

ÉTICA, POLÍTICA Y LIBERTAD

ENRIQUE COLOM

SUMARIO. I. DIOS Y EL CÉSAR. II. ORDEN SOCIAL Y ORDEN MORAL: 1. Dimensión ética de la actuación social. 2. El pecado, destructor del orden social. 3. Realización práctica y eficacia del orden moral. 4. Principios de la ética social. 5. Necesidad de las ciencias sociales. III. LIBERTAD Y ORDEN SOCIAL: 1. Insuficiencia de la liberación. 2. Libertad y vínculos. 3. Incorporación libre a los designios divinos. 4. La libertad como energía del progreso social. 5. La cooperación al bien. IV. LA ENSEÑANZA SOCIAL DEL MAGISTERIO: 1. La enseñanza moral del Magisterio de la Iglesia. 2. La competencia del Magisterio en el campo social. 3. Obligatoriedad de la Doctrina Social de la Iglesia. 4. Formación de la conciencia. V. DISTINCIÓN DE NIVELES: 1. Distinción de planos y libertades civiles. 2. Iglesia, Jerarquía y política. 3. Pluralismo de los fieles en materias sociopolíticas.

La finalidad del presente trabajo es estudiar las relaciones entre el orden moral y el orden social —especialmente en su aspecto político—, haciendo hincapié en el tema de la libertad. El objeto es muy amplio, por lo que no pretendemos ser exhaustivos; sin embargo —aun a riesgo de una cierta dispersión—, se han desarrollado con detenimiento algunos puntos, que parecen más pertinentes en la actual coyuntura sociopolítica¹.

1. ABREVIATURAS:

QuA: PIO XI, Enc. *Quadragesimo anno*, 15-V-1931, AAS 23, 1931, pp. 177-228.

MM: JUAN XXIII, Enc. *Mater et magistra*, 15-V-1961, AAS 51, 1961, pp. 401-464.

PT: JUAN XXIII, Enc. *Pacem in terris*, 11-IV-1963, AAS 55, 1963, pp. 257-304.

I. DIOS Y EL CÉSAR

La Sagrada Escritura no propone *ex profeso* una doctrina sobre la vida política: en diversos lugares se encuentran textos referentes al orden sociopolítico que, casi siempre, responden a situaciones concretas. Pero, si tuviéramos que elegir un pasaje característico sobre las relaciones religión-política, quizá el más adecuado sería la controversia a propósito del tributo al César (Mt 22, 15-21 y par.). Es claro que los enemigos de Jesús no buscan una aclaración del problema, sino sólo tenderle una trampa: enemistarlo con los romanos, que detentaban el poder político, o con la religión mezclada en aquel momento con fuertes sentimientos nacionalistas. La respuesta del Señor, sin embargo, se coloca en un plano diverso y está cargada de valor ético-doctrinal: como el denario tiene la imagen del César, a él se le debe devolver; el débito con el poder temporal —que es un deber también de carácter ético— se extiende al ámbito propio del orden social —tributos, legislación, deberes cívicos, etc.—, que corresponde a la «imagen del César», es decir aquello que el César ha plasmado en la vida social; no es por tanto una obligación absoluta: Jesucristo relativiza el poder temporal. El otro polo de las palabras de Jesús contienen implícitamente la enseñanza de que el hombre, en su totalidad —incluida, por consiguiente, la dimensión social—, es «imagen de Dios», y a Él debe entregarse de un modo absoluto, sin restricciones.

GS: Conc. VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 7-XII-1965, AAS 58, 1966, pp. 1025-1115.

PP: PABLO VI, Enc. *Populorum progressio*, 26-III-1967, AAS 59, 1967, pp. 257-299.

OAd: PABLO VI, Carta Ap. *Octogesima adveniens*, 14-V-1971, AAS 63, 1971, pp. 401-441.

RH: JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, 4-III-1979, AAS 71, 1979, pp. 257-324.

LE: JUAN PABLO II, Enc. *Laborem exercens*, 14-IX-1981, AAS 73, 1981, pp. 577-647.

LC: CDF, Instr. *Libertatis conscientia*, 22-III-1986, AAS 79, 1987, pp. 554-599.

SRS: JUAN PABLO II, Enc. *Sollicitudo rei socialis*, 30-XII-1987, AAS 80, 1988, pp. 513-586.

Los documentos que no tienen numeración interna, se han citado con el número de la edición *El Mensaje Social de la Iglesia*, Madrid 1986.

Podríamos esquematizar estas ideas en tres puntos²:

1) El sentido más inmediato del Evangelio, y que sin duda fue la idea con que se quedaron herodianos y fariseos, es la *distinción de planos religioso y político*, de donde deriva el derecho de libertad religiosa y el legítimo pluralismo en lo temporal: Jesucristo «con su respuesta da solución al problema de las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política. Ambas han de tener sus respectivas independencia y esfera de acción» (Nota a Lc 20, 20-26)³.

2) Separación no significa incomunicación ni, aún menos, contraposición: existe una *mutua interdependencia entre el orden político y el orden moral*; si bien son esferas autónomas, no es menos cierto que la política —como cualquier actividad humana— no puede vivirse al margen de la moral; y, por otra parte, el orden religioso no debe restringirse al ámbito intimista-individualista. «La doctrina de Jesucristo trasciende cualquier planteamiento político (...). Jesús, con estas palabras, reconoció el poder civil y sus derechos, pero avisó claramente que deben respetarse los derechos superiores de Dios, y señaló como parte de la voluntad de Dios el cumplimiento fiel de los deberes cívicos» (Nota a Mt 22, 15-21).

2. Aunque los distintos comentarios exegéticos al explicar estos pasajes insisten en matices diversos, las ideas de fondo suelen ser las mismas. Un buen resumen lo constituyen las notas explicativas de la *Sagrada Biblia, traducida y anotada por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, 2 ed., Pamplona 1985, de donde están tomadas las tres siguientes citas del texto.

3. Por inmediata que resulte, quizá sea ésta la idea más difuminada actualmente en algunos ambientes teológicos, que con la excusa de una mayor eficacia sociopolítica, critican esa distinción de niveles: es la ya vieja objeción del pagano Celso; éste se burlaba de los cristianos diciendo que Cristo nada habría logrado porque el mundo seguía igual que antes, y que si Jesús buscaba una auténtica salvación, debería haber fundado un Estado para realizarla políticamente. Al rebatirle, Orígenes se pregunta qué habría sucedido con ese pretendido «Imperio cristiano»: un Estado terreno tiene unos límites, y sus ventajas son también limitadas; si hubiera querido expandirse, habría tenido que recurrir a la violencia, haciéndose semejante a los otros Estados; y lo mismo ocurriría en caso de tener que defenderse de eventuales agresores; en definitiva, un Estado sería una solución precaria y para un número restringido de personas. Un Salvador tenía que fundar una sociedad no vinculada a límites espaciales o temporales, ni tampoco comprometida con un orden social determinado, que pudiera realizarse, como ámbito de verdad y de libertad, en cualquiera de ellos. En una palabra, tenía que fundar una Iglesia, y eso es lo que hizo Cristo: cfr. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid 1987, pp. 295-296.

3) En este sentido conviene notar que Jesús no se limita a inculcar los deberes para con Dios; también manda dar al César lo suyo: aunque ha querido dejar los aspectos técnicos a la libertad de las personas, el Señor —y por tanto *la Iglesia* como continuadora de la misión de Cristo en la historia— *mantiene una cierta competencia en el orden político*, precisamente en cuanto a su dimensión moral: «Nuestro Señor asienta un principio permanente, que ha de guiar la actuación de los cristianos en la vida pública. La Iglesia reconoce la justa autonomía de las realidades terrenas, pero esto no quiere decir que no tenga la responsabilidad de iluminarlas con la luz del Evangelio. Los laicos, al colaborar codo a codo con los demás ciudadanos en el desarrollo de la sociedad, han de infundir un auténtico sentido cristiano» (Nota a Mc 12, 13-17).

No siempre, a lo largo de la historia, se han vivido pacíficamente estas correctas relaciones entre sociedad civil y sociedad eclesíástica. En ocasiones se ha propugnado una incomunicación de planos: es el *laicismo*, que con su lema «libre Iglesia en libre Estado», más bien relegaba la Iglesia a una esfera puramente privada, eliminando todas sus manifestaciones sociales, incluida su autoridad moral; se trata de las ideologías de tipo masónico, radical, *american liberal*, etc. En el otro extremo se encuentra la confusión de niveles, que da origen a dos errores contrapuestos: el *cesaropapismo*, que trata de absorber la religión, la reduce a una parte de la función estatal, y finaliza por eliminarla, acercándose mucho al laicismo, como ocurre por ejemplo en el galicanismo, nazismo y marxismo. Y la *teocracia*, en que el poder eclesíástico detenta y dirige el poder civil: como es patente en el fundamentalismo islámico y los intentos de una «iglesia popular»⁴; menos radical, pero más difundido que la teocracia es el clericalismo: la intromisión indebida del clero en los asuntos temporales, adoptando una innecesaria función de suplencia.

4. Aquí el problema se hace muy complejo, pues realmente es la Iglesia la que acaba perdiéndose en aras de una pretendida eficacia política. Sobre este tema será útil consultar: B. KLOPPENBURG, *Iglesia Popular*, 2 ed., Bogotá 1983; J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Teología de la liberación y lucha de clases*, Madrid 1985; J. L. ILLANES y P. RODRIGUEZ, *Progresismo y liberación*, Pamplona 1975.

De todo ello se colige el enorme interés en precisar cuidadosamente la delicada relación entre los dos niveles, que la Iglesia ha enseñado desde siempre, con especial empeño en los últimos tiempos⁵. Enseñanza que se puede resumir en las tres conclusiones sacadas del Evangelio, y que serán los puntos de nuestra relación, aunque tratados en distinto orden y dando, dentro del ámbito moral, especial relieve al tema de la libertad.

II. ORDEN SOCIAL Y ORDEN MORAL

El primer tema que debe subrayarse es que la actuación social —política, económica, cultural, etc.— no es independiente de la vida moral. Lo veremos aduciendo argumentos positivos (n. 1) y también mostrando cómo la pretendida independencia conduce a la autodestrucción de la sociedad (n. 2). En este sentido, la interrelación ética-política no puede quedarse en un buen deseo, sino que tiene que concretarse en realizaciones prácticas y eficaces (n. 3). Para acabar este apartado nos fijaremos en los principios éticos fundamentales de la vida social (n. 4), y su concreción a través de las ciencias sociales (n. 5).

1. Dimensión ética de la actuación social

«Es evidente que la comunidad política y la autoridad pública se fundan en la naturaleza humana y, por consiguiente, pertenecen al orden previsto por Dios» (GS 74). No es el hombre para la so-

5. Cfr. GS 33-39; LE 27; LC 60 y 64; PABLO VI, *Credo del Pueblo de Dios*, 30-VI-1968, AAS 60, 1968, p. 443; PABLO VI, Ex. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 8-XII-1975, nn. 31-32; CDF, Inst. *Libertatis nuntius*, 6-VIII-1984, n. IX-3; etc. En la reciente Exhortación postsinodal el Papa se refiere a dos tentaciones que no siempre han sabido evitar los fieles laicos: dar tanta importancia a los servicios eclesiales que les lleva a abandonar sus específicas responsabilidades profesionales, sociales, económicas, culturales y políticas; y por otro lado, la tentación de separar indebidamente la fe y la actuación temporal: cfr. Ex. Ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 2.

ciudad, sino la sociedad para el hombre, y en previsión de ese servicio al hombre —al hombre concreto, a cada uno de los seres humanos—, Dios ha dispuesto la sociedad y todas las realidades temporales, dándoles un orden en el que resplandece el orden divino. El ámbito secular-temporal no es indiferente a Dios porque es obra suya, fruto de su amor, y aunque sea un orden transitorio, en su transitoriedad brilla la trascendencia divina; tanto más cuanto que, «aunque imperfecto y provisional, nada de lo que se puede y debe realizar mediante el esfuerzo solidario de todos y la gracia divina en un momento dado de la historia, para hacer ‘más humana’ la vida de los hombres, se habrá *perdido* ni *habrá sido vano*» (SRS,48), puesto que, a través de la actividad sociopolítica, no sólo deben crecer los frutos de progreso terreno sino, sobre todo, debe desarrollarse la dignidad humana, la unión fraterna, la libertad. Para eso resulta necesario un esfuerzo interior del espíritu humano, guiado por la fe, la esperanza y la caridad, con el fin de dar a toda la actuación social del hombre concreto, aquel significado que tiene ante los ojos de Dios, y mediante el cual entra en la obra de la salvación (cfr. LE 24).

