisamente la de la contingencia? Es éste un problema de orden metafísico y no ético, pero que únicamente se puede salvar a través de la afirmación de un absoluto (llámese Dios o de

cualquier otra forma) en el que se apoye la persona y su dignidad. Ese absoluto es condición de posibilidad para que la persona sea fuente de valores y, por tanto, lugar de afirmación de los derechos humanos. No afirmar ese absoluto supone quedarse en la pura contingencia y negar un auténtico fundamento a los derechos humanos.

En conclusión, no hay ahora mismo una fundamentación clara y común de los derechos humanos. Pero sí podemos afirmar que existe en general la intuición de que esos derechos son previos a todo reconocimiento jurídico y de que los Estados deben poner los medios necesarios para que los sujetos humanos puedan realizarlos, como medio para llegar a realizarse en plenitud; para que todo hombre o mujer pueda, como decía la Declaración de Virginia en 1776, alcanzar la «felicidad».

II. HISTORIA DE LOS DERECHOS HUMANOS

La actual afirmación de los derechos humanos ha sido fruto de una larga evolución a lo largo de la historia de la humanidad, tanto en la conciencia ética como en las realizaciones concretas.

1. *Los hechos*

Para hablar de los derechos humanos nos podemos remitir al nacimiento de la cultura occidental en el mundo griego. Entre ellos ya existieron las ciudades y los ciudadanos, la democracia y los derechos de los ciudadanos. Igualmente en otras culturas, de algún modo, ya aparece el tema. Así, por ejemplo, en la tradición hindú ya aparece un código de diez libertades humanas esenciales y virtudes necesarias para la vida buena⁴.

En nuestra cultura, ya a lo largo de la Edad Media encontramos algunos testimonios documentales que nos hablan de la concesión de algunos derechos a determinadas personas o grupos dentro de la sociedad. Así podemos señalar la *Magna carta libertatum*, documento inglés otorgado por el rey Juan sin Tierra en 1215, el decreto de Alfonso IX en las Cortes de León (1188) y otros. Estos documentos tienen como característica común el ser afirmaciones de «derechos estamentales». Es decir, son derechos concedidos a determinados estamentos o clases sociales. No son por tanto, declaraciones de derechos humanos tal y como les entendemos actualmente, dado que «la conciencia clara y universal de tales derechos es propia de los tiempos modernos»⁵.

4. Cf. S.V. Puntambekar, *El concepto hindú de los derechos del hombre*, en E.H. Carr y otros, *o.c.*, 296-297.

5. A. Truyol y Serra, *Los derechos humanos*, Madrid, 1975, 12.

En el paso de la Edad Media a la Edad Moderna descubrimos la ascensión y progresiva afirmación del sujeto humano. La persona emerge de la colectividad.

Este surgir de la conciencia individual se manifiesta en numerosas dimensiones de la vida de aquella época. Así, la filosofía va pasando del objetivismo al subjetivismo (del realismo ingenuo del tomismo al «pienso, luego existo» de Descartes). La religión asumirá también este cambio de una forma dolorosa, pues la reforma protestante, afirmando el libre examen, supondrá la ruptura de la unidad eclesial. Simultáneamente los jesuitas centrarán su espiritualidad en el examen de conciencia. En el arte se pasa de un trabajo colectivo al trabajo firmado por el autor. Y en el campo de la economía, los burgueses irán afirmando cada vez más la necesidad de abrir campo a la acción del individuo, eliminando las reglamentaciones de una sociedad corporativista, que ahogaba cualquier tipo de iniciativa.

Toda esta evolución de las ideas y de la práctica tiene una primera manifestación práctica a nivel jurídico en la progresiva afirmación de la libertad religiosa en la Europa de los siglos XVI-XVII. La Reforma y la Contrarreforma supusieron graves conflictos sociales. En ese clima fue tomando cuerpo el derecho a la libertad de conciencia. En un primer momento, se acepta el principio territorial (las confesiones se delimitan geográficamente) con la Paz de Augsburgo de 1555. El siguiente paso es el reconocimiento social de las minorías en el Edicto de Nantes de 1598. Y el tercero es el reconocimiento puro y simple de la existencia de diversas confesiones religiosas (así en la colonia de Rhode Island desde su fundación en 1636).

Más adelante, el ascenso de la burguesía hará más urgentes sus exigencias de libertad, tanto política como económica. La Independencia Americana (1776) y la Revolución francesa (1789) son los dos momentos claves, casi simultáneos en el tiempo, que marcan la aparición de un mundo nuevo y la caída del Antiguo Régimen. Antecedentes suyos son en Inglaterra la *Petition of Right* (1628), que protege los derechos personales y patrimoniales, el *Acta de Habeas Corpus* (1679), que prohíbe la detención sin mandamiento judicial, y la *Declaration of Rights* (1689) que confirma los anteriores.

Tanto en América como en Francia el tema de los derechos humanos va a estar en el origen de la independencia en un caso y de la revolución en otro. Lo primero que se hace en los dos casos es afirmar jurídicamente la realidad de los derechos humanos. Así en la *Declaración de derechos* de Virginia de 12 de junio de 1776 se afirma que hay ciertos derechos inalienables entre los que se enumeran los relativos a la vida, la libertad y la búsqueda de felicidad. Igualmente en Francia, unos años más tarde, el 29 de septiembre de 1789 se aprueba la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, donde se afirma que «el fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Estos derechos son: la

libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión». La búsqueda de garantías para estos derechos dará lugar al nacimiento de las Constituciones en los diversos estados que van naciendo en Europa a lo largo del siglo XIX, todos ellos de inspiración liberal.

Con las nuevas constituciones desaparecen todos los privilegios y fueros particulares (jurídicamente desaparecen los estamentos o clases sociales, ante la aplicación de la norma: la ley es igual para todos). Nace también un sistema judicial (único) que aplica la ley.

El cambio habido supone una nueva forma de gobierno. Acabado el Absolutismo, se instaura la república. La nueva legislación (código civil de 1804) elimina un derecho básicamente consuetudinario y fruto de la jurisprudencia. Ahora la ley se convierte en el centro de la sociedad. Es el producto de la voluntad del pueblo. Pero esta ley es a su vez limitada por la Constitución y por la Declaración de derechos que la encabeza⁶. Nace una nueva forma de relacionarse el sujeto con el Estado. Este no es súbdito, sino ciudadano.

Aparece, por tanto, el Estado liberal, con sus conocidas características: constitucional, democrático, representativo de los intereses del pueblo, al que, en principio, sirve.

A este nuevo Estado, ya desde los inicios, se le harán dos objeciones. Por una parte, se observa que la dialéctica de los votos tiene el peligro constante de dar lugar a la opresión de las minorías por las mayorías. La voluntad del pueblo no significa el gobierno del pueblo sobre sí mismo, sino que en realidad significa, como dice Stuart Mill, «la voluntad de la porción más numerosa y activa del pueblo, de la mayoría o de aquellos que consiguieron hacerse aceptar como tal mayoría»⁷.

Por ello, el estado liberal, marcado por las declaraciones de derechos recogidas en sus Constituciones, sufrirá una gran evolución en nombre de esos mismos derechos a los que sirve. Se irá haciendo más representativo. El derecho al voto, inicialmente muy restringido, se irá extendiendo a todas las capas de la población (no propietarios, analfabetos, mujeres, jóvenes...), dando por tanto mayor lugar a la representación de diversos intereses sociales en las instituciones del Estado. Igualmente se extenderá la igualdad ante la ley a todos los ciudadanos, eliminando progresivamente las discriminaciones existentes. Así, por ejemplo, se llegará a la abolición de la esclavitud (Inglaterra, 1833), bajo la influencia de los cuáqueros, que ya en 1807 consiguieron la abolición de la trata.

La segunda objeción proviene del marxismo. Desde la perspectiva del naciente proletariado industrial, los derechos y libertades que se

6. G. Diurni, *La tutela dei diritti fondamentali. Dalle prime dichiarazioni alle moderne costituzioni: storia e problemi; I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa*, Ciudad del Vaticano, 1985, 127-141.

7. *Sobre la libertad*, Madrid, 1971, 9.

afirman en el Estado liberal son meramente formales. Es decir, son afirmaciones jurídicas que, en principio, son universales, pero que, en la práctica, y dado que no se ponen las condiciones para que todos las puedan realizar, se convierten de nuevo en privilegios de la clase dominante, de la burguesía. El Estado liberal es, por tanto, un Estado clasista.

La evolución siguiente hará que vaya tomando cuerpo en los pueblos la aspiración a los derechos llamados sociales o económicos. De ahora en adelante, el Estado no es solamente el responsable de liberar al individuo de todas las trabas que impidan su libre desarrollo, sino que tiene la obligación de establecer las condiciones sociales necesarias para que todos los que forman la sociedad puedan llegar a ejercer su libertad.

Estos derechos sociales están ya presentes en la Constitución francesa de 1848, donde se establece el derecho al trabajo, a la asistencia, a la educación, etc.:

La conciliación de los derechos sociales con los individuales es la meta que persigue hoy en Occidente el llamado Estado social de Derecho⁸.

Más tarde, después de la II Guerra Mundial, horrorizados los pueblos y sus gobernantes por los abusos de un Estado totalitario (la Alemania de Hitler) contra sectores muy amplios de su población, diversas naciones fundan la Organización de las Naciones Unidas. Una de sus primeras preocupaciones será la de elaborar una *Declaración universal sobre los derechos humanos*, que fue aprobada finalmente en París el 10 de diciembre de 1948. En este texto se pretenden conjugar las dos líneas de derechos de que hemos hablado, los individuales y los sociales o, dicho de otra manera, los negativos y los positivos, los que suponen eliminar trabas a la libertad del individuo y los que pretenden crear las condiciones sociales necesarias para que el individuo se pueda desarrollar en plenitud.