Las enseñanzas de la Iglesia siempre han expresado esa firme convicción de que la actividad política no se refiere únicamente a los valores terrenos —y, aún menos, sólo materiales— sino que implica, además y sobre todo, los valores personales y profundamente humanos. No es difícil, en verdad, encontrar quienes propugnan una total separación entre las exigencias morales y el actuar sociopolítico, como si éste al menos considerado en sí mismo, no tuviera una dimensión ética. Sin embargo es evidente que cuando la persona actúa verdaderamente *como persona* —acto humano—, realiza siempre una elección entre el bien y el mal, entre aquello que es conforme con su ser y su fin —el propio deber ser— y aquello que le es contrario. Y aunque una acción determinada pueda parecer que se refiere exclusivamente a un objeto concreto y particular, por ejemplo una decisión política o laboral, una actividad deportiva o artística, por el hecho de ser libre —y en la medida que lo sea—, resulta sin duda una actividad moral: la persona se compromete en su totalidad, ya que la voluntad —*vis* directiva de todo el hombre— no se limita a un fin particular, ni opta por «este» bien o «este» mal sino que, al menos implícitamente, se encamina hacia el fin último. Esto

es así porque, en la decisión libre, no sólo se establece una relación con el objeto deseado, sino sobre todo y primordialmente consigo mismo: la elección versa en primer lugar sobre aquello que yo quiero ser, y en forma consecuente busca lo que armoniza con ese modo de ser; así, al tomar una decisión de carácter político, aunque parezca una decisión concreta y dirigida a un objeto particular, si es voluntaria, no sólo es una opción por un aspecto político determinado, sino que a la vez se decide qué es lo que uno quiere ser —en relación a Dios, al prójimo y a sí mismo— en el terreno político; es decir, se decide a favor o en contra del propio «ser persona» y, en último término, a favor o contra Dios.

Por eso, la actuación sociopolítica —en cuanto acto libre— no se califica principalmente por los medios empleados, sino sobre todo por el fin propuesto. Desgraciadamente muchos piensan que la ética se refiere en primer término a los medios, al cómo comportarse: para ellos bastaría que la propia conducta en este campo no saliese del límite de las normas morales, muchas veces confundidas con la legislación civil. Sin embargo la ética se refiere tanto a los fines como a los medios: no basta evitar la inmoralidad de los medios empleados en el quehacer social, es mucho más importante que con esa actividad se busque el desarrollo integral de la persona; lo cual significa una actuación política no limitada a «tener» más, aunque ello se realice honestamente y en conformidad con la norma ética: eso sería un moralismo deontológico privado del sentido profundo de lo humano; se trata de «ser» más y ayudar a que los otros «sean» más. Si se busca un auténtico desarrollo de las personas, si se quiere que la vida del hombre sea más humana, es *toda* la vida social —familia, cultura, política, economía, descanso, etc.— la que debe humanizarse: «se trata de todo el dinamismo de la vida y de la civilización. Se trata del sentido de las diversas iniciativas de la vida cotidiana y al mismo tiempo de las premisas para numerosos programas de civilización, programas políticos, económicos, sociales, estatales y otros muchos» (RH 16).

Resulta así claro que el diseño de una sociedad verdaderamente humana no debe hacerse en modo ascendente: tecnología, economía, política y —como superestructura o excedente— religión; más bien deberá ser descendente: el verdadero orden comienza con los

valores religiosos y morales, para después descender a los sociales y materiales.

2. *El pecado, destructor del orden social*

Lo visto en el número anterior tiene una dramática confirmación, cuando se constatan en nuestra época los efectos negativos de una sociedad que ha pretendido organizarse al margen del verdadero orden moral. Es cierto que en los últimos años el mundo ha experimentado un notable progreso técnico, ha aumentado por término medio el ingreso *per capita*, ha mejorado la atención sanitaria, las comunicaciones y los transportes son más expeditos, se nota una mayor preocupación por los derechos del hombre, etc., «pero en línea general, teniendo en cuenta los diversos factores, no se puede negar que la actual situación del mundo, bajo el aspecto de desarrollo, ofrezca una impresión *más bien negativa*» (SRS 13). Basta pensar en los campos de refugiados, las zonas de guerra, guerrilla y terrorismo, los exilados, las discriminaciones raciales y religiosas, la falta de libertad política y sindical, los fenómenos de evasión como la droga y el alcoholismo, los lugares donde se ha institucionalizado la explotación de las personas y la corrupción, las campañas antinatalistas muchas veces de carácter racista, la difusión del aborto y la eutanasia. «Se trata de centenares de millones de seres humanos a los que falta el mínimo indispensable para vivir en modo humano; que experimentan cotidianamente, en los sucesos comunes de la existencia, una envilecedora negación de aquella 'imagen de Dios' que, sin embargo, les constituye como persona. No se trata sólo del drama del hambre. A éste, como causa y consecuencia al mismo tiempo, le acompañan otros muchos: la opresión política, la negación de los derechos religiosos, la humillación como sistema de vida, la experiencia continua de ser usado como medio y de no ser reconocida la propia dignidad de 'fin en sí', que Dios ha amado por sí mismo y por el cual ha derramado la propia sangre»⁶. Es, en definitiva, el fracaso de los humanismos a-morales, que al pre-

6. R. BUTTIGLIONE, *Diagnosi per un mondo malato* en «30 Giorni», Roma 3-III-1988, p. 62.

tender un progreso al margen de Dios y de la ética, al margen del verdadero hombre, acaban por ser antihumanos.

Todo ello es lógica consecuencia de la *aversio a Deo*: el desorden del pecado introduce un desorden en la naturaleza —la propia de la persona, y la del mundo—. El «señorío» del hombre sobre sus potencias inferiores y sobre la naturaleza irracional, se fundamenta en su dignidad de ser «imagen de Dios»; si, a causa del pecado, decrece en esta imagen y dignidad, igualmente disminuye el «señorío»: «cuando el hombre desobedece a Dios y se niega a someterse a su potestad, entonces la naturaleza se le rebela y ya no le reconoce como señor, porque ha empañado en sí mismo la imagen divina» (SRS 30). Así, el descuido de los imperativos morales, el no dar a Dios lo que le corresponde, no sólo deforma la imagen de Dios en la persona, sino también la «imagen del César» —que depende de aquélla—, por lo que resulta imposible la construcción de un orden sociopolítico estable, digno del hombre, que sea independiente de los valores éticos: «la *mera acumulación* de bienes y servicios, incluso en favor de una mayoría, no basta para proporcionar la felicidad humana. Ni, por consiguiente, la disponibilidad de múltiples *beneficios reales*, aportados en los tiempos recientes por la ciencia y la técnica, incluida la informática, trae consigo la liberación de cualquier forma de esclavitud. Al contrario, la experiencia de los últimos años demuestra que si toda esta considerable masa de recursos y potencialidades, puestas a disposición del hombre, no es regida por un *objetivo moral* y por una orientación que vaya dirigida al verdadero bien del género humano, se vuelve fácilmente contra él para oprimirlo» (SRS 28). Y eso se ve, aún más claramente, en países que han alcanzado una especie de superdesarrollo, donde sin embargo se difunde una radical insatisfacción: como agudamente había ya observado Tocqueville, las estructuras democráticas —las instituciones sociales— sólo funcionan en íntima conexión con las costumbres que las sostienen, es decir, en un ambiente de responsabilidad y objetivos morales.

3. *Realización práctica y eficacia del orden moral*

La ética no trata sólo de comprender por qué una actuación humana es buena o mala; su función es también la de dirigir dicha

actuación hacia el bien; en este sentido es una ciencia práctica, posee una «practicidad» inherente a su mismo enunciado. Esto se aplica igualmente a la ética sociopolítica: «una doctrina social no debe ser materia de mera exposición. Ha de ser, además, objeto de aplicación práctica. Esta norma tiene validez sobre todo cuando se trata de la doctrina social de la Iglesia, cuya luz es la verdad, cuyo fin es la justicia y cuyo impulso primordial es el amor. Es, por tanto, de suma importancia que nuestros hijos, además de instruirse en la doctrina social, se eduquen sobre todo para practicarla» (MM 207). El impulso a la acción de la moral social se contiene ya en sus principios, su objetivo no es algo sólo para contemplar, sino algo que se debe alcanzar: la persona —y la sociedad— al seguir las normas morales va adquiriendo la plenitud propia. Por consiguiente, sólo puede llamarse verdaderamente ética social aquella ciencia que proporciona directrices de acción, a través de las cuales se pueda lograr un perfeccionamiento de las personas, en sí mismas y en sus relaciones sociales. Esta ordenación a la praxis se ve transformada y elevada, en la enseñanza social cristiana, por la fuerza de la Palabra de Dios, que es viva y eficaz (cfr. Hebr 4, 12) y nunca queda sin efecto (cfr. Is 55, 11). Por eso, «la Iglesia, al ganar a los pueblos para Cristo, contribuye necesariamente a su bienestar temporal, así en el orden económico, como en el campo de las relaciones sociales. La historia de los tiempos pasados y de nuestra propia época demuestran con plenitud esta eficacia» (MM 189).

Sin embargo, las exigencias morales no suelen ser fáciles ni, muchas veces, «útiles», y además no faltan sociedades —políticas, empresariales, etc.— construidas al margen de la moral que gozan de prosperidad, mientras otras de orientación cristiana no parecen progresar al mismo ritmo. Por eso, en un mundo pragmático como el nuestro, es frecuente encontrar personas que admiten de buen grado los valores éticos, pero que con un «chato realismo», los ven inaplicables a la vida social concreta: serían un buen deseo, un «ideal» sólo al alcance de seres «espiritualistas», que se encuentran al margen del «mundo real de la política, de la economía...». Esa presunta inutilidad e ineficacia de la ética social es consecuencia, en gran parte, de quererla medir con parámetros exclusivamente terrenos, e incluso materiales, y no raramente de limitar los datos al

grupo social de pertenencia, sin tener en cuenta otras personas y otras naciones; en definitiva, de preocuparse por una eficacia limitada —cuantitativa y cualitativamente—, sin considerar a todo el hombre y a todos los hombres. Tal reduccionismo sólo puede ser «eficaz» a corto plazo: querer adaptarse a lo que los hombres y la sociedad «son», olvidando lo que «deben ser», significa escoger la senda amplia y fácil que lleva al fracaso; además supone no tener en cuenta que las exigencias éticas se basan en la entera verdad del hombre, por lo que resultan auténticamente realistas, aunque su práctica comporte un costoso esfuerzo⁷.

No podemos olvidar, a la vez, que en este mundo la cizaña acompañará constantemente a la buena semilla: un orden social «perfecto» e infaliblemente «perfeccionador» del hombre resulta ilusorio. Por otra parte, la misión de la Iglesia —y en consecuencia de su doctrina social— mira principalmente a los bienes sobrenaturales e invisibles, por lo que no se debe juzgar el éxito o fracaso de su actividad como se hace con las empresas humanas: «por un sueño de *eficacia* tal vez quimérica, no nos volvamos ciegos a la *fecundidad* real de nuestra Madre»⁸. La eficacia de la ética social se debe buscar, sobre todo, en los cambios personales; ciertamente éstos influirán en una mejora de las estructuras sociales, pero precisamente para que las estructuras faciliten a las personas la consecución de su fin. La doctrina social cristiana «no es sólo una palabra *sobre* la sociedad, y sobre los hombres socialmente considerados; ella es una palabra *para* la sociedad, y para el hombre que vive en sociedad por ser naturalmente un ser social. Ella solicita las conciencias para dejarse conformar en la verdad y capacitar por ella. A partir de ahí, esa palabra va hasta la «Estructura» (hasta la institución, la ley...); su dinamismo y exigencia originarios la llevan a hacer pasar los principios de la fe en las estructuras temporales (Maritain). No para quedarse en la «estructura», sino para hacer de

7. La conciencia de los males sociales, a que se hacía referencia en el punto anterior, está llevando a un nuevo empeño por los valores éticos: resulta significativo el multiplicarse de este tipo de iniciativas en el campo de la economía.

8. H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, 2 ed., Paris 1953, p. 260.

éstas un lugar adecuado al desarrollo de todo el hombre y de todo hombre. Así, la doctrina social de la Iglesia tiene inicial y terminalmente al hombre como referente, como objeto y como fin»⁹. En este sentido, la finalidad de la ética sociopolítica es la realización de un orden social que facilite a las personas cumplir, en el mejor modo posible, la voluntad de Dios; y su eficacia —medible sólo en el más allá— dependerá del grado de santidad que alcanzan los componentes de esa sociedad.

La realización de una tal sociedad precisa, tanto de correctos fundamentos morales, cuanto del necesario conocimiento de las ciencias sociales —economía, política, etc.— para aplicar dichos principios a la cambiante realidad social: son los temas que veremos en los dos puntos siguientes.

4. *Principios de la ética social*

Como se trata de construir en esta tierra un orden sociopolítico digno del hombre, sus principios morales deben referirse 1) a la persona humana, 2) al uso de los bienes terrenos y 3) a la dimensión social del hombre.

En cuanto al aspecto personal, debe destacarse «la dignidad de todo hombre, creado a imagen de Dios (...). A la luz de la imagen de Dios, la libertad, prerrogativa esencial de la persona humana, se manifiesta en toda su profundidad. Las personas son los sujetos activos y responsables de la vida social» (LC 73). Por eso, un principio fundamental de la ética sociopolítica es salvaguardar, siempre y en todo, el valor de la auténtica *libertad*: la tradición cristiana ha visto en él, el signo eminente de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios¹⁰. De ahí que la Iglesia haya insistido constantemente en que el Estado y las fuerzas sociales no deben suplantar las iniciativas, la libertad y la responsabilidad de las perso-

9. F. MORENO, *Iglesia, política y sociedad*, Santiago 1988, p. 109.

10. Cfr. TERTULIANO, *Adversus Marcionem*, II, 5, 5: CCL I, 480; S. TOMAS, *Summa theologiae*, I-II, proem.; GS 17.

nas y de los grupos sociales menores¹¹: por ser así la naturaleza del hombre, incluso «la experiencia nos demuestra que la negación de tal derecho o su limitación en nombre de una pretendida 'igualdad' de todos en la sociedad, reduce o, sin más, destruye de hecho el espíritu de iniciativa, es decir, *la subjetividad creativa del ciudadano* (...). Esto provoca un sentido de frustración o desesperación y predispone a la despreocupación de la vida nacional, empujando a muchos a la emigración y favoreciendo, a la vez, una forma de emigración 'psicológica'» (SRS 15). Por el contrario, el principio de subsidiaridad incita a favorecer activamente, por parte del Estado y de los organismos superiores, ámbitos de libertad y responsabilidad, y a fomentar el dinamismo creativo propio de la iniciativa privada, con su potencial eficacia y plenitud de energías renovadoras (cfr. GS 64). Evidentemente no se trata sólo de «libertad económica», que será vana si no va acompañada de las otras libertades civiles y del respeto a todos los derechos humanos: «es necesario recalcar, además, que ningún grupo social, por ejemplo un partido, tiene derecho a usurpar el papel de único guía porque ello supone la destrucción de la verdadera subjetividad de la sociedad y de las personas-ciudadanos, como ocurre en todo totalitarismo. En esta situación el hombre y el pueblo se convierten en «objeto», no obstante todas las declaraciones contrarias y promesas verbales» (SRS 15). La importancia de la libertad y su influjo en el tema que nos ocupa, aconsejan dedicarle una mayor profundización en el siguiente apartado.

También de la dignidad de la persona humana derivan los otros dos principios, referentes a su dimensión social y al uso de los bienes terrenos. En cuanto a éstos, resulta claro que no se trata sólo de bienes materiales, sino también culturales y religiosos, es decir de todos los derechos fundamentales de la persona (cfr. SRS 15 y 42); aquí rige el criterio de *uso común de los bienes*, llamado por Juan Pablo II «primer principio de todo el ordenamiento ético-social» (LE 19) y también «principio peculiar de la doctrina social cristiana» (SRS 42)¹². La dimensión social comporta, además de su

11. Principio de subsidiaridad: QuA 82; MM 137; GS 75; etc.

12. Se ha añadido la palabra *social*, que no se encuentra en la traducción oficial castellana, pero sí en el original (AAS 80, 1988, p. 573) y en otras traducciones a lenguas vernáculas.

repartición, que el uso de los bienes no sea individualista, sino disfrutado en recíproca colaboración y ayuda, tanto más en un mundo con creciente interdependencia: principio de la *solidaridad*.

Estos tres principios —uso común de los bienes, solidaridad, libertad (subsidiaridad)— deben fundamentar cualquier orden social que sea digno del hombre. Sin embargo, a partir de este necesario fundamento, la construcción del edificio requiere una multiplicidad de decisiones, algunas de carácter ético y muchas de carácter técnico; de ahí la necesidad e importancia de aquellas ciencias humanas que se refieren a la vida social.

5. *Necesidad de las ciencias sociales*

La ética social, en su dinámica apertura hacia nuevos problemas, no desdeña —al contrario— la ayuda que le pueden ofrecer las ciencias sociales en su progresivo desarrollo; la posesión de la verdad sobre el hombre supone el compromiso de profundizarla: la Iglesia, que tiene la garantía de la verdad también en el ámbito de la moral social, tiene a la vez la tarea de progresar en ese conocimiento. «La Revelación ilumina la realidad del hombre creatura de Dios, redimido en Cristo, naturaleza y gracia, sujeto y protagonista de una historia en la que se desenvuelven sus recursos y facultades, en la que, a su vez, se integran en esa naturaleza elementos que le dan condiciones de existencia y de ejercicio. La historicidad del hombre no cuestiona necesariamente su naturaleza, pero impone la tarea de profundizar constantemente en el conocimiento de la misma. En este ámbito se debe valorar el sentido de los signos de los tiempos, su importancia epistemológica en orden a una profundización de la verdad sobre el hombre. Se impone aquí, a la reflexión teológica, una importante tarea para determinar el valor gnoseológico de los signos de los tiempos, que, sin olvidar la dimensión metafísica de la verdad, establezca la correcta relación entre ortodoxia y ortopraxis. Se trata de una tarea primordial en orden a fundamentar sólidamente la Doctrina Social de la Iglesia que se apoya en

la verdad sobre el hombre»¹³. Desde los primeros documentos sistemáticos sobre esta materia, el Magisterio ha recurrido con creciente frecuencia a las ciencias humanas —historia, análisis social, etc.—, y ha subrayado su importancia para el desarrollo de la doctrina y de la vida cristiana (cfr. GS 4, 5, 57, 62; OAd 40; SRS 1). Efectivamente, las verdades científicas, especialmente en el campo de las ciencias sociales, proponen nuevos desafíos a la vida de los hombres —por tanto a la vida de la Iglesia—, y a la vez abren vías inéditas para el desarrollo de la teología, que en cada época ha conquistado un aspecto de la verdad: la teología, en fidelidad a las fuentes de la revelación, progresa constantemente, mostrando la fe inmutable en el lenguaje mutable de la historia.

Si la moral social se cerrase a las ciencias humanas, acabaría por transformarse en una reflexión de tipo fideísta-integrista, y sería —con razón— relegada a la categoría de un inocuo espejismo. Por eso, «aunque la tarea más noble de la doctrina social cristiana es investigar los fundamentos metafísicos, éticos y teológicos de la sociedad, tiene que estar siempre atenta a comprender los «*signos de los tiempos*» (Mt 16, 3). De lo contrario corre el peligro de caer en una abstracción intemporal, aunque siga siendo fiel a los principios. De ello se sigue que la doctrina social cristiana debe tener en cuenta y valorar cuidadosamente los resultados seguros de la sociología empírico-sistemática, de la historia y psicología sociales, de la demografía, etc., especialmente en la época presente, cuando tempestuosos acontecimientos sociales, técnicos y económicos transforman profundamente el modo de existencia y la forma de vida de los hombres. La doctrina social cristiana se debate con tensión entre lo que hay de divino y lo que hay de históricamente mudable en la Iglesia, entre lo dado y lo propuesto, entre necesidad y libertad»¹⁴. Así, para la construcción de un adecuado orden social, resultan necesarias tanto la pericia humana cuanto la valoración ética: «la orientación recibida de la doctrina social de la Iglesia, debe esti-

13. T. LÓPEZ, *Valor de la Doctrina Social de la Iglesia en AAVV, Persona, Verità e Morale*, Roma 1987, p. 413.

14. J. HÖFFNER, *Manual de Doctrina Social Cristiana*, 2 ed., Madrid 1974, pp. 17-18.

mular la adquisición de competencias técnicas y científicas indispensables. Estimulará también la búsqueda de la formación moral del carácter y la profundización de la vida espiritual. Esta doctrina, al ofrecer principios y sabios consejos, no dispensa de la educación en la prudencia política, requerida para el gobierno y la gestión de las realidades humanas» (LC 80). Se evitará, de este modo, la actitud —nada cristiana— de ver los problemas sociales «desde fuera», sin comprometerse: la Iglesia y cada uno de los fieles —de acuerdo con su específica misión— deben ser como la sal, que transforma la sociedad «desde dentro», tomando parte en —e iluminando con la luz de Cristo— todos los acontecimientos de la vida humana: políticos, económicos, culturales (cfr. Mt 5, 13-16; Jn 17, 15-18).

III. LIBERTAD Y ORDEN MORAL

Resulta patente en el mundo actual la proliferación de errores, teóricos y prácticos, acerca del concepto de libertad: errores que tienen una gran incidencia en la vida social. De ahí la conveniencia de detenernos un poco más en este terreno, considerando algunas explicaciones insuficientes (n. 1), viendo cómo la libertad humana necesita de ciertos vínculos (n. 2), y estudiando su relación con los planes de Dios (n. 3), con las exigencias sociales (n. 4) y con la cooperación al bien (n. 5).

1. *Insuficiencia de la liberación*

Si algo se expresa con fuerza en el estudio fenomenológico de la voluntad, es la experiencia de que el «yo» personal aparece como la verdadera causa eficiente de sus acciones; en los actos voluntarios —actos humanos—, la persona es consciente de ser el artífice de su realización. Es precisamente en la autoconciencia de la propia causalidad, donde el sujeto experimenta la libertad con que ejecuta sus actos voluntarios, y lo que —a su vez— constituye el fundamento psicológico experiencial de la responsabilidad ética en cada uno de esos actos: «la causalidad de la persona produce de algún modo el

valor ético, que de inmediato la misma persona descubre empíricamente en sí como en un sujeto»¹⁵. Los fenomenólogos, muchas veces, no pasan de aquí: afirman que los valores morales aparecen en la persona como en su propio sujeto —son inmanentes a la persona—, y aparecen como consecuencia de la propia causalidad personal¹⁶; ese reduccionismo está muy en consonancia con la noción de libertad propia de la Ilustración: para los ilustrados, libertad significa liberación, emancipación, atreverse a salir de una minoría de edad, decidirse a ejercitar unas capacidades —técnicas, intelectuales, sociales— esclavizadas por la ignorancia, los prejuicios, la tiranía, etc. La modernidad pone el énfasis en ser «libre de», le interesa más sentir su propio ser y poder, que dirigirlo —«libertad para»— hacia una meta última, bien porque supone que no existe esa meta ya que el progreso sería indefinido, bien porque la cree predeterminada en un devenir histórico que se movería siguiendo rígidas leyes. Como consecuencia de esa precariedad del «telos», la decisión de la voluntad no puede ser absoluta y firme: la «libertad ilustrada» busca el experimentar, pero sin un pleno compromiso con las consecuencias de su elección, a fin de conservar la autonomía para decidir de nuevo si falla el experimento.

Enfatizar en el acto libre la emancipación por encima de la finalidad, lleva a una sobrevaloración de los medios, a una civilización más preocupada de la técnica que del bien, más interesada en evitar los males terrenos —pobreza, enfermedad, opresión— que en crecer en humanidad. Esa pérdida de horizonte antropológico se agudiza por la desunificación sectorial: cada elemento de la vida hu-

15. K. WOJTYLA, *I fondamenti dell'ordine etico*, Bologna 1980, p. 66.

16. Resulta, sin embargo, claramente insuficiente quedarse sólo en el aspecto empírico inmediato: la experiencia del fenómeno moral, de la existencia de actuaciones sociales que calificamos como buenas o malas, comporta la existencia de una moralidad social objetiva, la existencia de acciones que «son» en sí mismas buenas o malas. Quedarse sólo en el aspecto fenomenológico de la ética, estudiado por la psicología o la sociología, procede de un *a priori* antimetafísico, sin base racional ni científica; se parecería, de algún modo, al intento de reducir la medicina al estudio de las reacciones psicológicas o sociológicas ante la enfermedad (y la salud), y cuáles son sus causas y remedios. «No se pueden reducir los hechos de la vida ética por una parte a la lógica y por otra a la psicología, ya que la experiencia ética constituye una totalidad de naturaleza particular, cuyas específicas propiedades, fuera de esa totalidad, cesan de ser ellas mismas» *Ibid.*, p. 88.

mana pretende «liberarse de» los otros: la economía de la política, la política de la moral, etc.; se produce la disgregación social, y aparece lo que se ha llamado civilización de la complejidad: la realidad se hace inmanejable, aparecen los «efectos perversos» y se acumulan problemas en lugar de resolverlos: «cuando se pierde de vista el orden de los fines, la libertad misma se hace medial y, por tanto, se funcionaliza. Se ha absolutizado el orden de los medios, lo que implica una marginación del uso ético de la libertad, consistente en la ordenación de los medios naturales o técnicos a los fines propiamente humanos (...). El ejercicio sólo pragmático de la libertad es aporético. Porque la preferencia de los medios se fundamenta en la referencia a los fines. Carente de finalidad, identificada con la determinación mecánica, esa libertad truncada se suprime a sí misma (Polo). Lo cual explica que la búsqueda obsesiva de la eficacia sea una actitud sin objetivos, que acaba por revelarse como totalmente ineficaz. Cuando se cancela la vigencia de los fines, nada es preferible a nada: todo da igual»¹⁷. Cuando lo que se busca, por encima de todo, es la «liberación», la persona —la sociedad— acaba más aherrojada que nunca.