Hay que decir, en todo caso, que, aunque la crítica marxista ha resultado fecunda para el desarrollo del Estado liberal, allá donde las ideas marxistas han configurado la forma del Estado (países socialistas), tampoco se ha dado la total afirmación y promoción de los derechos del hombre. La crítica marxista, al acusar a las libertades de que era portador el nuevo Estado de burguesas y clasistas, olvidó el elemento universal de que era portadora la clase burguesa. Condenando sus privilegios y excesos, condenó también lo que había de válido en el nuevo Estado. Resultó así un Estado que, a pesar de llevar frecuentemente el título de «democrático», es lugar de opresión y anulación de la realidad de la persona.

La posterior evolución ha supuesto la universalización del tema. Los derechos humanos se han convertido en una realidad presente en

8. A. Truyol y Serra, *o.c.*, 22.

todas las culturas. Al mismo tiempo, y en el marco de la ONU, se han ido estableciendo una serie de pactos o convenios que ampliaban y concretaban los contenidos de los derechos humanos ya establecidos en la Declaración de 1948. Así el 16 de diciembre de 1966 se aprobaron el *Pacto internacional de derechos civiles y políticos* y el *Pacto internacional de derechos económicos, sociales y culturales*. Igualmente, tanto la ONU como la OIT (Organización Internacional del Trabajo) han ido aprobando una amplia serie de convenciones en torno a aspectos concretos (derechos de la mujer, problemas de los apátridas, refugiados, etc.).

El problema en torno a estas declaraciones de la ONU y organismos similares es el de su eficacia jurídica. Nadie discute su obligatoriedad moral, pero no existe de hecho el mecanismo jurídico que permita a los particulares recurrir ante la violación de sus derechos. Con todo, no hay que pensar que todo ese trabajo sea inútil. Para empezar muchos de esos derechos ya han sido recogidos en las constituciones de los Estados. Por otra parte, todas estas declaraciones han contribuido a desarrollar una conciencia ya existente en torno a este tema en todo el mundo.

2. *Reflexiones finales*

La historia nos muestra cómo los derechos humanos se han ido desarrollando en los últimos siglos, cómo sus contenidos se han ido haciendo más concretos, cómo se han ido convirtiendo en realidad jurídica a través de su presencia en las constituciones de los Estados modernos. La historia, al menos en este caso, nos invita a no ser pesimistas sobre la persona humana, la sociedad y su capacidad de evolucionar para bien.

De todos modos, hay quien ha pretendido negar los derechos humanos por ser fruto de las pretensiones de una clase social. Hay que reconocer que han nacido en el seno del liberalismo y marcados por una concepción individualista de la persona. Desde su nacimiento han sido ideológicamente utilizados de los más diversos modos. Al principio, fueron los burgueses los que los utilizaron para defender sus derechos, especialmente el derecho de propiedad y de iniciativa económica, al tiempo que negaban cualquier tipo de asociación en el campo de las relaciones económicas.

Todo puede interpretarse desde esta perspectiva. Pero es innegable el aspecto humanista que la concepción liberal burguesa llevaba consigo al plantear los derechos humanos. Al insistir en sus derechos como clase, la burguesía implantaba en la sociedad algo que era bueno para todas las clases y para todos los hombres.

Precisamente en esa sociedad libre de trabas, donde ciertamente las libertades alcanzadas eran prácticamente formales para la mayoría, ha sido donde se ha ido creando la conciencia de la necesidad de estable-

cer los otros derechos llamados sociales. Sin la afirmación de los derechos políticos, que igualaban a todos ante la ley, nunca podrían haber sido planteados los derechos de las clases oprimidas, de las minorías⁹.

Han sido las circunstancias históricas las que han ido haciendo descubrir progresivamente nuevos contenidos de los derechos humanos. Es más, muchas veces han sido las situaciones de injusticia y de opresión las que han ido haciendo comprender la necesidad de establecer unos límites ante el poder del Estado o unas condiciones sociales más positivas. Las declaraciones de derechos son siempre acusaciones contra los regímenes del pasado, a la vez que promesas de protección contra los mismos abusos por parte de regímenes futuros. Cuando los derechos humanos son amenazados es cuando se necesita afirmarlos. Quizá porque siempre habrá nuevas amenazas para el hombre es por lo que las declaraciones de derechos nunca serán catálogos completos y definitivos de los derechos del hombre¹⁰. Posiblemente estamos en un proceso abierto que nos llevará permanentemente a nuevas precisiones en torno a los significados concretos de la dignidad de la persona humana.

III. LA RECEPCION DE LOS DERECHOS HUMANOS POR LA IGLESIA

Al examinar la relación entre la Iglesia y los derechos humanos no podemos caer en simplificaciones. La realidad de los derechos humanos ha estado siempre de algún modo presente en la praxis de servicio a los más pobres y necesitados que ha existido en la Iglesia a lo largo de toda su historia. Pero también tenemos que ser honestos y reconocer que los derechos humanos, tal y como se entienden modernamente, no han sido benévolamente aceptados por la Iglesia. La Iglesia y la teología «tardaron en caer en la cuenta de que se trataba de una causa tan fundamental como sencilla: la del hombre en cuanto tal, con su humanidad, su dignidad y su derecho a vivir como hombre entre sus iguales. En las Iglesias se tardó en advertir que, por tanto, al mismo tiempo estaba en juego el proyecto de Dios sobre el hombre. Y el proceso de aprendizaje fue realmente largo»¹¹.