2. *Libertad y vínculos*

En definitiva, aunque la «libertad de» sea una parte de la libertad, no puede pensarse que ésta consista principalmente en una total emancipación de vínculos (cfr. LC 31): la libertad no se mide tanto por la ausencia de obligaciones, cuanto por la calidad de las mismas y la voluntariedad en vivirlas. Quien deseara abatir todo vínculo, al menos estaría vinculado a esa decisión de total abatimiento. Tendría, además, que abolir entre otros el vínculo de la educación y de la propia conciencia; pero una persona sin educación, sin capacidad de juicio, en lugar de liberarse se hace más «dependiente» de los otros; y una persona que eclipsa su conciencia moral se abandona a merced de la manipulación: sólo una concien-

17. A. LLANO, *El futuro de la libertad*, Pamplona 1985, pp. 126-127.

cia viva puede oponerse a la arbitrariedad y a la tiranía¹⁸. La libertad del hombre no es pura independencia porque el hombre es un ser limitado y relativo: la persona indica necesariamente «relación a», por eso la auto-nomía plena es contradictoria. «Lejos de perfeccionarse en una total autarquía del yo y en la ausencia de relaciones, la libertad existe verdaderamente sólo cuando los lazos recíprocos, regulados por la verdad y la justicia, unen a las personas» (LC 26). La libertad como absoluta indeterminación resulta antihumana, como acaba descubriendo Sartre, que postulando una libertad vacía, abierta a todas las posibilidades, termina por revelársele como la nihilización de algo dado, como la angustia de saberse una pasión inútil¹⁹. De un modo más profundo lo ha visto la tradición cristiana, que asimila el pecado —el rechazo del fin y de la norma moral— a un acercamiento a la nada: «en la criatura todo rechazo del fin o de la operación que al fin conduce, es siempre

18. Paralela a la falsa antinomia entre libertad y vínculos es la también falsa antinomia entre conciencia y ley, que diversos autores establecen en base a constataciones sociológicas y psicológicas: resulta patente —dicen— que toda persona experimenta, en su obrar libre, dos voces independientes y en ciertos momentos contrastantes, su conciencia y la ley moral. Un estudio ponderado sobre la materia —cuya línea de fondo coincide con lo aquí expuesto— revela la inconsistencia de una tal contraposición; «en consecuencia, si en la práctica se da una oposición entre conciencia y ley, e incluso si se trata de un fenómeno ampliamente difundido, no es porque tal oposición sea constitutiva de la persona, sino porque hay una ruptura interior en los individuos concretos; ruptura debida a un modo de conducta o a ignorancia, que es siempre una violencia a la naturaleza misma de la persona, y que se hace presente, de un modo u otro, a través de lo que clásicamente se ha llamado remordimiento interior, explícito y continuo en algunas ocasiones, o confuso e intermitente en otras». I. DE CELAYA, *Conciencia y ley moral: falsas antinomias* en AAVV, *Persona, Verita e Morale*, cit., p. 692.

19. Esa libertad como pura elección, que Sartre teoriza, sólo resultaría posible si Dios no existiese: «todo está permitido si Dios no existe y, por consiguiente, el hombre está solo y abandonado, puesto que no encuentra ni en sí ni fuera de sí una posibilidad a la que asirse» (*L'Existentialisme est un Humanisme*, Paris 1946, p. 36); la libertad pasa a constituir necesariamente el ser del hombre —«estoy condenado a ser libre»—, pero como es una libertad vacía, un puro elegir indeterminado, coincide en el fondo con la nada: «la libertad no es un ser: es el ser del hombre, es decir su nada de ser» (*L'Être et le Néant*, Paris 1943, p. 1943; de ahí surge la angustia ante la libertad que, paradójicamente se presenta como la fuente de valores y como la nada que constituye el mundo: «la libertad tomará conciencia de sí misma y se descubrirá en la angustia como la única fuente del valor, y la nada por la que el mundo existe» (*ibid.*, p. 722). Con este tipo de libertad el hombre acaba siendo, como Sartre afirma en la última frase de ese libro, «una pasión inútil».

un replegarse sobre sí misma, una búsqueda demencial e inútil de la perfecta identidad que sólo a Dios conviene. La criatura no es su fin: entre una y otro media la relación —que marca su origen y su destino— y su obrar libre. Por tanto, debe alcanzar aquel fin —por el que ha sido creada y que es el sentido mismo de su ser— con una operación, con un actuar libremente ordenado. Si la criatura fuese su propio fin, si su acto de ser y su esencia fuesen idénticos, ella misma sería, como Dios, su norma, la regla y la medida de sus actos. Pero no lo es»²⁰.

La libertad humana, por tanto, ha de tener en cuenta que el hombre es un ser en relación: en primer lugar a Dios, derivadamente a las otras personas y, en un plano muy distinto, a las cosas. Así, el buen uso de la libertad supone el usarla *para* «mejorar las relaciones» con Dios, con los demás y con las cosas; y como relación interpersonal, implica por encima de todo el amor: la libertad más que en liberación de vínculos o en elección de medios está en amar a Dios y al prójimo, y en usar correctamente —sin abusar— de las cosas. Cuanto más voluntario es el amor que se pone al obrar —aunque no medie una elección y/o el sujeto se encuentre exteriormente sojuzgado— es también más completa la libertad. Precisamente este «poder querer» es el que caracteriza a la libertad como «el bien más noble de la naturaleza, propio únicamente de los seres inteligentes o racionales, y proporciona al hombre la dignidad de estar *en manos de su propio consejo* y de tener la potestad de sus acciones (...). En manos del hombre está, en efecto, obedecer a la razón, según el bien moral, tender derechamente a su último fin. Pero igualmente puede seguir el camino opuesto y, al ir tras apariencias engañosas de bien, perturbar el orden debido y precipitarse voluntariamente en la inevitable ruina»²¹. Dios, al crear al hombre, le otorgó el don de la libertad para que pudiera elegir sus caminos, y en ella estriba esa superior dignidad que tiene sobre las demás criaturas, en cuanto se dirige por sí mismo —con propio querer y como causa total en su orden— hacia el último fin, hacia

20. C. CARDONA, *La ordenación de la criatura a Dios, como fundamento de la moral*, en «Scripta Theologica» XI (1979) 821-822.

21. LEÓN XIII, Enc. *Libertas praestantissimum*, 20-VI-1888, ASS 20, p. 593.

la perfección. Es tan esencial a la conducta humana la libertad —y la correspondiente responsabilidad— del propio quehacer, que la sola concordancia con el plan divino no basta para que las acciones humanas alcancen toda su plenitud moral: es preciso que éstas sean libres —efectivamente queridas y causadas por el propio sujeto—, que procedan de un reconocimiento del último fin y de los medios necesarios para alcanzarlo, y culminen con la decisión práctica de buscar ese fin y de aplicar esos medios, asumiendo a la vez la responsabilidad de las consecuencias derivadas de la propia elección.

3. *Incorporación libre a los designios divinos*

Dios ha querido la historia y ha dispuesto la naturaleza social de los hombres en función de su bienaventuranza, que está llamada a decidirse en la vida social y en el curso de la historia; pero la realidad del acontecer histórico, que se fundamenta en la real causalidad del hombre, no debe llevar a pensar que las acciones libres se salen del amoroso cuidado de la providencia divina: la libertad humana es querida y causada por Dios. Más aún, Dios es el verdadero protagonista de la historia, en cuanto causa primera y absoluta de todo lo creado: su ordenación y providencia se extienden a todas las criaturas, no sólo respecto a los elementos que constituyen su esencia, sino también en cuanto a los principios individuales y sus más pequeñas acciones. Y como Dios ordena cada criatura de acuerdo con su propia naturaleza, la providencia divina se extiende con un particular cuidado y amor a las acciones concretas de cada persona, regulándolas hasta en sus más mínimos detalles, puesto que cada una de ellas tiende de modo inmediato a la manifestación de la gloria y la bondad divinas.

De ahí la natural aspiración al cumplimiento del plan divino que existe en la libertad humana: la actitud del hombre ante la ley de Dios, supone por parte de la voluntad una obediencia absoluta y confiada a sus mandatos, y por otra parte de la inteligencia una meditación continua y profunda de los mismos. En tanto que esa ley es el plan perfecto según el cual Dios gobierna el universo, debe el hombre sujetarse a ella —aun en los acontecimientos más pe-

queños y triviales de la vida— con absoluta confianza, porque sabe que todo lo que ocurra ajustándose a ella redundará siempre en su mayor bien, que es el camino hacia el fin último: la bienaventuranza. Al mismo tiempo, en cuanto tiene posibilidad de participar de ella por el conocimiento y de cooperar activamente en la realización de sus planes, debe poner en juego sus potencias para reconocerlos en la medida en que le es posible, por medio de una continua meditación. Negarse a ello equivale a renunciar a la dignidad de persona, o negarse a reconocer la sabiduría que hay en los planes de Dios.

El Señor pide al hombre esa total docilidad a su ordenación, al plan divino, precisamente porque por su medio la criatura alcanza la propia perfección; debe ser, por tanto, una aceptación libre y responsable, una docilidad —aunque parezca paradójico— activa, de quien busca identificarse, ya que el cumplimiento de la voluntad divina no significa nunca una merma en la posibilidad de elección, sino el encuentro de la posibilidad mejor: los planes de Dios pueden parecer negativos sólo por falta de buena voluntad, o por la inmadurez de olvidar la propia condición de criatura; es la limitación del entendimiento humano la que puede hacer pensar que algunas normas éticas son irrazonables o inaplicables en un caso concreto: el hombre debe evitar cualquier confusión entre el conocimiento defectuoso de los planes de Dios, y un defecto real de esos planes: Sin olvidar, además, que como cualquiera de los bienes del hombre, la libertad no es un absoluto, sino un modo más perfecto de participar en la ordenación divina, un poder retornar por sí mismo hacia el último fin, una capacidad de cumplir los designios divinos con propio querer. Por eso la Sagrada Escritura, al dejar claro que el hombre puede escoger, señala siempre que sólo una dirección conduce a la vida, seguir los caminos del Señor (cfr. Lev 25, 18; Is 1, 19-20): la norma moral no sólo no contradice la libertad, sino que le resulta imprescindible, se configura como su contenido y su condición de posibilidad; «en otras palabras, la libertad que es el dominio interior de sus propios actos y autodeterminación comporta una relación inmediata con el orden ético. Encuentra su verdadero sentido en la elección del bien moral» (LC 27). Se comprende de este modo que la ley moral no resulte un

límite para la libertad ni, en consecuencia, el rechazo de la ley presente una liberación; las aparentes contradicciones entre norma ética y libertad proceden de un falso entendimiento de ésta, de «imaginar una libertad sin orillas, una libertad omnímoda, tan irreal que sólo puede existir en nuestra imaginación. La libertad es una dimensión del ser y, por tanto, se asienta en el ser; desde el punto de vista lógico, no es antes la libertad que el ser, sino al revés. Por consiguiente, no es pensable como real otra libertad que la del automovimiento del ser según las propiedades y ontología del ser. Pero el ser sólo se mueve espontáneamente según sus propios principios de movimiento, es decir, según su naturaleza. Por eso Dios, que es el Sumo Bien por esencia, tiene la suma libertad, siendo en Él impensable cualquier libertad para el mal. En el hombre, el movimiento según su naturaleza es aquél que se expresa en la ley natural; es, pues, la ley natural una proposición de la razón, que señala aquel movimiento humano que responde a la auténtica espontaneidad del ser del hombre no aherrojado por el error o por el mal; es el camino de la libertad. En una aparente paradoja, ley y libertad se funden»²². La auténtica libertad, la que conduce el hombre hacia su plenitud y felicidad, consiste en amar y cumplir los designios divinos, en vivir las normas morales.

4. *La libertad como energía de progreso social*

La libertad, por consiguiente, es una formidable energía de progreso en el bien, que no debe permanecer inactiva, sea en cada persona concreta, sea en las comunidades y países. Las siguientes palabras de Juan Pablo II, aplicables también a individuos y asociaciones, son una exigente llamada a la responsabilidad: «cada uno debe descubrir y aprovechar lo mejor posible el espacio de su *propia libertad*. Cada uno debería llegar a ser capaz de iniciativas que respondan a las propias exigencias de la sociedad. Cada uno debería

22. J. HERVADA, *Magisterio social de la Iglesia y libertad del fiel en materias temporales*, en AAVV, *Studi in memoria di Mario Condorelli*, (vol. I, tomo II), Milano 1988, pp. 818-819.

darse cuenta también de las necesidades reales, así como de los derechos y deberes, a que tienen que hacer frente. El desarrollo de los pueblos comienza y encuentra su realización más adecuada en el compromiso de cada pueblo para su desarrollo, en colaboración con todos los demás» (SRS 44). Esperar que sean otros —sociedad, gobierno, naciones más favorecidas, etc.— los artífices del bien común, contradice los principios indicados la ética social: significa una actuación irresponsable y por tanto no auténticamente libre, supone una falta de solidaridad con el prójimo —sea pobre o rico—, y contribuye a un aumento del mal común y no a un uso común de los bienes. Quien se comportase de ese modo, quizá «tendrá» más —aunque posiblemente menos de lo que conseguiría con su esfuerzo—, pero en todo caso no «será» más, e incluso pondrá en peligro su fin último trascendente.

Por eso, todos —pobres o ricos, países desarrollados o en vías de desarrollo, grupos intermedios con mayor o menor prosperidad— tienen obligación de hacer lo que está de su parte para favorecer el auténtico desarrollo de las personas. No se llegará a la auténtica libertad en el campo sociopolítico, sin esa efectiva disponibilidad de servicio al bien común: el esfuerzo por vivir los valores cristianos no puede quedarse en un nivel puramente individualista. «Un hombre o una sociedad que no reaccione ante las tribulaciones o las injusticias, y que no se esfuerce por aliviarlas, no son un hombre o una sociedad a la medida del amor del Corazón de Cristo. Los cristianos —conservando siempre la más amplia libertad a la hora de estudiar y de llevar a la práctica las diversas soluciones y, por tanto, con un lógico pluralismo—, han de coincidir en el idéntico afán de servir a la humanidad. De otro modo, su cristianismo no será la Palabra y la Vida de Jesús: será un disfraz, un engaño de cara a Dios y de cara a los hombres»²³. Por desgracia no es infrecuente encontrar personas que sólo se preocupan de mejorar su vida privada, que viven con sacrificio sus obligaciones familiares y religiosas, pero olvidan los deberes derivados de la actividad social como si estuviesen al margen del querer divino,

23. J. ESCRIVA DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, 22 ed., Madrid 1985, n. 167.

sin percatarse que la tarea social tiene la misma obligatoriedad y requiere el mismo empeño de cualquier deber cristiano, e igualmente «puede exigir la donación de uno hasta el heroísmo» (LC 100).

La toma de conciencia de esta realidad implica el esfuerzo por cumplir los propios deberes sociopolíticos, evitando cualquier dejación. Ciertamente no todas las personas deben dedicarse preponderantemente al quehacer político, tarea que supone una especial aptitud; todos, sin embargo, pueden y deben influir en las estructuras que constituyen la trama vital de la sociedad, poniendo en práctica, en las decisiones personales y de gobierno —con el estilo personal y familiar de vida, con el uso de los bienes, con la participación como ciudadanos, con la colaboración en las decisiones económicas y políticas, y con la propia actuación a nivel nacional e internacional— las obligaciones sociales (cfr. SRS 9 y 47). Por eso, mientras «haya pobres, personas que sufren, trabajadores en paro, seres oprimidos y marginados; mientras subsistan las discriminaciones y las violaciones de cualquier tipo; mientras se siga midiendo a las personas con criterios de eficacia económica o política; mientras la igualdad y la participación no sean reales en todos los campos de la vida social, los cristianos no pueden permitirse el descanso ni la desunión en lo que es esencial a su misión en la sociedad»²⁴. Y eso no sólo evitando una conducta inmoral, sino sobre todo no cediendo a la pasividad, puesto que en el terreno sociopolítico la permanencia de instituciones injustas más se debe a las omisiones —por temor, por indecisión y, en el fondo, por cobardía— de quien nada hace por removerlas, que a la malicia de quienes las promueven. De ahí la necesidad de un constante empeño por cooperar al bien común.

5. *La cooperación al bien*

Una sociedad pluralista y, más o menos, injusta y permisiva pone al cristiano coherente problemas de no fácil solución, que le

24. A. GARCÍA GASCO, *Fundamentos cristianos para el compromiso de los católicos en la vida pública* en AAVV, *Iglesia y laicado*, Madrid 1987, p. 155.

podrían inducir a decisiones extremas: retraerse de la vida sociopolítica, o intentar su cambio por medio de la violencia. Efectivamente, sus compromisos políticos —por ejemplo, la disciplina de partido, la necesidad de ciertas alianzas, el cumplimiento de una orden recibida— le pueden obligar, so pena de verse marginado, a determinadas actuaciones que considera inmorales; por otra parte, quien no entra en el juego de los grupos de poder —político, económico, sindical, incluso cultural— resulta impotente para influir en la sociedad: y no siempre esos grupos se proponen fines honestos ni usan medios correctos²⁵. El otro extremo, que ha sido ampliamente teorizado con pretensiones de fundamentación bíblica, es propugnar un cambio total del orden establecido sin reparar en medios que, casi necesariamente, acaban siendo violentos; el error doctrinal y práctico de esta propuesta es patente: contradice la ley fundamental de la vida cristiana y su resultado es engendrar nuevas violencias, por eso el Magisterio la ha condenado repetidamente (cfr. PT 294; PP 31; LC 76-79; etc.).

La verdadera solución no está ni en la revolución ni en el abandono; se encuentra en un empeño constante por cooperar al bien social: no dejarse vencer por el mal, sino vencer el mal con el bien (cfr. Rom 12, 21); es más difícil, pero más efectivo, realizar el bien posible que exigir con vehemencia lo que resulta imposible; no se trata de maquiavelismo, puesto que no se busca la propia utilidad sino el servir a los hombres con todo empeño: se trata de reconocer las limitadas dimensiones humanas, y actuar dentro de ellas incluso con la decisión de llegar, si fuera necesario, al heroísmo. Esa es la enseñanza que encontramos en la Sagrada Escritura,

25. En estos casos, el problema moral podría plantearse dentro de la figura de la cooperación al mal; sin embargo nos parece que, en la sociedad actual, la licitud de una actuación sociopolítica no puede medirse sólo por los criterios de esa figura, que están pensados para sociedades menos interdependientes, en las que la conducta individual normalmente incidía con menor fuerza en la vida de la sociedad: la aplicación de esos criterios llevaría en muchos casos a retraerse de la vida pública, con la consecuencia de dejarla en manos de quien no se interesa por la ética social; lo importante, como veremos inmediatamente, es cooperar activamente al bien, sin realizar nunca —ni aún con la excusa de eficacia ética a largo plazo— una acción intrínsecamente inmoral: cfr. Ex. Ap. *Christifideles laici*, 30-XII-1988, n. 42.

también cuando el orden sociopolítico resultaba claramente injusto: los fieles reconocen la autoridad del Estado, y tratan de servirlo según sus posibilidades (cfr. Jer 29, 7; Rom 13, 1-7; 1 Pe 2, 13-17), pero resisten hasta la muerte cuando se les quiere imponer una conducta intrínsecamente inmoral (cfr. Hech 5, 29; 1 Pe 4, 15-16).

Igualmente el cristiano, hoy en día, puede y debe cooperar al bien, no sólo de las personas concretas, sino de la entera sociedad, quizá comenzando por los ámbitos más cercanos: el propio trabajo, una asociación profesional o deportiva, el colegio de los hijos, etc. Las ocasiones de cooperar al bien son más numerosas que las de cooperar al mal, pero exigen atención vigilante y prontitud de ánimo para no dejarse arrastrar por el pesimismo o la comodidad. «Tomar en serio la política en sus diversos niveles —local, regional, nacional y mundial— es afirmar el deber del hombre, de todo hombre, de reconocer la realidad concreta y el valor de la libertad de elección que se ofrece para tratar de realizar juntos el bien de la ciudad, de la nación, de la humanidad. La política es un aspecto, aunque no el único, que exige vivir el compromiso cristiano al servicio de los demás (...). Los cristianos que trabajan en este campo, aun reconociendo la autonomía de la realidad política, se esforzarán por buscar una coherencia entre sus opciones y el Evangelio y, dentro de un legítimo pluralismo, de dar testimonio, personal y colectivo, de la seriedad de su fe mediante un servicio eficaz y desinteresado hacia los hombres (...). Así la libertad, que se afirma demasiado frecuentemente como reivindicación de autonomía en oposición a la libertad de los demás, se desarrolla en su realidad humana más profunda: comprometerse y afanarse en la realización de solidaridades activas y vividas» (OAD 46 y 47). Llegamos de este modo al punto culminante de la libertad en el campo social: comprometerse, por amor a Dios, en el servicio de los hombres; un servicio en el que el cristiano no teme el poder del mal, pues está convencido de que, con ayuda de la gracia, lo acabará venciendo en la medida que esto es posible aquí en la tierra.

IV. LA ENSEÑANZA SOCIAL DEL MAGISTERIO

Hemos visto que esa gran fuerza de la libertad será causa de bien, cuando se desarrolle como libre incorporación al plan divino:

en esto están de acuerdo, al menos teóricamente, todas las personas que tienen fe en un Dios personal. Hallamos menor unanimidad cuando se trata de indicar los cauces para conocer esa voluntad de Dios en el campo moral; de ahí el interés en detenernos a estudiar el valor de las enseñanzas morales del Magisterio, en sentido general (n. 1) y en su aspecto social (n. 2), para así mostrar la obligatoriedad de ese Magisterio (n. 3) y la correspondiente necesidad de formar la conciencia (n. 4).

1. *La enseñanza moral del Magisterio de la Iglesia*

La Iglesia es consciente de que Jesucristo, comunicando a Pedro y a los Apóstoles su divina autoridad, y enviándolos a enseñar a todas las gentes, los constituía en custodios e intérpretes auténticos de toda la ley moral, no sólo de la evangélica, sino también de la ley natural. Esta competencia tiene directa aplicación al orden social: la Jerarquía «también en este campo de que hablamos, como dondequiera que se plantean cuestiones y discusiones sobre moral, jamás puede olvidar ni descuidar el mandato de vigilancia y de magisterio que le ha sido impuesto por Dios» (QuA 88)²⁶. No faltan, por contraste, algunos teólogos que, demasiado favorables a una Iglesia «desencarnada» y ausente de la historia humana —a pesar de sus manifestaciones verbales en sentido contrario—, niegan la existencia de una doctrina social cristiana. En el fondo no admiten la competencia del Magisterio para proponer normas concretas, universales e inmutables de la moral natural, porque ni siquiera admiten la posibilidad de tales normas, e incluso niegan la misma idea de ley natural²⁷; para ellos la naturaleza histórica del hombre

26. Es significativo, igualmente en este terreno social, que desde hace más de un cuarto de siglo los documentos se dirigen no sólo a los fieles, sino también a todos los hombres de buena voluntad.

27. Un profundo tratado filosófico sobre la ley natural, muy oportuno en el actual debate de la Teología Moral, se encuentra en M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Wien 1987. Más asequible y breve, aunque no menos profundo e iluminante, es el correspondiente capítulo de C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona 1987, pp. 133-150.

supondría un constante cambio, que haría imposible la existencia de normas éticas definitivas y, consiguientemente, de un Magisterio moral. En este sentido resulta conveniente, antes de ver en concreto la competencia del Magisterio en materias de orden sociopolítico, aclarar esa misma competencia en el campo más amplio de la moral²⁸.