Quizá la razón de ese alejamiento de la Iglesia ante el tema de los derechos humanos se pueda encontrar en el mismo proceso histórico eclesial. Para los cristianos los tres primeros siglos son un momento de reivindicación continua de su derecho a existir como grupo dentro de una sociedad hostil. En aquellos momentos el mensaje de Jesús les ayudaba a tomar conciencia de sus derechos como ciudadanos. Pero a

9. Cf. *ibid.*, 18.

10. Cf. A.J. Lien, *Diversas consideraciones relativas a la naturaleza y al logro de los derechos del hombre*, en E.H. Carr y otros, *o.c.*, 41.

11. St. Pfürtner, *Los derechos humanos en la ética cristiana*: Conc 11 (1979) 79.

partir del año 313 la situación cambia. La Iglesia es reconocida socialmente. El cristianismo se convierte en la religión del Estado. Desde ese momento, la Iglesia latina abrazó con toda naturalidad la ideología del orden establecido, en el que encontraba protección y ayuda. Desde esa perspectiva, la reivindicación de los derechos del individuo se convertía en algo subversivo. La Iglesia como sociedad perfecta dominaba sobre la sociedad civil, que debía ser orientada y guiada por aquella. Los individuos no tienen en este contexto derechos, sino deberes para con Dios. No es posible pensar unos derechos humanos basados en un orden natural ni social, ya que ninguno de estos dos órdenes tienen sentido fuera de la perspectiva religiosa.

Cuando en la Revolución francesa se proclaman los *Derechos del hombre y del ciudadano* (1789), la Iglesia reacciona mal, porque siente que se cuarteja toda una forma de entender la sociedad y la civilización cristiana. Pero, además, los promotores de aquella Declaración sentían que hacerla triunfar significaba luchar contra la Iglesia, signo del pasado, de otra forma de entender la sociedad opuesta a la que ellos querían hacer realidad. En definitiva, «la visión antropológica de los derechos humanos se sitúa en las antípodas de la civilización cristiana»¹².

La actitud de enfrentamiento en este campo marcará a la Iglesia hasta Juan XXIII. Ciertamente, en ocasiones se hablará de derechos humanos, pero siempre desde un contexto radicalmente diferente al que se utiliza en la sociedad civil. La añoranza de una situación de cristiandad, el seguir considerando la Iglesia como sociedad perfecta, de la que la sociedad civil se debe considerar servidora, marcará la relación de la Iglesia con la sociedad durante todo el siglo XIX y parte del XX. Esta oposición se pone de manifiesto incluso en el lenguaje. León XIII asumirá en *Rerum novarum* (1891) algunos «derechos naturales del hombre», pero rehuirá la expresión «derechos humanos».

Con todo, de León XIII a Pío XII se va produciendo progresivamente un acercamiento más positivo al tema de los derechos humanos. Pío XII hablará de derechos humanos en sus radiomensajes de Navidad de 1942 y 1944, aunque no aludirá nunca a la Declaración de la ONU por considerar que ésta no respeta el auténtico orden de las cosas, al no hablar expresamente de un fundamento divino de los derechos humanos.

El momento de la ruptura se da claramente con Juan XXIII y su encíclica *Pacem in terris* (1963). En ella el papa hace un elenco de los derechos humanos, recogiendo tanto los derechos políticos como los sociales, que viene a coincidir prácticamente con la Declaración de la ONU. Alude además a la ONU, deseándola que «pueda ir acomodando cada vez mejor sus estructuras y medios a la amplitud y nobleza

12. B. Plongerón, *Los derechos humanos en el siglo XVIII. ¿Anatema o diálogo entre cristianos?*: Conc 11 (1979) 59.

de sus objetivos». Su objetivo principal debe ser «garantizar con eficacia los derechos del hombre; derechos que brotan inmediatamente de la dignidad de la persona humana» (n. 145). En cuanto a la Declaración dice saber que algunas partes suscitan «objeciones fundadas», pero que «debe considerarse un primer paso introductorio para el establecimiento de una constitución jurídica y política de todos los pueblos del mundo» (n. 144).

El concilio Vaticano II inclina la balanza definitivamente del lado del diálogo y del encuentro entre la Iglesia y el mundo. El tema se trata preferentemente en *Gaudium et spes*. Mención aparte merece la Declaración sobre la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*), uno de los documentos más problemáticos a lo largo del Concilio, junto con la misma *Gaudium et spes*, donde se asume por fin la libertad de conciencia como uno de los derechos humanos básicos.

Gaudium et spes fundamenta los derechos de la persona de una forma que podríamos llamar descendente, en cuanto muestra el fundamento y las exigencias de los derechos humanos a la luz de la fe, frente a los documentos anteriores, especialmente *Pacem in terris*, que utilizan una argumentación ascendente, ya que parten del derecho natural. De ahora en adelante será la vía descendente la que se usará en los documentos del magisterio¹³.

La posterior evolución es confirmación y ampliación del camino iniciado. Así *Populorum progressio* (Pablo VI, 1967) planteará el tema del derecho de los pueblos al desarrollo y el Sínodo de 1974 afirma que la misión de la Iglesia implica la defensa de los derechos de la persona humana.

Este cambio de perspectiva supone el reconocimiento de la realidad de la autonomía del mundo. Se olvida la idea de la Iglesia como sociedad perfecta que debe dirigir la sociedad humana. La Iglesia quiere ahora ser servidora de los pueblos y de las personas y está dispuesta a apoyar los esfuerzos de todos los hombres en defensa de los derechos humanos. «Sin que siempre tenga a mano respuesta adecuada a cada cuestión, desea unir la luz de la Revelación al saber humano para iluminar el camino recientemente emprendido por la humanidad» (GS 33). En esta línea se sitúa también Juan Pablo II, acérrimo defensor de los derechos humanos.

Otros muchos textos emanados del magisterio en los últimos tiempos se mueven dentro de esta perspectiva que acabamos de exponer. Como afirma la Comisión Teológica Internacional en un documento que preparó sobre este tema, «el modelo de Iglesia autoritaria y poderosa es abandonado a favor de una Iglesia en posición de servicio, de diálogo y de solidaridad en esfuerzos comunes. La defensa y la promoción de los derechos del hombre están cada vez más ligados a la misión de la Iglesia *sicut ele-*

13. Cf. Comisión Teológica Internacional, *Dignidad y derechos de la persona humana*, Madrid, 1985, 15-16.

mentum constitutum integrale»¹⁴. En ese documento la Comisión quiso bosquejar una teología de la dignidad y de los derechos del hombre. Ese texto quiere ser una teología de los derechos humanos, revisando su actual fundamentación, insertándolos en la realidad de la historia de salvación, al tiempo que se examina críticamente su realización en diversas partes del mundo y se abren nuevas perspectivas¹⁵.

En definitiva, el magisterio sabe que ya no hay necesidad de formular lo que ya está formulado. Lo propio del magisterio es, desde el evangelio, participar en el esfuerzo de la humanidad por determinar un núcleo común de valores humanos. El magisterio debe aportar una visión del hombre y su dignidad desde la revelación. Quizá lo más importante no sea tanto el hacer o dar doctrina, sino proclamar los derechos humanos y defenderlos allá donde puedan ser amenazados o violados¹⁶.

La recepción de los derechos humanos en las Iglesias ortodoxas y protestantes tampoco ha sido muy positiva. Para los ortodoxos la doctrina de los derechos humanos se asimilaba al racionalismo occidental, expresión de la afirmación del hombre contra Dios. Sólo a través de la reflexión sobre la libertad religiosa, favorecida en las situaciones en que se encontraban en minoría, ha hecho posible el encuentro con el tema¹⁷. Para los protestantes no tienen sentido unos derechos planteados a partir de la naturaleza del hombre. Solamente pueden derivar de la exigencia soberana de Dios. De todos modos, no parece que el tema haya ocupado un lugar central en la ética protestante¹⁸.

Desde el punto de vista ecuménico también el tema ha ido cobrando importancia. De hecho ha ocupado un lugar importante en las últimas asambleas del Consejo Mundial de las Iglesias (Basilea, 1989 y Seúl, 1990).

IV. LOS DERECHOS HUMANOS DESDE LA PERSPECTIVA DE LA ÉTICA CRISTIANA

Pretendemos en este apartado poner los derechos humanos a la luz de la ética cristiana. La mirada ética no añade nuevos contenidos a los derechos humanos, pero sí los sitúa en una nueva dimensión, que nos hace subrayar algunos de sus contenidos como los más urgentes para la praxis cristiana.

En primer lugar, nos acercamos a la Biblia, intentando leerla en clave de derechos humanos. En segundo lugar, formulamos una serie de orientaciones para la praxis cristiana.

14. Comisión Teológica Internacional, *Los cristianos de hoy ante la dignidad y los derechos de la persona humana*, Madrid, 1987, 46.

15. Cf. *ibid.*, 147.

16. Cf. E. Hamel, *L'Eglise et les droits de l'homme*. *Jalons d'histoire*: Greg 65 (1984) 295.

17. Cf. *ibid.*, 298.

18. Cf. St. Pfürtner, *o.c.*, 78.

1. *Los derechos humanos en la Biblia*

La categoría derechos humanos no pertenece al universo cultural en el que fue redactada la sagrada Escritura. Pero en ella podemos encontrar algunos datos que iluminen la lectura actual que nosotros hacemos de los derechos humanos.