Ciertamente si la divina revelación fuese la fuente omnicompreensiva de todas las normas morales, sería teológicamente evidente la competencia del Magisterio *in moribus*. El problema se plantea al estudiar la posibilidad, por parte del Magisterio, de proponer auténticamente —e incluso infaliblemente— normas morales naturales, que no sean reveladas ni esencialmente conectadas con la revelación. La respuesta positiva se fundamenta en la íntima conexión que existe entre la moral natural y la evangélica, entre el orden de la creación y el de la redención: son dos niveles distintos pero no están separados, existe entre ellos una estrecha unión sin confusión. Esto es así porque todo ha sido creado en Cristo, por medio de Cristo y en orden a Cristo (cfr. Col 1, 16): la finalización a Cristo de toda criatura, es una finalización última, trascendente, que será realizada en plenitud cuando todas las cosas se recapitulen en él (cfr. Ef 1, 10); pero, por lo mismo, esa finalización última supone un cierto modo de ser y de actuar: el ser *para* Cristo del cosmos está íntimamente conectado con su *ser en y por* Cristo; así, sólo a la luz del Verbo encarnado se puede conocer plenamente el camino de la criatura hacia su fin último (cfr. Jn 14, 6) que, en el caso del hombre, implica todo el orden ético: natural y sobrenatural, individual y social. «La Sabiduría creadora que confiere la medida a toda realidad, en cuya Verdad es verdadera toda criatura, tiene un nombre: es el Verbo encarnado, el Señor Jesús muerto y resucitado. En El y en vista de El el hombre ha sido creado, porque el Padre —en su libérrimo proyecto— ha querido que el hombre participase en el Hijo Unigénito de la misma vida trinitaria. Y, por tanto, sólo

28. Cfr. A. DEL PORTILLO, *Magistero de la Chiesa e Teologia Morale* en AAVV, *Persona, Verità e Morale*, cit., pp. 19-23; C. CAFFARRA, *La competenza del Magistero nell'insegnamento di norme morali determinate* en «Anthropotes» 4 (1988) 7-23.

la ética teológica puede dar la respuesta *plenamente* auténtica al problema moral del hombre. De ahí deriva una competencia verdadera y propia del Magisterio de la Iglesia en el ámbito de las normas morales»²⁹.

Esa conexión esencial *en Cristo* de la ética natural y teológica, tiene su manifestación existencial en la concreta vida de los hombres: la elevación al orden sobrenatural comporta que, de hecho, no existe ni una naturaleza pura ni una ética meramente natural, porque todo acto humano concreto está ordenado —o desordenado— respecto al fin último, y éste es sólo sobrenatural; por eso, más que de ética natural se debería hablar de una dimensión natural de la ética sobrenatural y del misterio de la salvación, que Cristo ha confiado plenamente a su Iglesia. En resumen, «la Iglesia no podría cumplir adecuadamente su misión de transmitir «todo cuanto ella es, todo cuanto ella cree» —no podría cumplir adecuadamente su misión de sacramento universal de salvación—, sin la enseñanza de todo cuanto es necesario a los hombres para salvarse. En otros términos, no se podría exponer *adecuadamente* la verdad moral revelada —es decir, *en modo que conduzca a la salvación*—, sin enseñar también las otras normas igualmente necesarias para la salvación. Y eso vale incluso para eventuales normas (si existen) que ni siquiera tengan una *material* conexión esencial con las normas reveladas. Por tanto, la competencia y posible infalibilidad del Magisterio acerca de las normas particulares de moral natural no se fundamenta necesariamente en su eventual revelación, sino en la naturaleza misma de tales normas en cuanto incluyen una conexión *necesaria* con la salvación»³⁰. Todos los valores éticos, también los naturales y también los sociales, forman parte de la competencia magisterial de la Iglesia, porque están predispuestos para conducir el entero orden humano, también en sus aspectos naturales y sociales, hacia la recapitulación en Cristo.

29. JUAN PABLO II, *Discurso* 10-VI-1986, AAS 78, 1986, p. 1101.

30. F. OCARIZ, *La competenzaa del Magistero del' Chiesa «in moribus»*, relación presentada al «II Congreso Internazionale di Teologia Morale», Roma 9 a 12-XI-1988, en fase de publicación.

2. *Competencia del Magisterio en el campo social*

Pasar del punto anterior, a la autoridad del Magisterio en el campo de la moral social resulta sencillo: si, como hemos visto, el orden social forma parte del orden moral, es lógico que el Magisterio moral de la Iglesia se ocupe también de las cuestiones sociales. Esta conclusión es, desde siempre, firme convicción de la vida cristiana: «la doctrina social profesada por la Iglesia católica es algo inseparable de la doctrina que la misma enseña sobre la vida humana» (MM 206). El mensaje de Cristo en el campo moral, y por tanto el Magisterio de la Iglesia en ese mismo terreno, considera al hombre completo: alma y cuerpo, inteligencia y voluntad, dimensión individual y social, empeño terreno y destino trascendente; así, aunque la misión principal de la Iglesia es hacer a los hombres partícipes de los bienes sobrenaturales y eternos, también se preocupa de mostrarles aquellas exigencias de justicia y de caridad propias del ámbito sociopolítico: la buena nueva de Jesucristo posee una connotación social, que la Iglesia estimula a conocer y poner en práctica, como parte integrante de la concepción cristiana de la vida y como medio de finalizar todas las cosas en Cristo. Y si bien sólo desde León XIII se ha ido formando un «corpus» doctrinal renovado, referente a esta parcela del actuar humano, no es menos cierto que «la preocupación social de la Iglesia, orientada al desarrollo auténtico del hombre y de la sociedad, que respete y promueva en toda su dimensión la persona humana, se ha expresado siempre de modo muy diverso» (SRS 1).

No es moralmente indiferente, para la consecución del fin sobrenatural, el sesgo que toman las estructuras temporales; y el Magisterio tiene el derecho —y el deber— de proponer a la luz de las verdades morales y de la revelación, principios, juicios y directrices acerca de esas realidades sociales en las que se desarrolla la vida de los hombres. La doctrina social de la Iglesia no es, por consiguiente, otra cosa que la explicitación de las consecuencias sociales del compromiso cristiano; es la aplicación de la regla cristiana de fe y costumbres al ámbito social: nació del encuentro del mensaje evangélico y de sus exigencias con las cuestiones que se plantean en la vida de la sociedad; tiene en cuenta los aspectos técnicos de los pro-

blemas, pero siempre para juzgarlos desde el punto de vista moral, a fin de que los cambios que piden las relaciones sociales tengan un sólido fundamento, y sean realizadas de tal modo que sirvan al verdadero bien de los hombres (cfr. LC 72). Así, los problemas socioeconómicos no son extraños a la legítima preocupación de la Iglesia considerada como *institución religiosa*; «por eso, cuando la Iglesia se ocupa del ‘desarrollo de los pueblos’ no puede ser acusada de sobrepasar su campo específico de competencia y, mucho menos, el mandato recibido del Señor» (SRS 8). En este sentido, nunca ha aceptado la pretensión de querer reducir el hecho religioso a la esfera meramente privada: «el proyecto de una Iglesia puramente ‘espiritualista’, preocupada del más allá y no del transitorio más acá, confinada al culto privado y carente del derecho de configurar las instituciones históricas según el espíritu de Cristo, sin doctrina social ni proyección pública, ha sido siempre rechazado por la Iglesia desde sus albores, como una hipótesis doctrinalmente falsa, porque la Encarnación significa un Dios que, asumiendo la naturaleza humana, penetra con derechos señoriales en la historia total de los hombres: la Redención es omnicomprehensiva. Es también una hipótesis psicológicamente falsa, porque divide al cristiano en dos seres: un ciudadano de la eternidad y un ciudadano de este mundo, como dos seres incomunicados que se guían por dos leyes distintas en una virtual esquizofrenia»³¹. Esos fuertes lazos —de orden antropológico, teológico y de caridad— que se dan entre evangelización y promoción social son los que explican que, de hecho, la acción sobrenatural de la Iglesia siempre haya ido acompañada de un progreso en el campo social.

3. *Obligatoriedad de la doctrina social de la Iglesia*

Siendo la doctrina social de la Iglesia una parte de su Magisterio moral, es claro que la obligatoriedad de aquélla resultará la misma que la de este Magisterio: se debe escuchar con veneración,

31. J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Doctrina social de la Iglesia*, Pamplona 1987, pp. 24-25.

aceptar con reverencia y adherirse a él sinceramente con religiosa sumisión del espíritu. Es sabido, sin embargo, que el grado de vinculación que pide el Magisterio no es idéntico en todas sus intervenciones: depende principalmente de su manifiesta mente y voluntad, que se colige por la índole del documento, por la frecuente proposición de la misma doctrina y por la forma de expresarse³². Resulta muy distinta la adhesión que requiere una encíclica papal o la carta pastoral de un obispo, de la que se debe a un secretariado técnico de una conferencia episcopal o a la declaración de un grupo, más o menos reducido, de eclesiásticos; también es claro que un «documento de trabajo» no puede considerarse propiamente como un texto del Magisterio, ya que se emite como elemento de estudio para una posterior elaboración; aún menor es el peso de unos simples comentarios de prensa. La frecuente proposición de la misma doctrina tiene especial importancia en el campo de la enseñanza social cristiana, que está sujeta a las necesarias adaptaciones requeridas por el flujo de la historia y las cambiantes condiciones de la sociedad. Igualmente resulta significativo el modo de expresarse: a veces el mismo documento indica su carácter de norma ética, o por el contrario de simple orientación o propuesta en alguna parte de su contenido; con ocasión de la condena de la «Action française» por parte de Pío XI, escribía Maritain en 1927: «pertenece a la sola prudencia de la Iglesia, determinar según las circunstancias y la gravedad de los casos, el valor que su intervención debe tomar en la gama riquísima y sutilísima que va del simple ruego o sugestión, o la simple exhortación, hasta la orden formal y los actos jurídicos más definitivos, digamos, para emplear el vocabulario moderno, dar al ejercicio de su poder indirecto un carácter *directivo* o un carácter *imperativo*, un valor de consejo o un valor de precepto»³³.

En definitiva, para captar la obligatoriedad de la doctrina social, debe discernirse entre lo inmutable de la ética natural y evangélica en el campo sociopolítico, y lo cambiante de la situación histórica en ese terreno, que puede colegirse teniendo en cuenta los

32. Cfr. Cons. Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 25.

33. J. MARITAIN, *Primacía de lo espiritual*, Buenos Aires 1967, p. 39.

críterios indicados. Así, se encontrarán principios perennes como son la dignidad de toda persona humana, la solidaridad y la subsidiaridad; indicaciones válidas en un contexto histórico, pero que pueden cambiar con el tiempo, como la referente a la licitud o ilicitud de la huelga; dictámenes autorizados dirigidos a ilustrar las conciencias, que el fiel debe ver como un importante elemento de juicio para formar la propia opinión y actuar después según su prudencia indique: aquí se podrían incluir las propuestas corporativas de épocas pasadas. «Esta enseñanza, orientada esencialmente a la acción, se desarrolla en función de las circunstancias cambiantes de la historia. Por ello, aunque basándose en principios siempre válidos, comporta también juicios contingentes. Lejos de constituir un sistema cerrado, queda abierto permanentemente a las cuestiones nuevas que no cesan de presentarse» (LC 72).

Precisamente tal bipolarismo entre la norma inmutable y los cambiantes «signos de los tiempos», exige una especial perspicacia tanto en su propuesta cuanto en su concreta realización, para no convertir la enseñanza social en un conjunto de normas morales teóricas con poca incidencia en la vida práctica, ni tampoco en una especie de «prontuario social» de soluciones más o menos contingentes. Por eso, «si bien no interviene para dar autenticidad a una estructura determinada o para proponer un modelo prefabricado, ella no se limita simplemente a recordar unos principios generales. Se desarrolla por medio de una reflexión madurada al contacto con la situaciones cambiantes de este mundo, bajo el impulso del Evangelio como fuente de renovación» (OAd 42). Así se aclara «una vez más la *continuidad* de la doctrina social junto con su constante *renovación*. En efecto, continuidad y renovación son una prueba de la *perenne validez* de la enseñanza de la Iglesia. Esta doble connotación es característica de su enseñanza en el ámbito social. Por un lado, es *constante* porque se mantiene idéntica en su inspiración de fondo, en sus «principios de reflexión», en sus fundamentales «directrices de acción» y, sobre todo, en su unión vital con el Evangelio del Señor. Por el otro, es a la vez siempre *nueva*, dado que está sometida a las necesarias y oportunas adaptaciones sugeridas por la variación de las condiciones históricas así como por el constante flujo de los acontecimientos en que se mueve la vida de los hom-

bres y de las sociedades» (SRS 3): es perenne y se adapta a las cambiantes vicisitudes de la historia.

4. *Formación de la conciencia*

La obligatoriedad de este Magisterio exige, como consecuencia, una cuidadosa formación de los fieles: de poco serviría la enseñanza social cristiana si no fuera conocida y practicada, a fin de grabar la ley divina en la vida de la ciudad terrena (cfr. MM 206-207). Sin detenernos a considerar este tema en toda su extensión, queremos sólo fijarnos en algunos puntos más directamente relacionados con la ética social, puesto que a las dificultades propias de toda formación de la conciencia, se añaden algunos obstáculos específicos de este campo. En primer lugar la posibilidad de confundir la propia opinión sociopolítica con lo que es doctrina de la Iglesia: la «soberbia de la vida», o voluntad desordenada de poder —que, como herida del pecado original, afecta a todos los mortales—, dificulta un juicio ponderado sobre la realidad política, que muchas veces se emite por un prejuicio pasional y no por un razonamiento iluminado por la fe; para que esto no repercuta en el modo de proponer la enseñanza social cristiana, se impone un solícito discernimiento a la hora de enseñar y aconsejar.