En el Antiguo Testamento, constatamos cómo la alianza que Dios establece con los hombres lleva siempre consigo una salvación concreta e histórica. La promesa de salvación es promesa de un reino de fraternidad, donde Dios estará en medio de su pueblo. El signo de esa salvación es, a lo largo del Antiguo Testamento, la acción de Dios en favor de los más pobres y necesitados, de los que están marginados. Dios, como verdadero rey del pueblo, toma para sí la defensa de aquellos que no pueden defenderse a sí mismos (huérfanos, viudas, extranjeros...). Numerosos textos de los profetas nos hablan de esta preocupación de Dios que, como es natural, dice más de la justicia de Dios, que de la bondad de los pobres. Los necesitados, por el mero hecho de serlo, tienen un derecho ante Dios, en nombre de la justicia de Dios. Los fieles se distinguen porque hacen suya esta preocupación de Yahvé en favor de los pobres y oprimidos.

El Nuevo Testamento hace suya la promesa de salvación del Antiguo y la completa. Jesús habla de Dios como Padre que acoge a sus hijos en la familia del reino. Todos tienen cabida en torno a la mesa común (comidas de Jesús con los pecadores). Los pobres son bienaventurados porque ya está presente el reino. Para los necesitados, enfermos, oprimidos ha llegado la buena nueva de la salvación (Lc 7, 22). Ese es el gran signo que demuestra que Jesús es el esperado de los tiempos. No hay razón para discriminar a nadie, porque todos están invitados a formar parte del reino:

Jesús demuestra con esa conducta que también los menospreciados y difamados por la sociedad tienen derecho a un reconocimiento, que también el «pecador», el fracasado y el criminal poseen una inalienable dignidad humana. Jesús demuestra con su conducta —para decirlo con palabras de Kant— que no considera al hombre «como medio», sino «como fin en sí», que honra en cada hombre a la criatura amada por Dios, a la humanidad¹⁹.

2. *Orientaciones éticas*

Se ha dicho muchas veces que los valores en que se apoyan los derechos humanos han brotado bajo la influencia del cristianismo. Aunque sea verdad, hay que reconocer que los derechos humanos tienen su autonomía. La afirmación de la dignidad humana puede bastar para fundamentarlos en cuanto realidades éticas. No se trata, por tanto, de

19. J. Bank, *Los derechos humanos en el Nuevo Testamento*: Conc 11 (1979) 49.

elaborar una fundamentación de los derechos humanos que les haga arrancar, en cuanto realidades éticas, única y exclusivamente de la fe cristiana. Pero sí podemos releerlos a la luz de la historia de salvación, donde sin perder su sentido humano, toman su pleno valor²⁰.

Es más, sería peligroso defender esa fundamentación exclusivamente cristiana. Significaría una vuelta al concepto de cristiandad. Desde esta perspectiva el hombre solamente puede ser comprendido en plenitud desde lo cristiano. Se niega cualquier posibilidad de autonomía, quedando la sociedad humana en el aire y sin fundamentación fuera del evangelio. Así lo entendía Pío XI cuando en *Divini Redemptoris* (1937) afirmaba que la civilización cristiana era la única ciudad verdaderamente humana.

Por otra parte no podemos anexionarnos la idea de los derechos humanos, diciendo que ya están en el evangelio y que son valores cristianos. Hay que reconocer la deuda contraída con todos aquéllos, a menudo no cristianos, que trabajaron en la elaboración, proclamación y defensa de los derechos humanos. En el fondo, esto significa aceptar que Dios actúa también fuera de los límites de la Iglesia.

Partimos, pues, de la aceptación de los derechos humanos como un reflejo de la justa autonomía de lo humano, tal y como se entiende en *Gaudium et spes* (n. 36), pero iluminándolos desde la perspectiva de nuestra fe, de forma que esa realidad humana queda redimensionada y subrayada en algunos de sus aspectos²¹. ¿Cuáles son estas redimensiones que provienen de leer el texto de los derechos humanos en el contexto de la fe cristiana?

En primer lugar, se refuerza la afirmación de que todo hombre es sujeto y tiene la misma dignidad. Nuestra fe en Dios «postula que la utopía de la liberación de todos como sujetos verdaderamente humanos no sea pura proyección, como ciertamente sería ahora y siempre si sólo fuera utopía y no Dios»²². Desde esta perspectiva cobra fuerza la reivindicación de la dignidad para todos los hombres, incluso para el fracasado, o mejor, sobre todo del fracasado. Dios mismo «proclama que no hay ningún hombre definitivamente fracasado: aun el de hecho machacado por los demás, aun el que muere sin un mínimo de realización histórica, aun el derrotado de cualquier manera... es un hombre digno, un sujeto merecedor de respeto absoluto, un objeto de amor incondicional, una existencia con sentido»²³.

Evitando el peligro de hacer ideología de estas afirmaciones, la praxis del cristiano debe mostrar que todos los hombres están llamados a ser sujetos ante Dios, debe ser capaz de transformar a los otros

20. Cf. E. Hamel, *a.c.*, 298-299.

21. Cf. M. Vidal, *Moral de actitudes I. Moral fundamental*, Madrid, 1981, 219-227.

22. J.B. Metz, *La fe, en la historia y la sociedad*, Madrid, 1979, 85.

23. A. Torres Queiruga, *Creo en Dios Padre. El Dios de Jesús como afirmación plena del hombre*, Santander, 1986, 68.

con que se relaciona en sujetos. Los que creemos que Dios nos ha aceptado a todos sin distinción ni condición, tenemos que saber acoger y respetar a todo hombre por el mero hecho de serlo, sin condiciones. Afirmar los derechos humanos para todos es la primera norma para el cristiano.