Además, esos prejuicios ofuscan muchas veces la conciencia, por lo que las decisiones en el campo sociopolítico resultan fácilmente manipulables por factores circunstanciales: intereses de grupo, influencia de los «mass-media», etc. «Conviene abordar el problema en su patente gravedad: frecuentemente los hombres de hoy no actúan en conciencia, ignorando la propia responsabilidad de hombres. No asumen delante de Dios las propias decisiones libres, porque se dejan influir por mil razones secundarias y contingentes. Esto confirma la urgencia de una movilización de las conciencias, de un trabajo pastoral prioritario para formarlas debidamente. Ahí está el secreto para reconstruir el ambiente en el que vivimos y ad-

quirir nuevamente estructuras sociales con un sentido más humano y cristiano»³⁴.

Otro obstáculo, para la formación de la conciencia en este campo, es la perenne novedad de los problemas sociales y las cambiantes circunstancias de lugar y tiempo, que hacen complicado en muchas ocasiones determinar las características morales de un caso concreto. Resulta, por consiguiente, necesario a todos los fieles — sacerdotes y seglares— un mayor empeño de estudio y de oración, junto a la humildad de no dar una respuesta precipitada: «de los sacerdotes los laicos deben esperar luz y fuerza espiritual. Pero no crean que sus pastores han de estar siempre tan preparados que puedan tener a mano una solución concreta a todas las cuestiones que vayan surgiendo, incluso graves; ni crean sea su misión; son más bien ellos mismos quienes deben asumirla como tarea propia, iluminados por la sabiduría cristiana y atentos fielmente a la enseñanza del Magisterio» (GS 43). Este modo de actuar será muy eficaz, porque también puede aplicarse en la vida sociopolítica el adagio: a quien busca cumplir la voluntad de Dios y hace lo que está de su parte por conocerla, el Señor no le niega la gracia para descubrirla y ponerla en práctica.

Por último, no podemos olvidar las dificultades propias de una sociedad secularizada y permisiva, que debilita las reservas morales de las personas. Tal situación «obliga a profundizar la formación personal de cada uno, y concretamente de su conciencia. La Iglesia nunca se ha detenido ante el ambiente como si fuera un obstáculo infranqueable. Ha reaccionado, por el contrario, animando a los fieles a vivir con mayor plenitud la propia vocación. Como los primeros cristianos, debemos hoy caminar contra corriente, y nuestras convicciones deben ser tan fuertes en nosotros como lo fueron en ellos, cuando rescataron del paganismo los pueblos y las civilizaciones en que vivían. Se puede decir que un problema decisivo para la Iglesia de hoy es renovar su empeño por la formación de la conciencia de sus fieles. En las actuales condiciones sociales, con un pluralismo muy cercano al relativismo y a la indiferencia acerca de

34. R. GARCÍA DE HARO, *La legge morale e le norme civili* en AAVV, *Persona, Verità e Morale*, cit., pp. 370-371.

las verdades éticas, con la abundancia de información de todo tipo que el hombre recibe, con los conflictos que se conocen, mantener la lucidez de conciencia exige, además de valentía y de una auténtica personalidad, una continua solicitud por la formación y el despertar de las conciencias»³⁵.

Precisamente los obstáculos que encuentra la ética social, y las dificultades para formar la conciencia en este terreno, hacen ver en modo diáfano la necesidad, en este aspecto —como en toda la vida moral—, de una luz que oriente, en modo firme y seguro, el camino de los hombres. Es la luz de Cristo, propuesta auténticamente por el Magisterio de la Iglesia, «columna y fundamento de la verdad» (1 Tim 3, 15).

V. DISTINCIÓN DE NIVELES

A lo largo de este trabajo se han hecho repetidas referencias a la necesaria distinción de niveles religioso y político; por eso, más que volver a insistir de nuevo en el tema, dedicaremos este último apartado a estudiar tres importantes consecuencias de tal distinción de planos: la práctica de la libertad social (n. 1), la no competencia de la Iglesia —y de la Jerarquía— en problemas de política contingente (n. 2) y el derecho de pluralismo político de los fieles (n. 3).

1. *Distinción de planos y libertades civiles*

Entre los múltiples servicios a favor de los hombres, que derivan de la correcta relación entre la comunidad política y la Iglesia, uno no poco importante es el respeto y la promoción de la libertad política (cfr. GS 76). Como ha puesto de relieve Hegel, entre otros, la libertad es una herencia claramente cristiana; y lo es en una triple dimensión: somos libres en sentido ontológico porque

35. *Ibid.* p. 369.

Cristo nos ha liberado (cfr. Gal 5, 1); amamos y buscamos la libertad, en cuanto la percepción de la dignidad de toda persona —predicada por el cristianismo— suscita la aspiración a la libertad y el dominio de sí; podemos gozar de una auténtica libertad en sentido social, porque la distinción de niveles político y religioso —promulgada por Jesús—, es la garantía práctica de las libertades civiles. Efectivamente, con la distinción entre autoridad eclesial y autoridad política, el Estado pierde su sacralidad y su pretensión de totalitarismo, de abarcar hasta el último rincón de la conciencia: el fundamento moral de la política se encuentra más allá de sí misma, y su garante es una comunidad de naturaleza ético-religiosa. Esta comunidad es la Iglesia: pertenencia a ella —desde el punto de vista civil— es voluntaria, su poder es de carácter espiritual, y no impone un monolitismo en lo contingente. «De este modo, cada una de estas dos comunidades tiene limitado su radio de acción, y la libertad mutua se basa justamente en el equilibrio de esta relación. Con esto no se pretende negar que este equilibrio no haya sido perturbado con frecuencia, y que en el Medievo y en los inicios de la Edad Moderna no se llegara a veces a una fusión de hecho entre el Estado y la Iglesia, fusión que deformó la exigencia de la fe acerca de la verdad, debido a la coerción y a la caricatura de un auténtico esfuerzo por conseguirla. Pero incluso en los periodos más sombríos, la orientación de la libertad contenida en los testimonios fundamentales de la fe siguió siendo una instancia contra la fusión de la sociedad civil y de la comunidad de fe, a la que podía remitirse la conciencia y de la que podía nacer el impulso hacia la disolución de una autoridad totalitaria. La idea moderna de libertad es, pues, un producto legítimo del espacio vital cristiano; no podía haberse desarrollado en ningún otro ambiente sino en éste»³⁶.

Ya se ha visto que esta distinción de niveles no significa, más bien al contrario, que la Iglesia deba reducirse a la esfera privada: en ningún momento puede abdicar de su función de garantía ética; como tampoco el Estado puede despreciar los valores morales que son anteriores a él, y le sirven de fundamento y condición de existencia. Por eso es necesario un exquisito equilibrio entre la distin-

36. J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, cit., pp. 179-180.

ción y la unión de planos: exagerar cualquiera de los dos llevaría, a la larga o a la corta, a la destrucción, no de una, sino de las dos sociedades: eclesiástica y civil. En este sentido, la religión no debe renunciar a su vocación de proyección social —en el ámbito ético—, y cuando los católicos se esfuerzan por mantener la oración en las escuelas, o las fiestas civiles de origen religioso o la no-liberalización del aborto, no luchan sólo por un ideal cristiano, sino también por un proyecto de sociedad más humana y más libre, necesaria incluso para que la misma vida política no pierda el terreno en que se asienta y acabe por autodestruirse. Si la sociedad eclesiástica —por un falso pluralismo o por un espiritualismo desencarnado— perdiera de vista, o considerara renunciable, esa función pública de garantía ética de la sociedad, estaría renunciando a su propia verdad e iniciando su desaparición³⁷.

En resumen, una correcta y fructuosa relación entre los dos niveles, entre la Iglesia y el Estado, se asienta en tres pilares, cada uno de ellos dirigido, más especialmente, a evitar uno de los errores mencionados en el primer apartado:

1) aceptar la existencia de una instancia ética anterior y superior al ámbito sociopolítico (contra el laicismo)³⁸;

2) admitir el derecho de libertad religiosa que, al oponerse a cualquier totalitarismo de tipo político o religioso, resulta una exigencia insuprimible de la dignidad humana, es piedra angular del edificio de los derechos humanos y factor insustituible del bien personal y social³⁹ (contra el cesaropapismo);

3) reconocer el derecho de pluralismo político, que el Código de Derecho Canónico garantiza jurídicamente a los fieles: «Los fieles laicos tienen derecho a que se les reconozca en los asuntos te-

37. Que en la Iglesia católica no pueda consumarse, por la promesa de su divino Fundador: cfr. Mt 16, 18.

38. Esto significa, en términos de derechos humanos, reconocer que tales derechos son anteriores al Estado: la comunidad política no los otorga graciosamente, sino que los respeta y tutela como un estricto deber.

39. Cfr. JUAN PABLO II, *Mensaje para la XXI jornada de la paz* (8-XII-1987), AAS 80, 1988, p. 278. Sobre el empeño de algunos organismos internacionales en este campo vid. L. NAVARRO, *Dos recientes documentos de las Naciones Unidas sobre la tutela de la libertad religiosa* en «Persona y Derecho» 18 (1988) 65-82.

rrenos aquella libertad que compete a todos los ciudadanos; sin embargo, al usar de esa libertad, han de cuidar de que sus actuaciones estén inspiradas por el espíritu evangélico, y han de prestar atención a la doctrina propuesta por el magisterio de la Iglesia, evitando a la vez presentar como doctrina de la Iglesia su propio criterio, en materias opinables»⁴⁰ (contra la teocracia y el clericalismo).

2. Iglesia, Jerarquía y política

El derecho de pluralismo político se basa en que la Iglesia, en cuanto tal, está por encima de la política partidista, su competencia en este terreno es de índole exclusivamente moral, y la lleva a cabo con criterios ético-religiosos y no en términos sociopolíticos. «La Iglesia no tiene *soluciones técnicas* que ofrecer (...), no propone sistemas o programas económicos y políticos, ni manifiesta preferencias por unos o por otros, con tal que la dignidad del hombre sea debidamente respetada y promovida, y ella goce del espacio necesario para ejercer su ministerio en el mundo» (SRS 41). Por eso acepta y bendice todas las formas de gobierno en que queden a salvo la religión y la moral, y anima a sus hijos a que intervengan con espíritu cristiano en la construcción del orden temporal; «pero arrastrar a la Iglesia hacia un partido o pretender tenerla como auxiliar para vencer a los adversarios políticos, es una conducta que constituye un abuso muy grave de la religión»⁴¹.

Esta trascendencia de la Iglesia repercute inmediatamente en el tipo de función política que corresponde a la Jerarquía eclesiástica: «no toca a los Pastores de la Iglesia intervenir directamente en

40. C.I.C., can. 227. Refiriéndose a este canon, escribe el profesor Hervada: «se trata del derecho del fiel a la libertad en materias temporales. A mi juicio es un derecho tan importante como el de libertad religiosa en tema de relaciones Iglesia-Estado. Si el Estado debe reconocer a los ciudadanos la libertad en materia religiosa —lo que comporta la *libertas Ecclesiae* ante él—, no menos importante es que la Iglesia debe reconocer a los fieles la libertad en materia temporal, lo que conlleva la libertad del Estado y de sus órganos ante la Iglesia» J. HERVADA, *Diálogo sobre las relaciones Iglesia-Estado en clave moderna* en «Persona y Derecho» 18 (1988) 19: todo el trabajo resulta muy interesante en este terreno.

41. LEÓN XIII, Enc. *Sapientiae christianae*, 10-I-1890, ASS 22, p. 396.

la construcción política y en la organización de la vida social. Esta tarea forma parte de la vocación de los laicos que actúan por propia iniciativa con sus conciudadanos» (LC 80). Además de la razón de fondo ya indicada, no puede olvidarse que un liderazgo temporal fácilmente deriva en divisiones y conflictos, mientras que el sacerdote ha de ser signo y factor de caridad y unidad. Por eso, la Iglesia ha establecido en su derecho: «Fomenten los clérigos siempre, lo más posible, que se conserve entre los hombres la paz y la concordia fundada en la justicia. No han de participar activamente en los partidos políticos ni en la dirección de asociaciones sindicales, a no ser que, según el juicio de la autoridad eclesiástica competente, lo exijan la defensa de los derechos de la Iglesia o la promoción del bien común» (C.I.C., can. 287). Significativas son las palabras de Juan Pablo II en el discurso inicial de la Conferencia de Puebla: «Es un gran consuelo para el Pastor universal constatar que os congregáis aquí, no como un simposio de expertos, no como un parlamento de políticos, no como un congreso de científicos o técnicos, por importantes que puedan ser esas reuniones, sino como un fraterno encuentro de Pastores de la Iglesia. Y como Pastores tenéis la viva conciencia de que vuestro deber principal es el de ser maestros de la Verdad. No de una verdad humana y racional, sino de la Verdad que viene de Dios; que trae consigo el principio de la auténtica liberación del hombre: «conoceréis la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8, 32); esa verdad que es la única en ofrecer una base sólida para una 'praxis' adecuada»⁴². Evidentemente, en ocasiones pueden ser necesarias ciertas formas de suplencia; debe, sin embargo, estudiarse con detenimiento su razón de ser, y procurar por todos los medios que no se prolonguen esas excepciones: ¿no sería una señal de que no se ha sabido cumplir la misión de formar a los laicos en este terreno?