En segundo lugar, el uso ideológico que tan frecuentemente se ha hecho de los derechos humanos nos tiene que hacer precavidos. Como toda realidad humana, puede manipularse y convertirse en instrumento al servicio de los intereses de una clase o grupo dentro de la sociedad. Ya conocemos el contexto antropológico individualista en el que nació la afirmación de los derechos humanos. Además, la afirmación de los derechos humanos se puede confundir muchas veces con la búsqueda egoísta de mi derecho.

Desde la perspectiva del evangelio la noción de mi derecho queda sustituida por la de responsabilidad y servicio que nos lleva a preocuparnos de los derechos de los otros más que de los nuestros. En determinadas situaciones nos invita, incluso, a renunciar a nuestros legítimos derechos. La idea de derecho subjetivo, válida en sí misma, no puede ser la última actitud del discípulo de Cristo. El criterio que indica al cristiano que no está manipulando ideológicamente los derechos humanos, sino firmemente comprometido en su favor, será su capacidad de ir más allá de la defensa del propio derecho o de los derechos del grupo a que pertenece, para proclamar y defender los derechos de los otros.

Por todo ello, es claro que los derechos humanos se convierten para el cristiano en deberes. Los derechos humanos hablan de nuestros deberes para con todos aquellos que han sido y son privados de esos derechos. Nuestra fe exige que «los derechos humanos sean puestos en vigor ante todo para aquéllos que están privados de ellos y sufren opresión. Los derechos humanos devienen concretos cuando son concebidos como “derechos del prójimo”»²⁴.

No pueden ser tampoco los derechos humanos ocasión para manifestar ni defender intereses particulares de una nación o de un grupo social. Así se han manipulado muchas veces los derechos humanos y se han enturbiado las relaciones entre las naciones. Hay que reconocer, y los derechos humanos son un camino para ello, que la humanidad está llamada a formar una única sociedad. No vale preguntarse por lo que conviene a la propia nación o raza, sino por lo que verdaderamente sirve a la paz y fraternidad entre todos los hombres. El respeto a los derechos humanos en un Estado que oprimiese a los otros, convertiría esos derechos en un privilegio inaceptable y en una forma de manipulación de los otros. El derecho del hombre es uno e indivisible y debe ser respetado en todo tiempo y lugar.

Hay hoy diversas perspectivas a la hora de entender los derechos humanos, según el lugar geopolítico desde el que se juzguen. Desde

24. J. Moltmann, *La Iglesia, fuerza del Espíritu*, Salamanca, 1978, 220.

Occidente se privilegian los derechos del individuo frente al Estado, la libertad de conciencia, de propiedad, etc. Desde el Este socialista se subrayan los derechos sociales. Teóricamente hay un esfuerzo de toda la sociedad por crear las condiciones sociales justas que permitan a todos llevar a la práctica sus derechos.

Desde la perspectiva del Tercer Mundo, del Sur pobre y olvidado, los derechos humanos se convierten en exigencia de las mínimas condiciones de supervivencia, de igualdad de oportunidad para todos, y de eliminar la explotación y dependencia en que viven. A este respecto son muy iluminadoras las palabras de Jon Sobrino:

Creo que la humanidad se divide entre aquellos que dan la vida como algo supuesto y aquellos que no la dan por supuesto, sino que tienen, más bien, como tarea fundamental el sobrevivir. Creo también que nuestra humanidad se divide entre aquellos que nacen, de hecho, con derechos y aquellos que nacen, de hecho, sin ellos²⁵.

Está claro que es importante el lugar desde donde se elabora la reflexión sobre los derechos humanos, puesto que condicionará nuestra manera de ver la realidad. Pues bien, para los cristianos el lugar desde el que leer el texto de los derechos humanos deberá ser necesariamente el mundo de los pobres de la tierra. Sólo desde la identificación real con los más pobres y humillados es posible comprender de una forma desideologizada lo que significan los derechos humanos en nuestro mundo.

No se pueden comprender adecuadamente los derechos humanos desde una posición de poder. Desde la perspectiva de los poderosos de nuestro mundo los derechos humanos tienen una función legitimadora que traiciona su función más original de servicio a la dignidad humana. Hay que devolver a los derechos humanos su función crítica. Y eso sólo será posible si los comprendemos desde la perspectiva de los débiles de este mundo.

Entendemos por tanto que, sustentando los derechos humanos, hay un deber humano fundamental: no mantener envilecida nuestra humanidad. Cuando la mayor parte de la humanidad sufre en condiciones infrahumanas, ese primer deber se convierte en urgencia suprema para el cristiano.

Podemos afirmar, por tanto, que desde la perspectiva del evangelio hay que defender los derechos humanos. Jesús defendió ciertamente la dignidad igual de todos los hombres, pero siempre dentro de una dinámica liberadora más amplia que planteaba un futuro de plenitud. Esa perspectiva anima constantemente las realizaciones históricas de los hombres. Estos derechos que hay que proclamar y defender práctica-

25. J. Sobrino, *Cómo abordar los derechos humanos desde Dios y desde Jesús: VidRel 66* (1989) 104.

mente son los de «todos los hombres y todo el hombre», como diría Pablo VI²⁶.

Pero, precisamente porque hay que defender los derechos humanos de todos, hay que subrayar especialmente los de aquellos a quienes se les niegan. Es nuclear en el evangelio la afirmación de los «derechos de los pobres». La defensa de sus derechos es condición de posibilidad de la defensa de los derechos humanos. La realización de esos derechos de los pobres a una vida digna y plenamente humana es criterio para la valoración de cualquier sistema político o económico vigente. Desde la perspectiva del evangelio, los derechos humanos, concretados en los derechos de los pobres, se convierten en instancia crítica de la sociedad, a la vez que en proclamación de un futuro nuevo que sólo en el reino tendrá su plena realización, pero que va animando ya las transformaciones históricas en que los cristianos tienen que comprometerse²⁷.

En consecuencia, para el cristianismo es fundamental la lucha por la proclamación y defensa de los derechos humanos. Esto, en nuestra sociedad occidental desarrollada, significa la lucha contra el individualismo burgués, ideología que nos pertenece como la piel a la carne, pues somos de esta sociedad en la que hemos nacido. Significa también el prestar atención prioritaria, más que a los propios derechos, a los derechos de los que no se pueden defender a sí mismos. Los derechos de los pobres (entendiendo «pobres» en un sentido sociológico amplio, no sólo desde el aspecto económico) se convierten en la preocupación más urgente para el cristiano, muy por encima de la afirmación de los propios derechos.

En esta misma línea, habría que tener en cuenta los derechos de los que aún no han nacido. ¿Qué mundo estamos preparando para los que vendrán en el futuro? La preocupación por la ecología, de la que se va tomando progresivamente conciencia, no es ya una pura preocupación burguesa para mantener el nivel de vida de las sociedades desarrolladas. Vamos comprendiendo que la relación del hombre con la naturaleza no puede ser de explotación, sino de solidaridad. La naturaleza es nuestro medio y fuera de él nuestra vida sería inhumana.

Hay que tener también en cuenta que si los cristianos pretendemos ser una instancia ética frente a la sociedad, lo primero que tenemos que hacer es proclamar y respetar escrupulosamente los derechos humanos dentro de nuestra institución. Esto no significa que sean directamente trasladables los esquemas de la sociedad civil a la sociedad eclesíástica. De hecho, la Iglesia es una sociedad de pertenencia voluntaria mientras que aquélla, la civil, es obligatoria. De todos modos, hay ciertamente cosas que cambiar todavía dentro de la Iglesia con respecto a los derechos humanos. Es bueno que los derechos humanos sean también dentro de la Iglesia una instancia crítica que

26. Cf. PP 14.

27. Cf. R. Velasco, *Iglesia de Jesús y derechos humanos*: MisAb 4 (1978) 63-73.

nos ayude a reforzar aquellos aspectos de nuestra convivencia en los que no sólo se daña la caridad cristiana, sino también la justicia.

En definitiva, los derechos humanos nos abren a una visión de la humanidad como una verdadera fraternidad donde todos nos podemos encontrar como iguales. Los derechos humanos no son una mirada al pasado. Son ciertamente una realidad jurídica, pero son mucho más, en cuanto que reflejan un deber ser, una imposición que la humanidad se hace a sí misma, para respetar su propia dignidad. En los derechos humanos se expresa una esperanza de comunión universal entre todos los hombres, que ya es activa en nuestra historia concreta. Los cristianos deben participar activamente en llevar a la práctica esa esperanza que recorre hoy a toda la humanidad, porque allá donde se defiende al hombre y su dignidad está presente la gracia de Dios que salva y lleva a la persona humana a su plenitud.

BIBLIOGRAFIA

- B. Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, París, 1989; E.H. Carr y otros, *Los derechos del hombre*, Barcelona, 1973; R. Coste, *Moral internacional*, Barcelona, 1967; S. López Campo, *Ética y jurídica: los derechos humanos*, Madrid, 1990; J. Maritain, *La personne et le bien commun*, París, 1947; J.B. Metz, *La fe, en la historia y la sociedad*, Madrid, 1979; G. Peces-Barba, *Derechos fundamentales*, Madrid, 1976; A. Truyol y Serra, *Los derechos humanos*, Madrid, 1968; Varios, *El derecho de ser hombre*, Salamanca, 1973; *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa*, Roma, 1985; *La Iglesia y los derechos humanos: Conc 144* (1979); *Los derechos humanos, instancia crítica: MisAb* 4(1978); *Por los derechos humanos: VidRel* 66 (1989); M. Vidal, *Ética civil y sociedad democrática*, Bilbao, 1984; Id., *Moral de actitudes III, Moral social*, Madrid, 1979; Id., *Valor absoluto de la persona: Com II* (1982) 51-72.