3. *Pluralismo de los fieles en materias sociopolíticas*

En este sentido, el Papa Pablo VI manifestó con insistencia:

42. JUAN PABLO II, *Discurso* 28-I-1979, AAS 71, 1979, pp. 188-189.

«los seglares deben asumir como tarea propia la renovación del orden temporal. Si el papel de la Jerarquía es el de enseñar e interpretar auténticamente los principios morales que hay que seguir en este terreno, a los seglares les corresponde con su libre iniciativa y sin esperar pasivamente consignas y directrices, penetrar de espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en que viven» (PP 81, repetido de nuevo en OAD 48). Así el laico cumplirá con la misión de santificar el mundo desde dentro⁴³, sin mezclar su función política temporal —aunque esté inspirada, como debe, en principios del Evangelio— con la función apolítica de la Jerarquía; aún más, para evitar cualquier equívoco es de gran importancia «que se distinga claramente entre la actuación de los fieles, individual o colectivamente, en nombre propio y como ciudadanos guiados por su conciencia cristiana, y su actuación en nombre de la Iglesia y en unión con sus Pastores» (GS 76). La mayor parte de la actuación temporal de los seglares será a título estrictamente personal, con libertad y responsabilidad propias, de modo que los resultados obtenidos, mejores o peores, no deben atribuirse a la Iglesia. Eso supone, como lógica consecuencia, que sus propuestas y realizaciones sociopolíticas deben valer por sí mismas, y no en nombre de un —supuesto— calificativo cristiano; y así, tanto su responsabilidad civil como sus deberes religiosos, les impulsa a conseguir la competencia técnica y moral

43. Cuando habla de transformar el mundo con el espíritu de Cristo, en el contexto del *munus regale*, el Conc. Vaticano II recuerda: «En la realización de todas las dimensiones de este deber los laicos ocupan el primer lugar. Con su competencia en las disciplinas profanas y con su actividad, sublimada intrínsecamente por la gracia de Cristo, aplíquense con todas sus fuerzas a que los bienes creados se desarrollen según el plan del Creador y a la luz del Verbo en beneficio de todos los hombres, por medio del trabajo humano, de la técnica y de la cultura, y se distribuyan mejor entre ellos y conduzcan, según su naturaleza, al universal progreso en la libertad humana y cristiana. Así Cristo iluminará cada vez más, por medio de los miembros de la Iglesia, toda la sociedad humana, con su luz salvadora» Const. dog. *Lumen gentium*, n. 36. Y la última encíclica de Juan Pablo II: «en esto conviene subrayar el *papel preponderante* que cabe a los *laicos*, hombres y mujeres, como se ha dicho varias veces durante la reciente Asamblea sinodal. A ellos compete animar, con su compromiso cristiano, las realidades temporales y, en ellas, procurar ser testigos y operadores de paz y de justicia» SRS 47 (también aquí se ha añadido la palabra *temporales* —cfr. AAS 80, 1988, p. 582— que falta en la versión castellana).

necesaria para el adecuado cumplimiento de esas funciones (cfr. GS 75; LC 80).

En el cuidado de las realidades temporales, los mismos objetivos —socialmente útiles— pueden alcanzarse por diversos caminos; cabe, por tanto, un legítimo pluralismo de opiniones y actuaciones en orden a la consecución de una meta social, que dependerá de las circunstancias, preparación técnica, opciones, etc., de las diversas personas; es natural que los partidarios de cada una de esas distintas soluciones opinables, intenten legítimamente ponerlas en práctica, pero ninguna opción concreta tiene la garantía de ser la única solución adecuada, y mucho menos la única solución católica; por eso «a nadie le es lícito, en tales casos, reclamar para sí en exclusiva a favor de su opinión la autoridad de la Iglesia» (GS 43), ni vincular sus aportaciones al Evangelio como si no existiesen otras posibilidades. «En su acción política, cumpliendo todos sus deberes y exigiendo todos sus derechos ciudadanos, el católico debe jugarse por cuenta propia y a título personal; debe arriesgarse a conjugar el «yo» y no ampararse en el «nosotros». Incluso cuando se una a otros católicos en determinada iniciativa o grupo, debe cuidarse bien de no prestarle ningún aire confesional u oficialmente católico que pueda comprometer a la Iglesia o a la Jerarquía. Sea cual fuere el papel que en el pasado jugaron ciertos partidos políticos confesionales en defensa de los intereses de la Iglesia, en las actuales circunstancias no podrían operar sino en casos enteramente excepcionales»⁴⁴. Y esto es así porque «en las situaciones concretas, y habida cuenta de las solidaridades vividas por cada uno, es necesario reconocer una legítima variedad de opciones posibles. Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes» (OAd 50). Quien ama auténticamente la libertad, no encuentra difícil reconocer el valor positivo de esa variedad de compromisos, dentro de la unidad en lo esencial, porque reconociendo la inmensa grandeza de la libertad, se esfuerza con todo empeño en promoverla y defenderla, sea la propia sea la de los demás⁴⁵: «Cuando se com-

44. J. M. IBAÑEZ LANGLOIS, *Doctrina social de la Iglesia*, cit., p. 46.

45. Difícilmente puede decirse que ame la libertad quien sólo procura la propia: más bien deberá decirse que se ama a sí mismo. Quien ha captado el enorme

prende a fondo el valor de la libertad, cuando se ama apasionadamente este don divino del alma, *se ama el pluralismo que la libertad lleva consigo*»⁴⁶. Pluralismo que no sólo no es un mal menor, sino algo enormemente positivo —como la libertad— en la vida civil y religiosa: es pilar, como vimos, del correcto equilibrio entre los dos planos, evita el totalitarismo político, y en la vida de la Iglesia fortalece los vínculos de la fe, tanto más cuanto deja libres los aspectos puramente terrenos. «No podemos olvidar que la existencia, también entre los católicos, de un auténtico pluralismo de criterio y de opinión en las cosas dejadas por Dios a la libre discusión de los hombres, no sólo no se opone a la ordenación jerárquica y a la necesaria unidad del Pueblo de Dios, sino que las robustece y las defiende contra posibles impurezas»⁴⁷.

Por eso, al poner en práctica la doctrina social cristiana, no es de extrañar «que, cuando se trata de aplicar los principios, surjan divergencias aun entre católicos de sincera intención. Cuando esto suceda, procuren todos observar y testimoniar la mutua estima y el respeto recíproco, y al mismo tiempo examinen los puntos de coincidencia a que pueden llegar todos, a fin de realizar oportunamente lo que las necesidades pidan. Deben tener, además, sumo cuidado en no derrochar sus energías en discusiones interminables y, so pretexto de lo mejor, no descuiden de realizar el bien que les es posible y, por tanto, obligatorio» (MM 210; cfr. GS 43): el pluralismo no puede ser una excusa para la dejación, ni para faltar a la caridad. Lo importante, sea cual sea la solución adoptada, es que ésta suponga una auténtica decisión de servicio a todo el hombre y a todos los hombres: «la acción social, que puede implicar una pluralidad de vías concretas, estará siempre orientada al bien común y será conforme al mensaje evangélico y a las enseñanzas de la Iglesia. Se evitará que la diferencia de opciones dañe el sentido de colaboración y conduzca a la paralización de los esfuerzos o

valor de la libertad, la defiende también en los demás, aun a costa de los sacrificios que comporte.

46. J. ESCRIVA, *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, 14 ed., Madrid 1985, n. 98.

47. *Ibid.*, n. 12.

produzca confusión en el pueblo cristiano» (LC 80). Cuando se viven de un modo cristiano, más bien ocurre que pluralismo y caridad se refuerzan mutuamente, ya que la ley evangélica es tanto «ley de la caridad» (cfr. Gal 5, 4.14) como «ley perfecta de la libertad» (cfr. Sant 1, 25), lo que S. Agustín sintetiza diciendo «*quia libertas est caritatis*»⁴⁸. «La razón de fondo de esta pertenencia de la libertad a la caridad («*libertas est caritatis*») es bien clara: sólo con libertad y en libertad es posible amar; es más, el amor es el acto propio de la voluntad libre. Por eso, en feliz expresión de Santo Tomás de Aquino, *quanto aliquis plus habet de caritate, plus habet de libertate*: cuanta mayor caridad se tiene, mayor libertad se posee (...). Es a partir de esa pertenencia de la libertad a la caridad, como se entiende a fondo la aparente paradoja que San Pablo expone a los gálatas, cuando les escribe que la libertad se ejercita, mediante la caridad, en servir a los demás (cfr. Gal 5, 13)»⁴⁹. Llegamos así al ápice del pluralismo: no es ciertamente una especie de «derecho a ser originales», sino consecuencia del deber de empeñarse en el bien de los demás, a través del camino que se juzga más eficaz, reconociendo y respetando a la vez que otros elijan como más oportuno un camino diverso: «la libertad con la cual Cristo nos ha liberado (cfr. Gal 5, 1) nos mueve a convertirnos en siervos de todos. De esta manera el proceso del *desarrollo* y de la *liberación* se concreta en el ejercicio de la *solidaridad*, es decir, del amor y servicio al prójimo, particularmente a los más pobres» (SRS 46).

A modo de conclusión-resumen proponemos la siguiente máxima, expresada en distintas formas y atribuida a diversos autores: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*⁵⁰. Que, en nuestro caso, podría así explicitarse:

— en lo necesario, en las normas morales queridas por Dios,

48. S. AGUSTÍN, *De natura et gratia* 65, 78: CSEL 60, 293. Ya en la parte III se indicó que la libertad, más que en la liberación de vínculos o en la elección de medios, consistía en la voluntariedad del amor.

49. F. OCARIZ, *La participación del laico en la misión de la Iglesia en AAVV, Iglesia y laicado*, cit., pp. 130-131. La cita de S. Tomás es de *In III Sent.*, d. 29, q. un., a. 8, q. 3, s.c.

50. Cfr. JUAN XXIII, Enc. *Ad Petri cathedram*, 29-VI-1959, AAS 51, 1959, p. 513; Conc. Vaticano II, *Unitatis redintegratio*, n. 4; *Gaudium et spes*, n. 92.

contenidas en la verdad sobre el hombre, y enseñadas autoritativamente por la Iglesia, debe existir unidad;

— en lo dudoso, en lo contingente, en las opciones técnicas, se debe respetar el pluralismo;

— en todo ha de presidir la caridad, la solidaridad, el afán de servicio, el firme compromiso de trabajar a favor de todo el hombre y de todos los hombres.

De este modo daremos a Dios lo que es de Dios, mientras damos al César lo que a éste corresponde.

Enrique Colom
Centro Accademico Romano
della Santa Croce
ROMA

SUMMARIUM

Inter ea quae ad religionem et ea quae ad politicam pertinent, quaedam interest distinctio simulque interdependentia. Ideoque Ecclesia in campo politico quadam gaudet competentia utpote quod in eo moralitas etiam viget. Ordo socialis supponit et reveretur genuinum libertatis humanae sensum, quae in norma morali suam firmissimam invenit tutelam. Ecclesiae Magisterium operam diligentiamque semper dedit ad inquisitionem ordinis socialis qui omnium personarum dignitatem reveretur dirigendam. Hunc praecise sensum habet Ecclesiae socialis doctrina. Normarum moralium obligatorietas existentiam plurium et inter se legitime diversarum optionum politicarum inter christianos non excludit.

SUMMARY

Between the religious and political spheres there is at once a distinction and an interdependence. For this reason, the Church enjoys a certain competence in the political field since it deals with the moral dimension of life. The social order respects the genuine meaning of human liberty which finds its best guarantee in the moral norm.

The Magisterium of the Church has always been concerned with orientating the search for a social order respecting the dignity of all persons. This is the meaning of the social doctrine of the Church. The obligatory character of the moral norms is quite compatible with the existence of a legitimate pluralism among Christians in their political options.

